

3971.

Biblijoteka Filozofii Pozytywnej. Zeszyt I.

WSTĘP  
I  
POGLĄD OGÓLNY  
NA  
FILOZOFIJA POZYTYWNA

PRZEZ

JULIJANA OCHOROWICZA.

WARSZAWA.

W Drukarni J. Noskowskiego,  
ulica Długa Nr 6 wprost Komisji Sprawiedliwości.

1872.



3971

WSTĘP

I

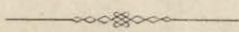
POGLĄD OGÓLNY

NA

FILOZOFIJA POZYTYWNA

PRZEZ

JULIJANA OCHOROWICZA.



WARSZAWA.

W Drukarni J. Noskowskiego,  
ulica Długa Nr 6 wprost Komisji Sprawiedliwości.

1872.

WARSZAWSKIE  
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE  
Nr. 558



chr. inw. 558

Дозволено Цензурою.

Варшава 30 Октября 1872 г.

Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

T.3971



29003971000000

WARSZAWSKIE  
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

Nr inw. 558

H-52666

<http://rcin.org.pl>

Punktem wyjścia dla pierwotnej filozofii były zjawiska natury. Jak dziecko, biorąc do ręki nowy dla niego przedmiot, zapytuje: „z czego się robi?“ tak człowiek niegdyś zapytywał sam siebie: „z czego powstało to wszystko, co mnie otacza?“ W najdalszej epoce, o której jakie-takie mamy wiadomości, występuje owo pytanie „z czego?“ jako pierwsze zagadnienie filozofii. Odpowiedź na nie stanowiła cały system — a zbiór tych odpowiedzi — całość pierwotnej filozofii.

Z początku, o ile sam punkt wyjścia był materjalistyczny, o tyle i odpowiedzi na to pytanie brzmiały czysto materjalistycznie. Zaczynając do najgrubszych przejawów otoczenia, przypisywano je jednemu z nich, temu mianowicie, który więcej od innych uderzał w oczy i więcej przemawiał do fantazyi filozofa. Na pytanie: „z czego świat powstał“ *Tales* odpowiadał: „z wody.“ *Anaksymenes* i *Parmenides*: „z powietrza.“ *Heraklit* i *Leucyp*: „z ognia.“ Ale w szeregu tych odpowiedzi na owo zasadnicze pytanie, możemy już zauważyć pewien rozwój, pewien postęp. Z najdawniejszej szkoły filozoficznej, jaką znamy, tj. ze starożytnej szkoły jońskiej, której założycielem był wyżej wspomniany *Tales*, wyszła już myśl płodna w następstwa. Zamiast powoływać się na to lub owo pojedyncze zjawisko, na to lub owo pojedyncze ciało i jemu przypisywać rodzicielstwo wszystkich innych, *Anaksymenes* uogólnił ten pogląd, przypisując początek wszechrzeczy jakiejś nieoznaczonej pierwotnej materji, i nie mieszając jęj już z żadnym ciałem drugorzędnym.

Szkoła *Pitagorejczyków* posunęła dalej uogólnienie. Dla nich prawa natury, które usiłowali wyrazić w *liczbach*, stały się ową metafizyczną wszechrzeczy przyczyną. Cyfry miały być już nie uogólnieniem zjawisk, nie ich symbolem, jak to dziś się pojmuje, lecz wzorem, albo raczej pierwowzorem mistycznym, z którego wszystko powstało.

Z abstrakcyi przechodzono w abstrakcyję. Rozwijając w dalszym ciągu uogólniający proces myśli, *Eleaci*, wielość cyfr pitagoresowych sprowadzili do *jedności*. Dla nich przyczyną wszystkiego jest jedność i wszystko jest jednością. Ale w pojęciach ich zrazu pozostał jeszcze grunt realistyczny. W dalszym zaś rozwoju abstrakcyjna jedność wyosobnia się stopniowo i przybiera postać czysto rozumową, od świata rzeczywistego niezależną, prostą i niezmienną. Idea rozumowej zasady zostaje oderwaną od świata zjawisk, co więcej, rzeczywistość tych zjawisk zostaje podaną w wątpliwość.

Nareszcie u *Anaksagoras* a owa rozumowa zasada staje się świadomą siebie *pozaświatową inteligencyją*. Jeden prąd myśli ludzkiej dosięgnął swego zenitu.

Gdy taka chwila wybije na zegarze dziejowym, podnosi się zawsze nowa fala idei i wyzywa poprzednią do walki. Ale nowa taka fala wprost przeciwna poprzedniej, nie może powstać odrazu — powstaje ona zwolna, niemal równoległe z poprzednią, różnąc stopniowo. Pogląd krańcowy wywołuje inny pogląd krańcowy, idea przeciwna, dorasta, męźnieje i następuje starcie.

Naprzeciw idealizmu *Anaksagoras* a staje do walki materyjalizm *Demokryta*.

Po starciu dwu przeciwnych prądów, następuje zawsze zamieszanie — po walce dwu poglądów krańcowych następuje *eklektyzm* — po *Anaksagorasie* i *Demokrycie* i *Sofiści*. Każdy eklektyzm musi nosić na sobie charakter dyjalektyczny — subtelność wymowy zastępuje jednolitość treści — sprzeczności bowiem nie dają się zjednoczyć, można je tylko zasłonić. Ale i tu rola eklektyzmu ma swoje granice. *Sofiści*, nadużywwszy kombinacyj wyrazowych, znużyli

umysł badawczy, nie dając mu zaspokojenia. Ta okoliczność wywołała reakcją na rzecz *praktyczności*. Subtylizowanie oderwanych poglądów przejadło się, i *filozofja świata* zmuszoną jest ustąpić przed *filozofją życia*. Na widowni dziejowej zjawia się wielki mędrzec: S o k r a t e s. Tamci mówili o żywiołach, o bycie i niebycie—on mówi o kowalach, szewcach i garbarzach; życie i cel życia są dla niego wyłącznym przedmiotem zajęcia. Cała filozofja S o k r a t e s a jest nauką życia — dochodzi w tym swoim kierunku do zupełnej jednostronności: rozważanie zjawisk natury, uważa za rzecz niegodną człowieka — znać siebie i miarkować swe namiętności, oto według niego cała mądrość.

Ta jego jednostronność wyrodziła stopniowe powstawanie nowej przeciwstawności. Już tak zwani: „*niezupełni sokratycy*“ usiłowali nadać subiektywnej i czysto praktycznej jego filozofii więcej obiektywny, ogólniejszy charakter. Teoryją cnoty uzupełniali teorią poznania; ale całkowite rozwinięcie sokratesowego idealizmu, oderwanie go od zjawisk powszedniego życia i wogóle całkiem nowy polot abstrakcyjnej myśli ku niedościgłym sferom pozaświatowej metafizyki — jednym słowem nowa reakcja krańcowo idealistyczna znalazła najwyższy swój wyraz dopiero w systemie wielkiego H e g l a *starożytności*, H o m e r a *filozofów*, jak go nazywał Panetius — w P l a t o n i e.

W nim to po raz pierwszy filozofja występuje pod postacią skończonego systemu. Jakkolwiek systemu tego nie podzielił on sam na ściśle oznaczone działy — trzy jednak główne: *dyjalektykę* (logikę), *fizykę* i *etykę*, stanowczo odróżnić możemy. Zajmowała go więc i sztuka rozumowania wogóle i świat zewnętrzny i zasady moralne. Ale wszystko to tak dalece odskakuje od rzeczywistości, tak dalece nosi na sobie cechę subiektywnej dowolności i fantazyi, że nawet w dziale *fizyki* naprózno by kto dopatrywał najmniejszej doświadczalnej zasady, najmniejszego choćby uwzględnienia czysto naukowej, spostrzegawczej strony zjawisk. Wszystko rozstrzyga się w głowie filozofa przy zamkniętych oczach;— co odpowiada jego umysłowym upodobaniom, jego przywi-

dzeniom, co wydaje się miłym wyobraźni—wszystko to uważa się za *prawdę*, za *odkrycie filozoficzne*. Dla niego *fizyka*, czyli to, co dziś nosi nazwę *filozofii natury*,—to tylko pewien rodzaj dyjalektyki. A przytym nie ma kwestyi, którejby rozwiązać nie potrafił. Świat, wszechświat, siła twórcza, jej widoki i marzenia, ostateczny cel i koniec wszechrzeczy, wszystko to tak ma być, jak się wielkiemu marzycielowi przywidziało. Co ciekawsze jeszcze, to ta okoliczność, że nie poczuwa się on do obowiązku *dowodzenia* najdziwaczniejszych twierdzeń — *magister dixit* — i rzecz skończona. Wszechświat dzieli się na dwa działy: gwiazd stałych i planet. Istnieje siedem dróg planetarnych. Cały świat ma kształt kulisty, a pomimo to jest nieskończony. Jest zaś kulisty, ponieważ jest doskonały, a doskonałą może być tylko forma kulista. Planety dzielą się według skali muzycznych tonów i t. d.

Sądziłby kto, że przynajmniej w sferze duchowych objawów, mędrzec idealizmu ściślej się wyraża. Oto przykład: „Każda dusza ludzka, mówi P l a t o n, *już z natury swojej oglądała pierwowzory wszechrzeczy*, bez tego bowiem *nie mogłaby wstąpić do tego świata*. Ale trudno przychodzi każdej *przypomnieć sobie* te pierwowzory tutaj na ziemi, szczególnież zaś tym duszom, które je dawniej przez krótki tylko czas oglądały; lub też tym które upadły na ziemię, zostały *uszkodzone*, albo też wreszcie tym, które, z niesprawiedliwością się łącząc, zatraciły pamięć o świętościach, jakie wówczas oglądały“ <sup>1)</sup>.

Co o tym wszystkim myśleć? Zdawałoby się, że sam sposób opowiadania tych nedorzeczności, brak wszelkiej krytycznej ścisłości, brak wszelkiego poczucia potrzeby *dowodów*, wszystko to powinno było skłonić trzeźwe umysły do uznania Platońskiej *ideologii*, pomimo całego uroku wymowy, za majaczenia chorój fantazyi; a jednak teoria *idej wrodzonych* dodziśdnia jeszcze kołace się po świecie, mącąc głowy

<sup>1)</sup>. Phaedrus, str. 250.



i krępując postęp pozytywnej wiedzy. Tak zwana *fizyka* platońska, jak zresztą i mnóstwo innych jej podobnych, znacznie późniejszej epoki—to poprostu gorzka ironija prawdziwej nauki, szyderstwo z najprostszych zasad zdrowego rozsądku; żadnego zbliżenia do faktów, do empirycznych danych właściwej wiedzy spostrzegawczej. I nie mogło być inaczej, dopóki pomiędzy filozofiją a empiryją nie nastąpiło, nie już zbliżenie, ale rzeczywiste zjednoczenie. Na takie zaś zjednoczenie musiano czekać jeszcze 20 kilka wieków. Jakże mógł trzeźwo patrzeć na rzeczy filozof, który jak Platon sądził, że „poznanie nie może się opierać ani na wrażeniach zmysłowych, ani na sądach wyprowadzonych z zapamiętania się na rzeczy zewnętrzne, bo to wszystko niema żadnej stałej i niezmiennej podstawy, jak cały świat zmysłowy, który ulega wiecznej zmianie — *lecz wyłącznie na wniesieniu rozumu w samego siebie* i odkryciu w sobie owych idei, czyli pierwowzorów wszechrzeczy“ (1).

Prąd idealistyczny, ze szkoły sofistów wysnuty, znów osiągnął najwyższy swój wyraz możliwy w danej epoce.

Zjawisko przeciwstawności powinno było wyjść na jaw. Przeciw pierwszemu olbrzymowi ideologii podnosi się pierwszy gienijusz realizmu — *A r y s t o t e l e s*. Każdy system nowy jest zawsze z jednej strony przeciwstawnością poprzedniego, z drugiej dalszym jego ciągiem. Pierwszy warunek daje nam poznać wyżej wspomniane już *zjawisko przeciwstawności*,—drugi: *zjawisko ciągłości*. Widzieliśmy już (o ile to w tak bardzo pobieżnym zarysie jak nasz widzieć można), że jeden pogląd niejako wysnuwa się z drugiego i dopiero gdy jeden z nich rozwinie się do pewnego najwyższego kresu, na jaki mu ogólny stan oświaty w danej-epoce pozwala, wówczas przygotowany już przez historiją, również mocą *ciągłości*, wprost przeciwny mu prąd idei występuje do walki.

---

1). *The a e t e t u s* str. 182—185. Obacz bliższe szczegóły w *L o g i c e* D-ra Profes. *S t r u v e g o*. Warszawa 1869.

Tak więc A r y s t o t e l e s jest z jednej strony dal-  
szym ciągiem — z drugiej przeciwieństwem P l a t o n a.  
I u niego filozofija rozpada się na trzy główne działy: logi-  
kę, fizykę i etykę, i u niego jeszcze tu i owdzie gorszy nas  
owa dowolność i fantazyjność poglądów — ale cóż za różnica  
w samym punkcie wyjścia, w samej metodzie! O ile tamten  
kształtował wszechświat według własnej idei, o tyle ten  
ideę owę z uważania wszechświata wywieść pragnie. Zwal-  
cza stanowczo i z całą siłą teorią wrodzonych idei, niezal-  
eżnie od bytu zewnętrznego istniejących; a w fizyce swęj  
staje znacznie bliżej nauk spostrzegawczych. O ile zaś przez  
taki realistyczny kierunek całość jego filozofii zyskała na  
ścisłości, tego najlepiej dowodzi jego logika. A r y s t o -  
t e l e s jest ojcem *logiki*; tego zaszczytu nikt mu nie odma-  
wia. Logika P l a t o n a, o ile dorywcze jego, uwagi w tym  
przedmiocie logiką nazwać można, jest więcej poematem, niż  
nauką. Ale łudziłby się, ktoby sądził, że wielki A r y s t o -  
t e l e s, którego potężny umysł wiekom całym jak pochod-  
nia mądrości przyświeca, wolnym był od dowolnego fan-  
tazyjowania na przeróżne tematy. Najwybitniej takie nie-  
dostatki występują tam, gdzie je najłatwiej poddać krytyce  
*empirycznej*, a więc w poglądach dotyczących natury. I dla  
A r y s t o t e l e s a *fizyka* jest drugą częścią filozofii, na-  
stępującą po *dyjalektyce*; i on ów nieszczęśliwy *był sam w so-  
bie* rozbięra pierwój, zarim doszedł do zjawisk empirycznych.  
Jak zaś nieraz jeszcze, pomimo całego realizmu, pomimo cał-  
ej gienijalności, jedynie dla swych platońskich nałogów nie  
mógł wyjść z zakłętego kółka dyjalektyki na pole pozy-  
tywnego rozumowania, dowiedzie następujący wyjątek  
z jego fizycznych teoryj:

„Ze wszystkich ruchów ruch kulisty jest *najdoskonal-  
szym*; świat więc tak jak w głowie P l a t o n a, ma kształt  
kuli i odbywa ruch kulisty. Ale świat ten dzieli się na  
różne sfery; im która bliższa krańcowej jego powierzchni,  
tym *lepsza*, bo więcej ulega kulistemu ruchowi. *Najgorsza*  
zaś ta, która w samym środku się mieści, a więc ziemia.“  
Postęp w powyższej teorii polega na tym, że A r y s t o t e -

l e s nie uważa już gwiazd, na wzór P l a t o n a, za istoty żywe i czule, lecz za martwą materiją, chociaż pomimo to dalsze sfery świata nazywa półboskimi, ponieważ *bliżej boskości krążą*.

Z tym wszystkim w zasadzie swój, w metodzie, w ści-słości, filozofija A r y s t o t e l e s a o całą przepaść odska-kuje od swój poprzedniczki. Czytając głębokie jego poglądy na sprawy tego świata, na ludzką naturę, nie podobna nie uwielbiać człowieka, który sam jeden dźwignął filozofiją z odmetu platońskiej poezji, który sam jeden tylu naukom wskazał jedyną drogę do prawdy.

I znów po owym olbrzymim starciu przeciwnych sobie prądów idej następuje zamieszanie — zlewanie się jednych prądów z drugimi; to jeden to drugi z nich wychodzi na jaw, dopóki w starciu tym nie zużyją się wszystkie ich siły, dopó-ki nowa fala idej nie podrośnie. Tworzą się przytym w tym eklektycznym procesie pojedyncze przeciwstawności. Prze-ciw teoretycznym poglądom P l a t o n a i A r y s t o t e l e s a występuje znów reakcja na rzecz praktyczności w szkole *Stoików* i *Epikurejczyków*. Ci zaś ostatni zeswój stro-ny są reakcją zmysłów przeciw surowości pierwszych skie-rowaną; jednym słowem, *fakt ciągłości*, jakkolwiek przejawia się wybitniej, wytwarzając epokę eklektyzmu, nie przeszkadza jednak wytwarzać się pojedynczym *przeciwstawnościom*. Re-akcja praktyczna, o której mówimy, zwrócona przeciw nie-praktyczności poprzednich systemów osiąga najwyższy swój wyraz w tak zwanój szkole *sceptyków*, będącej dalszym kon-sekwentnym rozwinięciem stoickiej i epikurejskiej. Ale szczegółowa przeciwstawność pojedynczych eklektycznych usiłowań zaczyna już sprowadzać wyczerpanie dwu prądów myśli (P l a t o n a i A r y s t o t e l e s a), których walka wyrodziła epokę eklektyczną. Po wyczerpaniu wszelkich środków dyalektycznej walki obudzą się uczucie bezsilności, niewiary we wszelkie w ogóle poznanie. Kierunek ten prze-jawiający się już w *Pyrronie* z *Elidy* współczesnym A r y s t o t e l e s o w i — w *Sekstusie Empiryku* występuje wybit-nie, jako ów głos zniechęcenia, niewiary, zwątpienia. Prąd

ten przeciwstawia się całej dotychczasowej filozofii—S e l s t u s widzi w niej tylko czcza dyjalektykę, choć na mocy tradycyi, czyli owego faktu ciągłości sam ze swęj strony laje liczne jeszcze dowody, że zupełne otrząśnięcie się z dyjalektycznych więzów leżało poza granicami rozwoju ówczesnej epoki.

Niemniej jednak ów prąd sceptyczny, wychylający nieśmiało głowę spośród śmiałych orzeczeń dyjalektyki, — w owym czasie osiągnął najwyższy swój rozwój na jaki tylko ogólny stan wiedzy pozwalał.

*Fakt przeciwności* powinien się być jaśniej objawić. Jakoż naprzeciw zimnej niewiary *sceptyków* występuje uczuciowy, wierzący *nowoplatonizm*.

Pomimo całej różnicy dwu wspomnianych systemów nowoplatonizm jest pod pewnym względem dalszym ciągiem sceptycyzmu. Sceptycyzm wątpił w nieomylnóść rozumu; tak samo wątpi nowoplatonizm; ale w nim ta właściwie niewiara, staje się źródłem wiary, tylko już nie na rozumie lecz na uczuciu opartej. Nowoplatonizm, poznawszy, że drogą dyjalektycznych wycieczek nie możemy osiągnąć najwyższej istoty, którą P l o t y n *jednością* nazywał, postanawia zdobyć ją, zbliżyć do siebie, objąć ją promieniami uczuć. Ekstaza czyli zjednoczenie z Bogiem staje się dla nich jecynym celem filozofii. Zadaniem Chrześcijanizmu w jego rągłym wzroście było zaciśnięcie tych węzłów niebiańskich. Tam, gdzie nowoplatonizmowi brakło podstawy, gdzie usiłowanie zjednoczenia się z Bogiem było tylko rozpaczliwym wysiłkiem, tam chrześcijanizm przynosi zasadę, która takie połączenie z Bogiem możliwym czyni, zasadę boskości naszego ducha i człowieczeństwa boskiego. Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo boskie, a Bóg na jego obraz i podobieństwo, staje się człowiekiem, aby świat odkupić.

Tak tedy naprzeciw sceptycznego prądu myśli, staje prąd wiary.

Starcie ich wyradza nową walkę, i nową epokę *eklektyzmu*.

Ponieważ prądy były silne, walka trwa długo, bardzo długo. Następuje olbrzymia epoka *scholastycyzmu*.

Szczegółowe przeciwstawności wysuwają się jedne po drugich — wszystkie zaś noszą na sobie cechę epoki przejściowej, eklektycznej, w której zawsze, jak już wspomnieliśmy, słowo góruje nad myślą, forma nad treścią, dyjalektyka nad filozofiją. Z cząstkowych objawów przeciwstawności najwybitniej występuje opozycja *nominalistów* i *realistów* — walka wierzących w realne istnienie pojęć ogólnych, z temi, którzy uważali je tylko za słowa (*nomen*) bez odpowiedniej realnej istności.

Walka ta, jak każda przeciwstawność wytwarza w odpowiednim zakresie eklektyzm, prąd wypadkowy pośredni. Prąd ten przejawia się bez wszelkiej oryginalnej żywotności przez całe dwa wieki od *Abelarda* do *Ockama*. Po wyczerpaniu się eklektyzmu następuje zawsze bezwładność, znużenie, *sceptycyzm* (*Montaigne*) i wyosobnienie się prądów krańcowych. Jednym z nich jest prąd, realistyczny który znaczą imiona *Vaniniego* i *Giordana Bruno*. *Vaniniego* opozycja dogmatyczna skazała na wyrwanie mu języka, ale język ten „przemawiał później przez cały wiek XVIII“ — mówi *Edgard Quinet*. Obaj zginęli na stosie. Reformacja rozszerza się na pole religii. Tymczasem i z innego pola przybywają posiłki. Nauki przyrodnicze po raz pierwszy przeciwstawiają się całej dotychczasowej filozofii. Taka przeciwność musi stanowić epokę.

Naprzeciw całej dyjalektycznej filozofii od *Pytagorasa* aż do św. *Anzelma*, rozwijał się zwolna nieznamienicie prąd empiryczny, który zbliżył się do filozofii w *Arystotelesie*, a później szedł całkiem w inną stronę. Prąd ten w epoce, o której mowa, znajduje najwyższy swój wyraz w *Bakonie Werulamskim*. Potępia on całą filozofiją, jej dyjalektyzm, mistycyzm i dogmatyzm, zalecając metodę indukcyjną i wogóle zwrócenie się do źródła wszelkiej wiedzy, do spostrzeżeń i doświadczeń.

Śmiały ten pogląd przeciwstawia się tradycyi mistycznej, usobionej w pracach J a k ó b a B ö h m a. Pierwiastek idealny, uczuciowy, marzycielski podnosi głowę przeciw krańcowej reformie V a n i n i c h, B r u n o n ó w i B a k o n ó w. Powstający ze starcia prąd wypadkowy nosi na sobie cechę reformy, nie tracąc jednak cech idealistycznych. Przedstawicielem jego jest K a r t e z y j u s z (Descartes).

Sposób, w jaki pojmujemy dzieje filozofii nie pozwala nam uważać go za reformatora. Reformatorem jest B a k o n, i od niego rozpoczynać należy epokę, gdyż on to pierwszy sformułował całkiem odrębną od dotychczasowej metody filozoficznej, empiryczną metodę badania.

K a r t e z y j u s z przeciwnie jest tylko wyrazem wypadkowym owęj walki, jaką B a k o n stoczył z ideologią przeszłości, odżywającą w pismach B ö h m a. Przeciwnostwość dwu prądów (których symbolami są B a k o n i B ö h m e), wydała w jednej osobie *kartezyjański dualizm*. Dualizm ten, jako prąd wypadkowy, przetrwał wieki całe, unosząc w sobie i B a k o n ó w i B ö h m ó w. Dla tego to dalszy rozwój filozofii ma w znacznej części cechę kartezyjańską i dla tego to ogół historyków poczytuje go za reformatora. Pojmowanie takie ma swoje usprawiedliwienia, ale nie jest ścisłym. Reformatorskim słusznie jest nazywać taki prąd idei, który wznosi się krańcowo naprzeciw dotychczasowych poglądów, i wytwarza starcie, z którego mocą ciągłości wysnuwa się dalszy wypadkowy rozwój.

Przekonawszy się o bezowocności całej dyalektycznej filozofii, D e s c a r t e s usiłuje z nią zerwać, ale mimowolnie ulega nałogom.

Wątpi o własnym nawet istnieniu, ale dowodzi go dyalektycznie, nie poprzestając na poczuciu oczywistości, które zalecał B a k o n. Chce niby zerwać z subiektywizmem, a jednak wszystkie prawdy wywodzi z subiektycznej formułki: *myślę, więc jestem*, mając oczy równie zamknięte na rzeczywistość zjawisk tego świata, jak niegdyś P l a t o n i jego komentatorowie. Usiłuje zerwać ze czezą frazeologiją scholastyki, a jednak w dowodach istnienia Boga posługuje

się dyjalektyką nie wytrzymującą ścisłej krytyki. Realizm B a k o n a nie pozwala mu popaść w obłąd zaświatowych spekulacyj, ale tradycje p l a t o n i e z n e w B ö h m i e uosobione, nie pozwalają mu porzucić idei wrodzonych i wszystkich idealistycznych słabostek, zawartych w jego dualizmie. Przeciwność dwu prądów: empirycznego i idealnego, skupiona niejako w jego osobie, składa się właśnie na wytworzenie owego dualizmu. W umyśle D e k a r t a po jednej stronie usadowił się realizm, po drugiej idealizm — oba oddzielone przepaścią. Jeżeli pierwszy był dość silnym, ażeby wytworzyć reformę w znaczeniu kartezyjskim to drugi był dość silnym ażeby nie pozwolić na reformę w znaczeniu bakońskim, — rozpoczął się więc szereg wahań — rozpoczęła się epoka eklektyzmu, która, jak zawsze, skończyć się musiała zniechęceniem, sceptycyzmem i wyosobnieniem się prądów krańcowych, pomieszanych zrazu w sztucznym aglomeracie. D e k a r t nie mógł zakończyć walki dwu prądów, gdyż zbliżył je tylko w sobie nie dopuszczając właściwego starcia; prawo ciągłości utrzymuje więc walkę — jeden prąd chwilowo pochłania drugi, — ale pozornie tylko. Daremnie idealizm S p i n o z y usiłuje zamaskować ukryty w nim materjalistyczny realizm, napróżno empiryzm H o b b e s a maskuje zakłętę w nim metafizyczne nałogi. Monizm spirytualistyczny S p i n o z y i monizm materjalistyczny H o b b e s a rozwijają się czas jakiś oddzielnie, nie prowadząc ani stanowczego zwycięstwa, ani stanowczego zjednoczenia.

Walka zaczyna być śmiertelną, ale ani myśli się skończyć; w niej to duch ludzki mężnieje, myśl ćwiczy się i hartuje, wyczerpując w ciągłej walce coraz to nowe kombinacje i zetknięcia. Systemy zjawiają się jeden po drugim — i walka ożywia się co chwila. H o b b e s i S p i n o z a stanowią dalszy ciąg eklektycznej epoki, rozpoczętej w osobie D e k a r t a. Pierwszy wiąże się nicią tradycji z B a k o n e m, drugi z B ö h m e m. Po jednej i po drugiej stronie przybywają nowe siły, rozszczepiając się coraz bardziej. Nieprawy związek dwu prądów: empirycznego i idealnego, tak doskonale odbijający się w d e k a r-

t o w s k i m pojęciu ciała i duszy, jako wprost sprzecznych ze sobą pojęć, przez samo wejście na fałszywą drogę, mocą impulsu, danego mu przez *D e k a r t a*, zamiast utrwałać się — staje coraz słabszym, coraz odleglejszym.

Po stronie *B ö h m a*, pojętego na sposób kartezyjański stają: *G e u l i n c x* i *M a l e b r a n c h e*; po stronie Bakona, ale również pojętego na sposób kartezyjański stają: *L o c k e* i *H u m e*.

Dekart uznał duszę i ciało za substancyje tak dalece odmienne, a nawet wprost sprzeczne ze sobą, że połączenie, jakie *zdaje się* istnieć między niemi, uznał za proste złudzenie. Zamiast wejść na drogę, jaką wskazywał Bakon, wolał łączyć sprzeczności, z jednej niedorzeczności wpadając w drugą. Idea *A r y s t o t e l e s a*: zjednoczenia filozofii z empiryją, która w Bakonie zdawała się już dojrzewać stanowczo, nie dorosła jeszcze, albo raczej ogólny poziom wiedzy nie dorósł jeszcze do niej; zostaje więc odtrąconą i wiedza spostrzegawcza idzie swoją drogą, a filozofija swoją.

Odszczepieństwo takie w oczach historyka ma jednak wielką zasługą. Myśl ludzka, rzucona w labirynt istnienia bez niczyjjej pomocy, z tą jedyną nitką fałszywej Aryjadny, którą wlecze za sobą, przyczepiwszy ją do punktu wyjścia — błąka się, ale zwiedza wszystkie zakątki ducha, poznaje wszystkie kryjówki fantazyi, ażeby poznawszy niemożliwość zadania i własną nieudolność, wrócić tam, — skąd wyszła; — ale wrócić zbogaconą całym tym zasobem wiedzy, jaką daje własne doświadczenie. Przyjdzie czas, w którym na drzwiach labiryntu położy napis ostrzegający przechodniów i sama go ominie, dążąc do prawdy jasnój, prostą drogą nauki.

Czytając myśli takich *G e u l i n c x* ó w lub *M a l e b r a n c h* ó w, doprawdy dziwić się wypada jak dalece błędne uprzedzenia, błędny punkt wyjścia, błędna metoda, mogą przytłumić w człowieku głos zdrowego rozsądku. Dla owych marzycieli oczywistość jest niczym, urojenia — wszystkim. Wszyscy ludzie mówią, że mogą widzieć drzewo, stojące przed niemi, że mogą poruszać własną ręką, gdy



chęą. — G e u l i n ę x powiada, że to wszystko nie prawda. Żadnych zgoła wrażeń odbierać nie możemy, żadnego zgoła wpływu na ręce nasze nie możemy wywierać, gdyż materyjalny obraz świata nie może oddziaływać na niematerialną istotę ducha, ani naodwrot; — nie może, bo... to jest niemożliwym, a jest niemożliwym dlatego, że takie jest zdanie filozofa. Ludzie ci żyją w takim tumanie złudzeń, że nic nie jest w stanie wytrzeźwić ich; mówią, jak lunacy, dla których świat zewnętrzny nie istnieje; myśl własna, od wrażeń odcięta, prowadzi ich, — jej wierzą i w nic więcej. D e k a r t, któremu się zdawało, że zaczynał zawsze od wątpienia, i że tylko po krytycznym zbadaniu, przyjmował zdanie za prawdę, uczył, że prawdą jest to wszystko, *co nam się jasno przedstawia w umyśle*; — na zarzut zaś, któryby zrobił każdy człowiek trzeźwy, że najfałszywsze zdania mają zapalonych obrońców, którym się najzupełniej jasnymi wydają, odpowiedział wprost zaprzeczeniem samego faktu. „Fakt taki, mówi on, jest niemożliwym, ponieważ taka omylność sprzeciwia się idei Boga, który nie na to dał nam władze umysłowe aby nas oszukiwały, lecz na to, aby nas doprowadzić do poznania prawdy.“ <sup>1)</sup> *Spinoza* uwierzył już stanowczo, że duch nasz, jako cząstka ducha doskonałego, wraz z nim posiada doskonałość i nieomylność. Brakowało tylko dowodu, ale idea nieomylności trafiała jakoś filozofom do przekonania i wierzone w nią też coraz mocniej.

Zasada wysnuwania prawd z głębi własnego rozumu rozwija się dalej w *Leibniewie*. Wierzy on, że już nietylko to, co nam się jasnym wydaje jest prawdą, jak chciał D e k a r t, ale że nawet prawdą jest to, co uważamy za możliwe (possible) <sup>2)</sup>.

---

1). Discours de la Méthode IV, str. 43—45, wyd. Aimé-Martin. 1838 r.

2). Nouveaux Essais sur l'entendement humain. Liv. II chap. 32 § 6 str. 295.

Idealizm na mocy ciągłości dąży do ostatniego swego rozwinięcia. Przeciw *dualizmowi* D e k a r t a, powstaje *monizm* S p i n o z y — przeciw monizmowi S p i n o z y *monadyzm* L e i b n i t z a. Pierwszy rozłupał świat na dwie połowy, kazawszy Bogu pośredniczyć między niemi. Drugi skleił je, ukrywając Boga pod spodem. Trzeci pokruszył wszystko na drobne monady, dając każdej z nich cząstkę Boga całego. Gospodarowano tak po wszechświecie przez cały wiek XVII i XVIII.

Ale nie przerywajmy ciągu.

System S p i n o z y z dwojakiego względu był przeciwnością D e k a r t a. Raz, że usiłował zniweczyć jego dualizm, zatapiając wszystko w boskiej pauteistycznej jedności — drugi raz, że był reakcją praktyczną przeciw teoretyczności pierwszego.

U D e k a r t a cała filozofija była teorią poznania — u S p i n o z y etyką. — Zjawisko przeciwności w epoce dyjalektycznej, o której mówimy, przejawia się w tak dziwnych zestawieniach poglądów, że nieraz trudno orzec, jaką jest barwa danego systemu. S p i n o z a jest niewątpliwie jednym z najbardziej krańcowych idealistów, nie mniej jednak system jego, przetłumaczony na język zwykłych śmiertelników jest poprostu fatalistycznym materjalizmem; odmawia on człowiekowi wszelkiej wolnej woli, duszę jego zlewa z ogólnym istnieniem, a świat cały z Bogiem. Człowiek jest u niego „rzeczą między rzeczami“ — jedna z nich potraça drugą, a wszystko to żyje w Bogu — wszystko jest Bogiem. W ten sposób łączono wyrazy — tam gdzie myśl nie dała się połączyć.

Rzecz godna uwagi, że przy tój sposobności parodyjowano metodę matematyki i nauk przyrodniczych. D e k a r t o w i zdawało się, że przystąpił do budowania systemu bez wszelkich uprzedzeń, że wątpił o wszystkim dopóty, dopóki nie znalazł dostatecznej liczby dowodów, z obserwacji wewnętrznej wydobytych. S p i n o z a znów pisał o wszystkim przedrzeźniając metodę geometrii. Stawiał najprzód założenia, definicyje, aksyjomaty, tezy, dochodząc

następnie drogą *demonstracyi* do wniosków, które miały stwierdzać tezę, a które również stara się wywodzić ze ścisłością twierdzeń geometrycznych. Była to reakcja przeciw dowolności filozoficznej, którą zbijał B a k o n, ale której pokonać nie mógł, ponieważ nie znał nauk przyrodzonych, a matematyką pogardzał. Wyrazem tej samej reakcyi jest H o b b e s. Usiłował on wprost utożsamieć filozofiją z matematyką i mawiał: że „myśleć jestto obliczać”. Ale były to tylko *nia desideria*. Należało pierwój wyrzec się wszystkich systematów, wszystkich dyjalektycznych łamańców, zanim się miało metodę matematyki do filozofii wprowadzić, — gdyż „w geometryi nie ma sekt”, jak słusznie zauważył V o l t a i r e.

Tymczasem sekty powstawały jedna po drugiej, ruch filozoficzny, podbudzany postępem matematyki i nauk spostrzegawczych, chociaż obcy i jednej i drugiemu, ożywiał się — systemy filozoficzne poczęły przybierać niejako charakter narodowy, rozwijając się równolegle w różnych stronach Europy.

Z owej mieszaniny poglądów, powstałej skutkiem starcia dwu prądów przeciwnych (B a k o n i B ö h m e), zaczęły się wykluwać, jak zwykle, krańcowe odrośla eklektyzmu. Jeżeli hołdownicy czystego rozumu (Spinoza, Leibnitz, Berkeley) poszli po drodze wydeptanej przez D e k a r t a, snując dalej nie *subiektywnego racjonalizmu*, dopóki z głębi własnej duszy całego kłębka nie wysnuli — czyli, poprostu mówiąc: dopóki im starczyło konceptu — to z drugiej strony nie należy zapominać, że dualizm K a r t e z y j u s z a, idąc środkiem, pozostał na uboczu: z jednej strony B a k o n a, z drugiej B ö h m e'a. Radykalny empiryzm i radykalny mistycyzm, których pochłonął zrazu i spoił dyjalektyczną obręczą dualizmu, poczęli się wymykać z rąk jego następców i wypływać na wierzch wmiarę przeróżnych manipulacyj, jakie naśladowcy D e k a r t a wyprawiali z jego łatanym systemem. Z jednej strony wychylił głowę empiryzm w osobie L o c k e'a, z drugiej mistycyzm w osobie M a l e b r a n c h e'a.

Prądy krańcowe wyosabniają się stopniowo z eklektycznego szeregu systemów, oddalając się od siebie coraz

bardziej i przybierając, jak to zawsze bywa w takich razach, charakter zniechęcenia, niedowiarstwa, *sceptycyzmu*.

Po stronie *Locke'a* występuje *Hume* — po stronie *Malebranche'a* — *Bayle*.

*Locke*, odmawiając pojęciom złożonym odpowiedniego realnego bytu w naturze, przyznawał go jednak jednemu z nich: *pojęciu substancji*. *Hume*: i to pojęcie odrzuca; cała nasza wiedza jest dla niego dziełem *przyzwyczajenia*, a *Condillac* odrzuca stanowczo nawet udział *refleksyj*, który *Locke* zmysłom pozostawił. *Malebranche* jeszcze jaką taką potęgę przypisywał rozumowi, przy pomocy Boga; *Bayle* traktuje go lekceważąco, jako ostatniego niedołęęę, którego tylko wiara przy życiu podtrzymać może. Sądzi on, że nawet własnego istnienia rozumen dowieść nie jesteśmy w stanie. Jedyną drogą do prawdy jest według niego *objawienie, choćby wiara w jego treść była w zupełnej sprzeczności z zasadami rozumu*. „Owszem im objawienie bardziej się sprzeciwia zasadom rozumowym, tym wiara w jego treść jest większą zasługą, bo wykazuje tym większą uległość rozumu dla objawienia. Tutaj zatym rozum nie tylko, że nie jest narzędziem do poznania prawdy, ale nie posiada w ogóle żadnego naukowego znaczenia, gdyż prawda, według tego pojęcia, może być w sprzeczności z rozumem” <sup>1)</sup>.

Nie lepsze były losy *racyjonalnego* prądu, idącego wprost linii od *Dekarta*. O ile *empyryzm* (*Locke'a*, *Hume*) wyparł się rozumu dla zmysłów, — a *mistycyzm* (*Malebranche*, *Bayle*) dla wiary, o tyle *racyjonalizm* wyparł się i zmysłów i wiary dla rozumu. Przekonanie *Dekarta* o nieomyślności rozumu wzrosło w *Spinozie*, spotęgowało się w *Leibnitzu*, — a w *Berkeley'u* doszło do absurdu. Zaprzeczono po prostu istnienia rzeczy zmysłowych. Istnieją tylko duchy

---

<sup>1)</sup> Porównaj: Wykład systematyczny logiki Prof. Dra *Struvego*, Warszawa 1868, str. 99.

i idee, — materyja jest tylko idea i to w dodatku *zagmatwaną ideą*, jak mówił Leibnitz. Berkeley doszedł do przekonania, że nie ma zupełnie ciała, że nie chodzi po ziemi, tylko, że jest duchem czystym, który sobie różne dziwne rzeczy, wyobraża — nie bowiem innego nie ma na świecie oprócz duchów.

Tak tedy *empiryści* dowiedli, że *mistycyzm* na nic się nie zda; *racyjnalisci* —, że *empiryzm* na nic się nie zda; a *mistyki* — że i *empiryzm* i *racyjnalizm* na nic się nie zdadzą.

Położenie było, co prawda, dosyć kłopotliwe — tylko nie dla filozofów dyalektycznych, ci bowiem nie znają żadnej trudności.

Wiemy już co mogło nastąpić. — Po wyosobnieniu się prądów krańcowych — *eklektyzm*.

Powstaje wielki myśliciel królewiecki Kant i podejmuje się wszystkim dogodzić. Zgarnia wszystko razem i uplata w sposób *krytyczny* bicz na wszystkie trzy systemy odrazu. Ażeby zwalczyć *empiryzm* pożyczą broni od idealizmu, — *idealizm* zwalcza *empiryzmem*, a jeden i drugi *mistycyzmem*. Wszyscy zostają pobici, ale każdy pociesza się, że i innych pobito.

Kant, jako *empiryk* utrzymuje, że pojęcia o wolnej woli, nieśmiertelności duszy, o Bogu nie mogą być dowiedzione, że wszystko podlega stałym prawom, że znamy tylko zjawiska, że nasze pojęcia pochodzą ze zmysłów, że żadnej celowości nie ma w naturze, i t. d.

Kant, jako *racyjnalista*, wykazuje, że całe nasze doświadczenie zmysłowe nie nie znaczy bez wrodzonych pojęć apriorycznych (przestrzeni, czasu, przyczyny i t. p.) zwanych *kategorijami rozumu*, że takich pojęć jak: *jedności*, *wielości*, *możliwości* i t. p. rozum nie może czerpać z doświadczenia, lecz znajduje je gotowe w samym sobie.

Kant, jako *mistyk* nakoniec, dowodzi, że, choć oczywiście przeczy powyżej przytoczonym zasadom wiary, jednakże przyjąć je musimy, ponieważ tego w sposób nieubłagany domaga się *rozum praktyczny*, na poczuciu moralnym

oparty. *Rozum czysty* powiada, że nie może wierzyć, — ale *rozum praktyczny* odpowiada mu na to: „*możesz bo... powinieneś.*”

K a n t nazwał eklektyzm swój *krytycznym*. Nazwa ta o tyle może być właściwą, o ile przyswoił sobie sceptycyzm H u m e'a i o ile krytyka wogóle może polegać na szlifowaniu ostrych kantów radykalizmu; jest zaś niewłaściwą o tyle, o ile polega poprostu na artystycznym ułożeniu bukietu z cudzych kwiatów.

Wiemy już, co mogło nastąpić dalej: żaden sceptyczny i umiarkowany eklektyzm nie mógł zadowolnić umysłów, przywykłych do rozprawiania o wszystkim z całą stanowczością. Pomimo więc, że następcy K a n t a w prostej linii (podobnie jak to było w poprzedniej epoce z następcami D e k a r t a) odmawiają w dalszym ciągu eklektyczną litaniją (K r u g, F r i e s, F i c h t e, S c h e l l i n g, etc..) z jednej i drugiej strony zaczynają się wyosabniać prądy krańcowe: *empiryzm* i *mistycyzm*. Pomiędzy nimi rozwija się dalej prąd *racyjonalistyczny*, który w H e g l u osiąga najwyższy swój rozwój. Zacznijmy od tego ostatniego prądu:

K a n t utrzymywał, że rzeczy samych w sobie poznać nie możemy, i tym uchronił się od bezowocnych wybieżek w pozaświatowe sfery; tymczasem F i c h t e postanowił przebić mur głową.

Wystąpienie F i c h t e g o było opozycją tradycyjnych nałogów — przeciw nowotorskim negacyjom, które K a n t skupił w swój „krytyce czystego rozumu”. F i c h t e m u nie podobala się dwulicowość k a n t o w s k i e g o systemu. Nie chciał przystać na to, ażeby najprzód rujnować tradycją mocą *czystego* rozumu, a potem mocą *praktycznego* kazać ję zmartwychwstawać na pocieszenie strapiionym. Utrzymywał więc, że *rozum praktyczny* jest wszystkim, że on tylko ma prawo głosu, że, jak on każe, tak być musi. Rozum praktyczny jest wszechwładnym panem, chociaż rozkazuje samemu sobie, gdyż na świecie nie ma nic więcej oprócz praktycznego rozumu. To, co istnieje jest nim samym, jest tym, co wola jego w nim samym stworzyła.

Nie ma żadnego bytu zewnętrznego, nie ma żadnych przedmiotów — tylko *jaźń*. *Jaźń* zaś była tylko przechrconym *rozumem praktycznym*, nie można było bowiem zachować nazwy, bo ludzie poznali by się na starzyźnie. Rozum zaś *czysty*, poszedł w'kąt. Uznano go za nieistniejący. Za to *jaźń* burmistrzowała w najlepsze. Jaźń F i c h t e g o stała się czémś wyższym od Pana Boga. Nietylko bowiem stwarzała ale i niszczyła rzeczy stworzone. Na początku była jaźń, a jaźń była u F i c h t e g o, a wszystko było jaźnią. „Wola, mawiał F i c h t e, zna tylko to, co chce, żeby było (sollen), żadnego innego bytu (sein) nie zna. Zdawało mu się, że wszystko to, co jest, jest tylko w nim samym, jego własną myślą, i że to o czym nie wiedział, nie istniało; ponieważ zaś o kantowskiej *rzeczy samej w sobie* nie wiedział, przeto odmówił jój istnienia. Na nieszczęście jednak istniało wiele takich rzeczy, o których F i c h t e nie wiedział, a między innymi *zmysły*, które stracił widocznie. Najwyższy wyraz swego systemu, wypowiada on, najdosadniej w następujących słowach: „Cała nasza wiedza jest tylko obrazem; ja jestem obrazem, rzeczywistość jest tylko snem cudownym (jak dla kogo), snem, który wskazuje istnienie świata, którego nie ma, duchowi, którego nie ma. Jest to marzenie o marzeniu”.

Definicija, — którą w duchu F i c h t e g o przyjąć można, zważywszy na staropolskie przysłowie: *jaki pan, taki kram*.

W ten sposób zrujnowawszy wszechświat i sprowadziwszy go do zera, F i c h t e spoczął na laurach. Napastowany o ateizm, musiał jednakże naciągać swój pogląd do pojęć religijnych, mnożąc tym sposobem szereg sprzeczności i tak już obfity. Następcom jego wypadło prowadzić dzieło dalej. F i c h t e, jakkolwiek wszystko jednoczył w jaźni, sądził jednak, że przy wszelkim myśleniu, jaźń owa rozdawaja się na *przedmiot* i *podmiot*. S c h e l l i n g o w i i tego jeszcze było za wiele, zjednoczył więc przedmiot z podmiotem w *A b s o l u c i e*, w bezwzględnym świadomym sobie bycie. Ów bezwzględny świadomy sobie byt poznajemy, przeciwstawiając mu całą naszą jaźń zapomocą *somnambu-*

licznego patrzenia bez pomocy oczu, czyli przez tak zwane oglądanie rozumowe (intellectuelle Anschauung).

Dosyć jest zatopić się we własnej jaźni, (tylko już nie rozdwojonej), ażeby dojrzeć prawdę bezwzględną. Niepotrzeba do tego, mówi Schelling: „ani dowodów, ani wniosków, a nawet wogóle pojęć”. Tak tedy Schelling obywa się bez pojęć... Postęp, jak widzimy, niepośledni. Fichte nie potrzebował zmysłów, a Schellingowi już i rozum nie potrzebny. Zwykły śmiertelnik byłby niezawodnie w kłopotcie, co dalej robić, co by tu jeszcze nowego wymyśleć, a jednak nie na tym koniec. Po Schellingu przyszedł wielki Hegel.

Widzieliśmy, że Schelling zjednoczył przedmiot i podmiot w absolutcie; to znów nie podobało się Heglowi. Absolut, czyli, jak Hegel go nazywa, *idea bezwzględna* nie jest zlanie podmiotu z przedmiotem, idealności z rzeczywistością, gdyż nie ma żadnej idealności, ani żadnej rzeczywistości, istnieje tylko *idea bezwzględna* w różnym stopniu swego rozwoju. Zewnątrz niej nie ma nic, a wszystko jest w niej, wszystko jest jój przejawem.

Hegel, jak widzimy, znalazł wyraz ogólniejszy od fichtowskiej *jaźni* i dumny był z tego. Nie potrzeba już było rozdawać jaźni i jedną połówką przypatrywać się drugiej, jak chciał Fichte, ani też całą jaźnią zjednoczoną przyglądać się absolutowi, jak chciał Schelling, ponieważ *idea* była właśnie samym absolutem, czyli była wszędzie. Wprawdzie raz była ona u siebie w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, i istniała tylko *dla samej siebie* (logika). Drugi raz mimowolnie wychodziła z siebie i przeciwstawiała się samej sobie (fil. natury), ale natychmiast znowu powracała do siebie i chowała się w sobie (fil. ducha). Cała ta kołowaczna stanowiła zdaniem wielu niesłychany postęp we filozofii. Co do nas, uważając za zbyt czyny wszelki bliższy rozbiór idealnych piruetów, jakie bezwzględna idea w głowie Hegla wyprawiać mogła, oceniamy pracę po jój rezultatach. Ponieważ zadaniem wszelkiej filozofii musi być przedewszystkiem wy-



tłumaczenie tego, co istnieje, zapytamy do jakich ostatecznie rezultatów doszedł H e g e l. Oto jego własne słowa: „*Byt i nicłość są jednym i tym samym; a połączenie bytu i nicłości jest powstawaniem. Powstawanie zaś w skutek tej sprzeczności, jaką w sobie mieści, — wraca do jedności, która znosi zarówno byt i nicłość: zatył wynikiem powstawania jest istnienie*”.

Jeżeli się to komu niejasnym wydaje, to niech sobie przeczyta *bliższe objaśnienie*, jakie podaje T r e n t o w s k i. „Tożsamość bytu i nicstwa, mówi on, *daje się pojąć* następnym sposobem: Jeżeli byt jest wszystkim, wszystkim a wszystkim, czyli *bezw warunkowości* istnienia, to nicstwa nie ma i myśleć nie podobna. Ale (słuchajcie!!!) byt, jako proste twierdzenie *wiedzie do przeczenia*. Nicstwo jest tedy (!) rzeczą konieczną. Dość wątpić o bycie, a *ujrzemy natychmiast* nicłość przed sobą”.

Ponieważ jednak sądzę, że i czytelnik, podobnie jak ja, nie ujrzał innego nicstwa, oprócz *nicstwa sensu* w całym tym ustępie, możemy więc dać za wygraną. Wi-nieniem tylko dodać na pociechę tych, którzyby koniecznie *cały obszar nicstwa* poznać chcieli, że T r e n t o w s k i w „myślini” swój szczegółowo rozbięra kwestyją *nicstwa cielesnego, niecielesnego i zasadniczego, przedświatowego, światowego i pozaświatowego*, a nawet kwestyją nicstwa *boskiego, nieboskiego i niebosko-boskiego* — z czego naturalnie wynikają różne *nieboskie rzeczy*. — Pojęcie nicstwa wydaje mu się tak jasnym, że przy pomocy niego inne objaśnia: tak np. *Jedność* jest u niego „*nicstwem* podciągniętym pod wiedzobłąm ilości i uważanym jako rozpiętość”.

Jeszcze chorobliwiej wyraża się uczeń H e g l a W e r d e r w swojej logice <sup>1)</sup>: „Gdy mówię *nicłość*, tedy więcej wiem, niż gdy mówię *byt*, bo ona *jest* więcej; jest *bytem*

<sup>1)</sup> Logik als Comentar und Ergänzung zu H e g e l s Wissenschaft der Logik 1841. (Tamże str. 120).

*objawiającym się*, jest duchem bytu, jest bytem w bycie i t. d." Tacy to ludzie uczyli drugich logiki!

Do jakiego stopnia obłąkania dochodzili zwolennicy racjonalnego prądu dyjalektycznej filozofii — dowodzi najlepiej przykład Jana Nepomucena Kamińskiego, który pierwszy w r. 1830 — w Haliczanie, wychodzącym naówczas pod redakcją Chłędowskiego, próbował zaszczerpić w naszych umysłach heglowską dyjalektykę, i to jeszcze sparodyjowaną w sposób najkomiczniejszy. A jednak nasi hegliści przyjęli ją z zapalem, i rozprawa jego p. t. *Czy język polski jest filozoficzny?* stała się dla nich bardzo dogodną kopalnią nowych wyrazów <sup>1)</sup>. Włosy na głowie stają przy czytaniu tych bredni i tych językowych łamańców. Zeby nas zaś nie posądzono o przesadę, przytaczamy parę wyjątków: „Przypuśćmy sobie, jakby do nas to *się* (*się* według Kamińskiego jest cechą natury, podczas gdy *ja*, jest cechą człowieka), o którym rozprawiamy, w ten sposób po sobie mówiło: *Ja: Się* jestem: jambro (*jądro*), jestem *troje*, które we mnie *jest*, i może ze mnie iść: *na* przez *dro*, przez *dr* (przez trzy). Gdy idę przez trzy, trę się i drzę! Moje *jamdro* jest drżące, jest dryjadą! Moje iście jest *kon*, idzie *ku*, aby osiągnęło *skon*, i objawiło się *w skut*, *skutkiem*. *Ja się* objawiam siłą, bo we mnie jest siła, bo we mnie trzy (należało dodać: *trzy po trzy*), siłą moją jest *trzy*; kiedy się objawiam, nazywam się *cztery*, czyli miejscem; i wtenczas mam już postać, *po której i pod którą stoję*” i t. d. „Człowiek (mówi w innym miejscu K a m i n s k i) <sup>2)</sup> nim się poznał był *je*; gdy w siebie wszedł, poznał, że jego *je* było *ju* (było już); gdy się rozróżnił, i *od ciała odsadził duchem w duchu*, czyli umie swoim, nazwał swoje *je*: *ja*. Gdy się osądził powiedział, moje *ja, jest*. *Ju, je, ja*, najwyższa idea czyli *wid*

---

<sup>1)</sup> Uwaga p. F. K., tłumacza Hist. Fil. Schweglera.

<sup>2)</sup> Haliczanie. 1830. Tom I str. 78. Obacz i bliższe szczegóły w Wykładzie systematycznym Logiki, profesora Struvego str. 220 i nast.

i wied umu. *Je-st reale i ideale*. Rzeczywistość stoi przez *s, t*, zjedli *je, ja, ju*. Słowo: *jest*, złożone” i t. d. Sapien-ti sat.

Mówiliśmy dotychczas o prądzie racjonalnym, który osiągnął najwyższy swój wyraz w H e g l u, wyso-bniwszy się stopniowo z eklektycznych obsłonek K a n t a i przybierając stanowczo najwyższą krańcową formę *ideali-zmu*, uznającego istnienie samej tylko *idei rozumowej*. Racy-jonalizm, wysnuwając wszystko z samego siebie, wyczerpał się; wszystkie możliwe kombinacje *jaźni z jaźnią* zużyto, źródło, z którego czerpano, wyschło. Zamiast pojęć zosta-ły tylko wyrazy, niemi się też bawiono w sposób, który nam powyżej przytoczony przykład K a m i Ń s k i e g o w naj-jaskrawszej formie przedstawia.

H e g e l był ostatnim wielkim przedstawicielem dy-jalektycznej filozofii, w kierunku czysto racjonalnym.

Posunąć dalej abstrakcją i więcej sił gienijalnych zużyć marnie byłoby już dziś niepodobieństwem. Wspania-ły gmach heglizmu runął pod ciosami krytyki. A jednak był to niewątpliwie najkunsztowniejszy z poematów stariej filozofii! Kosmopolityczny jego urok polegał właśnie na owej kameleonowej wielobarwności. System jak opał mie-nił się i błyszczał rozmaicie, w miarę tego z jakiej przy-glądano mu się strony i jakie światło rzucał nań ten, kto spoglądał. To też zaledwie mistrz skonał (1831) nastąpi-ło zamieszanie; prąd krańcowy zanadto się wyosobnił od innych; ażeby mógł ostać się dłużej na straconej placów-ce. Prądy krańcowe zaczęły się ścierać, wytwarzając epokę eklektyzmu. Uczniowie H e g l a rozpadli się na dwa obo-zy. Gdy jedni, i słusznie, widzieli w nim wyraz najwyższego idealizmu — i na tej zasadzie naciągali jego system do pojęć religijnych, — drudzy, również słusznie, uznali go za najczyst-szy materjalizm; i poczęli kojarzyć heglistowskie formułki z czysto materjalistycznemi poglądami. Już nawet za życia mi-strza zaczęły powstawać wątpliwości; a gdy go raz spytano, kogo też sam uważa za najwierniejszego swego ucznia? — no-wożytny sfinks filozoficzny miał się odezwać w te słowa:

„Jeden tylko R o z e n k r a n z mnie zrozumiał, lecz i ten zrozumiał mnie fałszywie”. Odpowiedź godna zaiste wielkiego dyjalektyka; przypomina ona jego metodę, wedle której każde twierdzenie miało być zarazem przeczeniem. Zasada, którą można usprawiedliwić, ale która w najlepszym razie prowadzi tam skąd się wyszło.

Tak tedy wielki H e g e l zakończył dynastyją frazeologów. Po chwili zapалу nastąpiła dla idealnej filozofii chwila apatyi. Nikt nie podjął upuszczonego berła wszechwiedzy. Przeżuwano jeszcze czas jakiś ideę bezwzględną i jej trychotomiczne formułki, latano system szmatami teologicznych poprawek, lub też obdziérano go z piórek frazeologii, ale żaden umysł dzielniejszy, oryginalniejszy nie poczuł w sobie chętki do wyosobnienia na nowo czystego idealizmu, który téż zwolna, rozplywał się we mgle eklektyzmu, jak senne marzenie. Współcześnie z rozwojem racjonalnego prądu — siła przeciwstawności powołała do życia dwa inne: *empiryczny* i *mistyczny*.

Głównym przedstawicielem mistycyzmu w epoce od K a n t a do H e g l a był J a c o b i. Krytycyzm Kanta, na sceptycyzmie H u m e'a oparty, mocą czystego rozumu zniszczył wszelki dogmatyzm. Postępowanie takie musiało wywołać reakcją wiary. J a c o b i nie przeczył, że prawdy te nie dadzą się dowieść, ale właśnie w téj niemożności dowiedzenia upatrywał istotę samych zagadnień. Gdy inni, wyzywali Boga na rozumy, on wyzwał na serce. W uczuciu, w wierze, szukał téj pewności, jakiej K a n t nie mógł odnaleść w rozumie, gdyż prawdy, których szukał przechodziły jego granice. Zdaniem J a c o b i e g o Bóg, którego by można dowieść, nie byłby żadnym Bogiem, albowiem dowód musi być wyższym nad to, czego dowodzi. Jeżeliby trzeba było dowodzić istnienia Boga, to należałoby Go wywieść z powodu, któryby istniał przed Bogiem i był wyższym od Niego. Stąd to pochodzi zdanie J a c o b i e g o: że „w interesie wiedzy leży, ażeby Boga nie było”. Ostateczne jego wnioski doprowadziły go do stanowczego oświadczenia, że filozofija, opierająca się na rozumie, może być tylko i wyłącznie

materyjalistyczną. „Czemu materyjalista zaprzecza, tego nie podobna ściśle filozoficznie dowieść; czego zaś dowodzi, tego niepodobna ściśle filozoficznie odrzucić”.

Ale z takim człowiekiem należy zerwać, szuka on prawd wyższych, tam, gdzie ich znaleźć nie może, szuka ich tą drogą, która tylko od nich odwodzi. „Nie rozumem lecz sercem ludzie drogi Twe wysledzą,” powiedziałby J a c o b i, nicując słowa M i c k i e w i c z a. Chcąc dojść do uznania pojedynczych prawd, trzeba odczuć jedną, z której wszystkie pochodzą; trzeba odczuć Boga, bez rozumowania, bez dowodów, lecz sercem całym. Zmysłowość i nadzmysłowość możemy poznać gruntownie tylko przez wiarę, przez wewnętrzny *przymus uczucia*, przez *objawienie*.

Ów *wewnętrzny przymus uczucia*, bardzo wprawdzie przypomina kantowski *kategoryczny imperativ*; — zawsze jednak jest to już znaczny odskok ku *mistycyzmowi*. Prąd mistyczny wyosabnia się coraz bardziej. J a c o b i uznawał całą odrębność tych dwu kierunków ludzkiej myśli: „Jako *poganin* pod względem rozumu, mówił on, a *chrześcijanin* pod względem uczucia, płynę między dwiema wodami, które połączyć się nie chcą.” — A w innym miejscu mówi: „Mam światło w sercu moim, lecz gdy je chcę przenieść do rozumu, gaśnie.”

Tak więc i drugi kierunek myśli ludzkiej dosięgnął swego zenitu.

Rozbierzmy teraz prąd trzeci: *empiryczny*. O ile prąd mistyczny pokantowski, był niejako echem podekartowskiego mistycyzmu (M a l e b r a n c h e) i łączył się nicią tradycyi z B ö h m e m, o tyle *empiryczny* prąd pokantowski był echem *empiryzmu* dekartowskiej epoki i łączył się nicią tradycyi z B a k o n e m. Zauważyliśmy już, mówiąc o B a k o n i e, że prawo przeciwstawności przygotowywało dla filozofii niebezpiecznego *wroga*. Wrogiem tym były nauki przyrodnicze. Rozwój ich, wzrastający niemal z dniem każdym, musiał prędzej czy później potrać o prąd czystej myśli, oderwany od niego jeszcze w najdawniejszej historycznej epoce. Ze wspólnego płynąc źródła (T a l e s) prądy

te rozszczepiły się zbliżając się jednak niekiedy. Pierwsze takie zbliżenie miało miejsce w *A r y s t o t e l e s i e*, a drugie w *B a k o n i e*; ale ani jedno, ani drugie nie mogło wywołać *zjednoczenia*. Dla czego? Przyczyna była bardzo jasna. Za *A r y s t o t e l e s a* nauki przyrodnicze stały zbyt nisko, ażeby zjednoczenie ich z tak wygórowanym polotem myśli, jaki owe czasy cechował, mogło przyjść do skutku. Nauka nie mogła się podnieść do filozofii, a filozofia nie chciała się zniżyć do nauki. Za *B a k o n a* warunki były lepsze. Nauki przyrodnicze postąpiły już nieco — ale na nieszczęście *B a k o n* nie znał dokładnie nawet współczesnej mu wiedzy przyrodniczej, jak to wykazał *L i e b i g*; — a z drugiej strony — cóż można było zrobić z ówczesnej scholastycznej filozofii? *B a k o n* mógł tylko wywołać jój upadek, ale nie mógł jój odrodzić; jakże bowiem mógł odrodzić filozofiją empiryk, który nie wiedział nic o badaniach i odkryciach współczesnych naturalistów, który zaprzeczał biegowi ziemi około słońca, potępiał *G a l i l e u s z a*, *K e p l e r a* i *H a r v e y' a*? przytym *B a k o n*, jak to już wyżej wspomniałem, potępiał matematykę i nie przeczuwał wcale potężnego jój wpływu na nauki doświadczalne. Nie możemy się więc dziwić, że głos jego pozostał prawdziwie głosem wołającego na puszczy. Ale idea zjednoczenia filozofii z empiryją nie zamarła. Nauki przyrodnicze olbrzymim krokiem posuwały się naprzód i nie pozostawały bez wpływu na znakomitszych filozofów, choć ci wszelkimi siłami starali się odgrodzić od nauki, mającej ze zmysłami do czynienia. Wpływ ten widoczniejszym jest w *K a n c i e*, aniżeli w *D e k a r c i e*, choć żaden z nich nie przyznaje się do tego. Prąd empiryczny, jaki w rozbieraną przez nas epocę wywinał się z kantowskiego dualizmu (pozwalam sobie nadać tę nazwę jego dwulicowemu pojęciu rozumu) — miał odegrać w historii filozofii rolę ważniejszą od wszystkich innych. Pierwszym, który pojął sprawę zjednoczenia, lecz jój również przeprowadzić nie umiał, był *H e r b a r t* (1776 — 1841). Podobnie jak *B a k o n*, przeciwstawia się on całej dotychczasowej filozofii, choć mimowolnie pozostaje

pod przeważnym jęj wpływem. Wszystkie dotychczasowe usiłowania uważa za chybione i ostro napada na komentatorów K a n t a, rozwijających dalej racjonalistyczną metodę. Całą filozofiją S c h e l l i n g a uważa za chorobliwe majaczenie bez żadnej umiejętnej podstawy. Punktem wyjścia dla wszelkiej filozofii jest według niego doświadczenie. Wszystkie zadania filozofii winny się odnosić do rzeczywistości, do danych faktycznych (das Gegebene) gdyż nie mamy żadnych innych środków do sprawdzenia naszych twierdzeń, do ustalenia pewności danej tezy. Myślenie nie może kierować doświadczeniem, lecz powinno mu się poddać. Doświadczenie zatym jest jedyną podstawą filozofii. Co przechodzi zakres doświadczenia, nie może być przedmiotem filozofii, — gdyż nie ma wogóle wiedzy, przechodzącej zakres doświadczenia. Przyjąwszy tedy doświadczenie za podstawę (B a k o n) filozofija powinna zacząć od wątpienia (D e k a r t). Wątpić należy nie tylko o tym, czy rzeczy przedstawiają się nam takimi, jakimi są (H u m e), ale nawet i o tym czy istnieje coś więcej, oprócz tego, co widzimy (K a n t). Takie wątpienie prowadzi nas do wykrycia w naszych pojęciach doświadczalnych, pewnych niezgodności, nieodpowiedności (Ungereimtheiten), które potrzeba usunąć. Usunąć je można tylko drogą szczegółowego rozbioru. Takim właśnie jest zadanie filozoficznej spekulacji, głównie zaś polega ona na rozwiązaniu kwestyi istoty materji, przemiany zjawisk, i jaźni.

Odpowiadając na pierwsze pytanie, H e r b a r t — określa rzecz ukrywającą się poza jęj własnościami, jako *substancyjną*. Substancycja zaś jest zbiorem odrębnych, ale niezmiennych realnostek. Jak widzimy więc, choć się wyrzekął wszelkiej nadzmysłowości, przeszedł jednak granice doświadczenia, ulegając nałogom metafizycznym.

A oto odpowiedź na drugie pytanie:

Owe realnostki czyli monady, tylko nieobdarzone władzą wyobrażania, jak u L e i b n i t z a są różne, ale niezmiennie, zatym rzecz sama w sobie nie może ulegać żadnym zmianom, żadnemu stawaniu się, żadnym objawom życia. Prze-

miana zjawisk jest tylko pozornym, względnym objawem. Podobnie jak kolor szary obok czarnego wydaje się białym, a obok białego — czarnym, tak téż różne zetknięcia monad wydają różne objawy pozorne, choć żadna z nich w gruncie rzeczy nie zmienia się.

Nareszcie co do jaźni, to ta jest także *realnością*, obdarzoną władzą wyobrażania. Jaźń, będąca samą duszą, jest pomimo to jako monada niezmienną, niezłożoną, wieczną. Jeżeli nam się zdaje, że w duszy naszej zachodzą pewne zmiany, to jest to tylko złudzenie, wynikające z sąsiedztwa innych monad, podobnie jak to ma miejsce przy porównywaniu koloru szarego z białym i czarnym.

Powyższe cytaty wystarczą do przekonania czytelnika, że H e r b a r t pomimo swego, bardzo zresztą podejrzanego empiryzmu, pomimo gruntownej znajomości matematyki, którą nawet do psychologii pierwszy zastosował, zanadto był przesiąknięty *monadami*, *jaźniami* i t. p. *umiltami*, ażeby mógł dokonać reformy. Musimy jednakże dodać że on to był pierwszym z filozofów, który potępił panujący podówczas we filozofii zwyczaj naciągania wszystkich jej części do jednej zasady, i pomimo, że sam nie wiele lepiej postępował, wyosobnił jednakże logikę, estetykę i metafizykę, jako odrębne gałęzie filozofii. Jeśli dodamy do tego, że już Wolff, komentator L e i b n i t z a, wyosobnił spomiędzy innych działów filozofii psychologią, dzieląc ją na empiryczną i racjonalną — a H e r b a r t całą filozofiją dzieli na teoretyczną i praktyczną, to będziemy mieli w tych faktach interesujące wskazówki, a zarazem zaczątki przyszłego *podziału pracy* we filozofii.

Wyższe rozwinięcie osiągnął empiryzm w pismach znakomitego matematyka i filozofa: J a n a - Ś n i a d e c k i e g o (1756 — 1830) znanego przeciwnika K a n t a. Ś n i a d e c k i stanowi przejście od H e r b a r t a do C o m t e ' a W dwu rozprawach *o filozofii* (1819 — 1820) odsądza on K a n t a od wszelkiej niemal zasługi, nazywając jego filozofiją *metafizycznym mistycyzmem*, „któ-



remu nie godzi się nadawać poważnego nazwiska filozofii“<sup>1)</sup>.

Ś n i a d e c k i obznajmiony w Anglii z psychologią *szkoły szkockiej*, rozwinął jej zasady całkiem jednak samodzielnie w dziele p. t. „*Filozofija umysłu ludzkiego, czyli rozważny wywód sił i działań umysłowych* (1821).“ „Piękne to zaiste i dostojne zatrudnienie, mówi Ś n i a d e c k i w przedmowie do tego dzieła, *po długiej i pracowitej podróży w nabywaniu nauk*, zastanowić się i wejrzyć w samego siebie, rozważyć umysł ludzki, jako twórcę wszystkich nauk i umiejętności; poznać jego siły, drogi, sposoby i działania w dochodzeniu i nabywaniu tylu bogactw i zdobyczy; *widzieć w masie tylu prawd, wiadomości i myśli, ich początek, wzrost, stopień mocy i dojrzałości, ich związki i pokrewieństwo*, ażeby się podnieść do ogólnego i rozległego widoku dzieł umysłowych, który stanowi filozofiją myślenia i *poznawania, opartą na zasadach konstytucyi ludzkiej i zawierającą w swym łonie filozofiją każdej prawie nauki*. Z jej przystosowania do spraw człowieka i towarzystwa, rodzi się druga jeszcze ważniejsza, t. j. *filozofija życia*, osadzona na prawidłach rozumu i sprawiedliwości. Szkoda! że tak wysoki i czeigodny zawód hańbiły i zarażały od wieków albo próżność, albo wielkie o sobie rozumienie, albo nieodłączna rozpacz: z czego się wylęgły rozmaite dziwactwa i urojenia, niedorzeczne hipotezy i domysły. Człowiek w rozwadze swego umysłu poznawał nie to, co jest, ale to, co mu się widzi: i albo się wstydził przyznać do swjej nieudolności, i chciał wszystko tłumaczyć; albo zabrnawszy w trudności, zwątpił o wszystkim. Ten jest początek i charakter wszystkich prawie sekt filozoficznych.“ Ś n i a d e c k i sam wskazuje w przedmowie dwie główne poprawki, jakie wprowadził do szkoły Szkockiej. 1-e zupełne usunięcie dowodzenia prawd oczywistych — jak np. bytu ciała i t. p. i 2-e wywód prawd ogólniejszych, czyli, jak się wyraża, wyrobków wyższych sił duszy nie z żadnej pojedynczej zasady, nie z żadnej *myśli pos-*

<sup>1)</sup>. Pisma rozmaite. 1822 T. IV. str. 43.

*politej i prostackiej, lecz z nauk i umiejętności.* „Myśl tę wypowiedziada bez żadnej pretensyi nowatorstwa, dodając że „w szesnastym jszcze wieku powiedzial B a k o n, iż filozofija nie może ani powstać, ani rosnać, tylko przy wzroście i postępku nauk fizycznych.“

Oto główne tezy, które Ś n i a d e c k i rozwija: „Tak w świecie materyjalnym, jak i w świecie umysłowym, *jedynym zatrudnieniem i nauką są fenomeny.* Wszystkie usiłowania nasze w poznawaniu siebie i rzeczy, dążyć do tego powinny, *aby od dobrze pojętych i pewnych faktów, czyli fenomenów szczególnych, przyjsć do poznania fenomenów ogólnych, z których tamte wypadają.* Wrażenia zmysłowe, odebrane od rzeczy świata materyjalnego, budzą najpierw w człowieku uspiione władze duszy i wprawiają je w czynność, a będąc początkiem wszystkich działań umysłu, są razem początkiem wszystkich naszych pojęć i myśli.“ „Pierwsze, najodleglejsze przyczyny rzeczy są dla nas do docieczenia niepodobne.“ „W rzeczach np. fizycznych ostatnie pytanie: *co jest materyja?* t. j. jakie jój przyrodzenie niezawisłe od naszych wrażeń zmysłowych? w rzeczach znowu umysłowych, np. *co to jest dusza?* co uczucie, jako pierwsze jój działanie? jakto wrażenia zmysłowe działać mogą na istotę niematerjalną i obudzać jój władze?—są to pytania, na które *nigdy* nie możemy odpowiedzieć; dla tego mamy to za niewątpliwą prawdę, że *pierwsze i najodleglejsze przyczyny rzeczy są dla nas do docieczenia niepodobne.* Są to ostateczne punkty sił ludzkich i filozoficznych badań: między niemi a pierwszymi wrażeniami zmysłów leży świat prawdziwych odkryć i wynalazków; leży niezmierne pole do popisu dla wszystkich zdolności i talentów człowieka. Za temi zaś ostatecznemi punktami, ustają wszystkie porównania i stosunki, a zatym drogi i sposoby wywierania naszych sił. Jestto odmęt i przepaść, gdzie człowiek w zamieszaniu durzeje i ślepnie, wpada w marzenia w błędy i dziecinności. Stądto jeszcze pochodzi, że w podobnych badaniach im bardziej subtylizujemy w myślach i słowach, tym się bardziej pojęcia nasze ćmia i mie-

szają; aż wreszcie wpadamy w szperania, i nam samym, i nikomu niezrozumiałe. I tu właśnie powiedzieć można *abyssus abyssum invocat*. W téjto krainie nieudolności ludzkiej wylęgly się owe sekty metafizyczne, nadto wiele o siłach umysłowych trzymające, a prawdziwej filozofii przeciwnie; *które chcąc wszystko wytłumaczyć, wszystko zrobiły ciemne i niepojęte*. I aby tego uniknąć i nie przestąpić granicy pojętności ludzkiej, trzebaby w każdym rodzaju dociekania wiedzieć: co jest zgodne lub niezgodne (nie dostępne dla) z konstytucją ludzką? Na rozwiązanie tego pytania najpotrzebniejszą jest pomocą *staranne poznanie i głęboka rozwaga sił umysłowych; śledzenie wszystkich dróg, środków i sposobów użytych w naukach* i w każdym rodzaju dociekania; abyśmy się mogli dowiedzieć o tym, co możemy umieć: i o tym, czego nie jesteśmy zdolni poznać.“

Ileż sił potężnych zyskałaby prawdziwa filozofija, gdyby filozofowie nasi, zamiast suszyć głowę nad przeróżnemi umiđłami, posłuchali byli tych wiekopomnych rad *Ś n i a d e c k i e g o*. Wielki nasz myśliciel, którego dotychczas nie umiano ocenić <sup>1)</sup> przewyższył jednak *C o m t e'a* w jednym bardzo ważnym punkcie.

Podczas bowiem, gdy *C o m t e*, jak to zobaczymy następnie, w opozycyi swój przeciw metafizyce dał się u-

---

<sup>1)</sup> Prof. *S t r u v e*, wykazując niektóre błędy *Ś n i a d e c k i e g o*, nie wspomina nawet o jego zasadzie oparcia filozofii na naukach szczegółowych, a p. *F. K.* w dodatku do *Hist. Filozofii S c h w e g l e r a*, również pominąwszy owę najważniejszą naszym zdaniem stronę „filozofii umysłu“ *Ś n i a d e c k i e g o*, dodaje: „Umiejętna wartość tego dziełka jest bardzo skromna, gdyż wywód ów nie opiera się na żadnej zasadzie, wzięty jest gotowo z obserwacyi.“ Opięranie się na jakiejś szczegółowej zasadzie mogłoby tu znaczyć tylko wysnuwanie systemu z jakiejś pojedynczej idei, a w takim razie zarzut p. *F. K.* dowodzi tylko, że *Ś n i a d e c k i* umiał się otrząsnąć z metafizycznych nałogów, i że z chwałą dla siebie oparł filozofiją umysłu na niezachwianej podstawie *o b s e r w a c y i*.

nieść niechęci przeciw wszelkim czysto-psychologicznym badaniom, i tym sposobem filozofiją swoją pozbawił właśnie jedynej racjonalnej podstawy, — Ś n i a d e c k i przeciwnie w rozważaniu praw umysłu ludzkiego, w psychologii, widzi jedyny punkt wyjścia dla wszelkiej filozofii, i na nim się opiera.

Ostateczne wnioski, do jakich J a n Ś n i a d e c k i dochodzi streszcza w następujących słowach: „1-e, do wzrostu prawdziwej umysłu ludzkiego filozofii, istotnie jest potrzebna dobrze wyłożona filozofija każdej nauki (*sic*), czyli *widok ogólny i porządkny zasad, początków, pomocy, przestróg i prawideł, które spotyka umysł ludzki w pilnie rozważonym każdej nauki przedmiocie. Żądaćby więc należało po gruntownych pisarzach ksiąg, aby kończyli wykład swojej nauki, przez krótką i zwięzłą jej filozofiją. Z takich to dopiero szczegółowych każdej nauki widoków, wyciągnąć można widok powszechny ludzkiego umysłu, objaśnić wiele tajemnic w myśleniu, zebrać posilki i przeszkody; widzieć przemianę prawideł powszechnych w stosowaniu ich do rozmaitych rodzajów poznawania. I filozofija natenczas nie byłaby tym proteuszem, który się przebięra w rozmaite znikome postaci, przechodząc przez rozmaite głowy; zgoła, byłaby nauką stałą i powszechną ludzkiego umysłu; nie popisem sekty, nie pomysleniem albo marzeniem indywidualnym.“*

„2-ie. Że filozofija nie jest przysposobieniem ani wstępem, *ale jest wypadkiem dobrze pojętych i ogarnionych wiadomości i nauk*: na niej kończyć się powinna instrukcyja ludzi, nie zaś od niej się zaczynać. Ludzi należy prowadzić przekonaniem nie uprzedzeniem: nie można zaś mieć przekonania w tym, czego kto nie pojął, nie rozważył i nie wyrozumował. *Wyssane dopiero z każdej nauki wiadomości, zbogacają pamięć. ćwiczą siły duszy i prowadzą do filozoficznego widoku tak robót umysłowych, jak nabytej przez nie nauki.* I tak filozoficzny widok każdej nauki, nabywa się i pojmuje, tylko po jej przebieżeniu i zakończeniu; *tak ze zbioru tych wszystkich widoków powstający widok powszechny poznawań ludzkich, czyli obejrzenie wszystkich robót i fenom-*

*menów umysłowych, stanowiące przedmiot filozofii, ani się złożyć ani ogarnąć nie da, tylko po dobrze już objętych i rozważonych naukach.* Umysł ludzki, przeprowadzony przez różnego rodzaju wiadomości, nabywa rozmaitego, o każdej rzeczy właściwego sposobu śledzenia, rozważania, i wiązania myśli; a stąd rozleglejszego widoku rzeczy, na którym zależy rzetelne doskonalenie rozumu, jako najważniejszej władzy, nad wszystkim panować mającej. *Powstająca z tych rozmaitych widoków filozofija, nie jest przysionkiem nauki, ale jest przybytkiem do uwieńczenia naszych prac, mozolów i pomyśleń w ich nabyciu.* Nie powinno być jój zamiarem uprzedzać nas, jak się mamy uczyć, bo to każda porządna nauka w swoim obrębie i skazywać powinna i skazuje; ale jak mamy użyć nabytej nauki w sądzeniu o rzeczach w przedsięwzięciach i sprawach życia, albo w rozleglejszym i dokładniejszym zgłębieniu szczególnej jakiejś nauki, której się w powołaniu literackim poświęcamy. *Ponieważ wszystko dzieje się nawspak wyłożonym tu myślom, nie dziw, że nieporządnie dawana nauka filozofii, więcej dotąd zaszkodziła, niż pomogła umysłowi ludzkiemu, jak tego łatwo dowieść przykładami.*“

Powyższe ustępy upoważniają nas do twierdzenia, że Ś n i a d e c k i J a n pierwszy wygłosił zasadnicze pojęcia *o stosunku filozofii do nauk szczegółowych*, służące za podstawę późniejszej *filozofii pozytywnej*. Jakkolwiek poglądy jego mówią same za siebie i z niezwykłą jasnością wyrażają płodne w następstwa prawdy, — niepodobna jednakże nie zauważyć, że *empiryzm Ś n i a d e c k i e g o*, w jednym mianowicie punkcie posiada słabą swą stronę. Zdania jego „że jedynym zatrudnieniem i nauką człowieka są *fenomeny*“ i „że my możemy tylko z *fenomenów szczegółowych*, dochodzić do poznania *fenomenów ogólnych*“ — przedstawiają niedokładność, którą należy usunąć. Bardzo słusznie prof. S t r u v e w Logice swój zwraca uwagę, że „*Fenomen* jest zawsze czymś *szczegółowym*, jednostkowym, jest objawem jakiejś treści ogólnej *w pojedynczym zjawisku*, w pewnej dotykanej i oznaczonej formie, a zatym żadnych

*fenomenów ogólnych* nie ma. *Fenomeny ogólne*, o których Ś n i a d e c k i mówi, i przy pomocy których wypowiada zdanie, że *jedyną* nauką człowieka są *fenomeny*, spostrzegane przez zmysły, nie są w gruncie rzeczy niczym innym, tylko *pojęciami ogólnymi*, wytworzonymi przez rozum. A jeżeli takie *pojęcia ogólne* pod nazwą *fenomenów ogólnych*, wprowadzimy w zakres *fenomenów*, to naturalnie łatwo być *empirykiem*, i całą wiedzę ludzką opierać niby na samym zmysłowym doświadczeniu, na *owych fenomenach*<sup>1)</sup>.

W kilka lat po Ś n i a d e c k i m, choć niezależnie od niego, też same myśli rozwinął, a co ważniejsza urzeczywistnił inny gienijalny myśliciel, również matematyk, *August Comte*, (1798—1857), twórca *pozytywizmu*. Podobnie jak B a k o n, H e r b a r t i Ś n i a d e c k i — C o m t e przeciwstawia się całej dotychczasowej filozofii. Lecz, jeśli B a k o n, nie znając nauk przyrodniczych, a pogardzając matematyką, nie mógł dopełnić zjednoczenia filozofii z empiryją — jeśli nie mógł tego uczynić H e r b a r t, przesiąknięty leibnicowską i kantowską metafizyką, jeśli nareszcie Ś n i a d e c k i, pomimo swój biegłości w matematyce i naukach przyrodniczych zdołał tylko pierwsze rzucić myśli — to C o m t e niewątpliwie, przypadające nań zadanie spełnił, i położył trwałe podstawy dla przyszłej budowy. Opierając się na krytycyzmie H u m e'a i K a n t a, przyjmuje on stanowczo zasadę warunkowości naszej wiedzy, — podobnie jak Ś n i a d e c k i odrzuca wszelkie badania *pierwotnej przyczyny i ostatecznych celów* wszech rzeczy; podobnie jak on, domaga się zgodności naszych myśli z podmiotowym bytem (*unité objective*); i wreszcie zgodnie z naszym reformatorem filozofii, cały jój rozwój opiera na naukach specjalnych, wspomaganych przez matematykę. Wszelkie naturalnie *idee wrodzone* uważa również za dzieło empiryi, odrzuca wszelki subiektywizm, wszelką intuicyjną i mistyczną dowolność.

<sup>1)</sup> Wykład systematyczny logiki Warszawa 1868. str. 189.

Wystąpienie Comte'a we Francyi wzbudziło niezwykły ruch na polu myśli, ale wzbudzenie to przychodziło bardzo powolnie. Panowała tam już oddawna prawdziwa posucha filozoficzna. Po gromonośnej reakcyi radykalistów XVIII wieku, będącej krańcową odroślą dekartowskiego dualizmu, przestano walczyć o wielkie idee rewolucyi; umysły zażywały błogiego spokoju, zatopiwszy wzrok badawczy w dziejach przeszłości, — i poprzestając na mdłych potrawach eklektyzmu.

Ówczesna spirytualistyczna filozofija, przedstawiana przez Royer'a Collarda, Cousin'a i Jouffroy'a, nosi na sobie co do treści cechę starożytnictwa, co do formy, gładkiego deklamatorstwa. Odgrzewano słowa i półsłówka Platona, Dekarta, Leibniza, zaprawiając je tylko literackim sosem wymowy i lukrem akademickiej powagi. Wyczerpawszy cały arsenał przeszłości poczęto odwoływać się do *powszechnego uznania ludzkości*; — ale dla filozofii, o której mowa, było to poprostu podpisaniem własnej abdykacyi. Tymczasem (przygotowywała się nowa walka, i to może więcej stanowcza, niż wszystkie poprzednie, bo jedna ze stron wojujących miała w niej przyjąć za broń — *oczywistość*).

Gdy Hegel dogorywał (1831), Comte wydawał swe dzieło (1830—1842). Przy braku poparcia ze strony ogółu „*Kurs filozofii pozytywnej*“ wychodził całe 12 lat i to tylko dzięki staraniom kilku najbliższych przyjaciół filozofa. Pomimo, że na wykłady jego, poprzednio jeszcze rozpoczęte, uczęszczało kilku znakomitych współczesnych uczonych (jak: Humboldt, Blainville, Broussais i Fourier) ogół ich jednak zachowywał się stale nieprzyjaźnie, i dzieło reformatora filozofii długi czas pozostawało zapomnianym. Zaszczyt podniesienia sztandaru reformy przypadł Anglii. Comte wywołał Mill'a w Anglii, tak, jak niegdyś Locke stworzył Condillaca we Francyi. Nikt nie jest prorokiem w swoim kraju. Ziaro reformy nie mogło jednak paść na grunt przyjaźniejszy. W ojczyźnie sensualizmu i konserwatyzmu, pozytywizm

znalazł się jakby u siebie; chwila stanowczego odrodzenia zbliżała się. Czas było przerwać błędne pasmo systemów „których nawet najbliżsi dobrze zrozumieć nie mogli“. Comte, wykazując bezowocność dyalektycznej abstrakcji, stawiając wyraźną, nieraz może zbyt arbitralnie narzucaną granicę, pomiędzy światem zjawisk, dających się poznać — a całym obszarem niedościgłych dla umysłu ludzkiego zagadnień, któremi jednak doówczesna filozofija niemal wyłącznie się zajmowała, uchylając wszelkie znaczenie powagi i dowolności, zwracając myśl ludzką ku zjawiskom rzeczywistego świata, wyganiając ze świątyni wiedzy całe tłumy metafizycznych widziadeł — Comte, mówił, oddał ludzkości przysługę, nieobliczoną w następstwach. Ale, jak to zwykle bywa, zrazu przyjęto ją obojętnie, niechętnie nawet. Dogmatyczny eklektyzm, wprowadzony przez Cousin'a do szkół, okazał się bardzo wygodnym dla społeczeństwa wstrząśniętego tak silnie wypadkami ostatniej rewolucyi. Eklektyzm ów był niejako filozofiją urzędową, *filozofiją porządku* — pozytywizm zaś groził reformą. Nie wyglądał wprawdzie na czerwone widmo rewolucyi, ani też nie występował zaczepnie ogniem i mieczem, jak to zwykł był czynić materjalizm — ale bądź co bądź, nie chciano się dać rozbudzić z błogiej drzémki duchowój — zwłaszcza, że szorstkie słowa filozofa, wywiedzionego w matematycznej szkole zimnej rozważgi nie przypadają francuzom do smaku.

W Anglii filozofija nie potrzebowała przeradzać się z gruntu, ażeby wejść na drogę, jaką jój pozytywizm wskazywał. *Szkola szkocka*, głęboko psychologiczna w zasadzie, jakkolwiek w rozwinięciu nosiła jeszcze ślady błędnych metafizycznych nawyknień przygotowała cały szereg znakomych myślicieli, którym dla dokonania reformy brakowało tylko zewnętrznej pobudki. Nachylanie się filozofii ku empiryi, rozpoczęte tu jeszcze za czasów Locke'a i Hume'a, znalazło gorliwych promotorów w Hartley'u, Priestley'u, Erazmie Darwinie, Tomaszu Brownie i Jamesie Millu, którzy w powolnym, ale nie-



przerwanym postępie posuwali rydwan filozofii ku podwojom pozytywnej reformy.

Przywódca filozofii szkockiej *Tomasz Reid* (1735—1803), który był tym dla Anglii, czym *Kant* dla Niemiec, jakkolwiek wystąpił przeciw sensualizmowi *Lock'a* i sceptycyzmowi *Hume'a*, ale, wprowadzając do filozofii stanowczo teorią ograniczoności naszej wiedzy, wykazując podobnie jak *Kant*, że tylko stosunki zjawisk oceniać jesteśmy w stanie, tym samym nie mało się przyczynił do utorowania drogi pozytywizmowi, który w gruncie rzeczy na tej właśnie zasadzie spoczywał. I chociaż później *Tomasz Brown* wystąpił przeciw *Reidowi*, *Hamilton* przeciw *Brownowi*, a *J. St. Mill* przeciw *Hamiltonowi*, niemniej jednak zasadnicza myśl ograniczoności i warunkowości wiedzy ludzkiej przetrwała wszystkie te walki, dając pozytywizmowi najważniejszy punkt oparcia.

Po wystąpieniu *Mill'a*, — we Francyi filozofija poczęła się budzić z dogmatycznej apatyi. Prace *Emila Littré'go*, najznakomitszego z uczniów *Comte'a*, rozbudziły zajęcie ogółu; popularność twórcy pozytywizmu wzrastała z dniem każdym, i dziś pozytywizm posiada we Francyi kilku znakomitych przedstawicieli, między którymi pierwsze miejsce zajmują: fizyjolog i filolog *E. Littré* psycholog i estetyk *H. Taine*. Zupełnie inaczej proces reformy przejawiał się w Niemczech. Jeśli w Anglii, jak wspomnieliśmy, pozytywizm nie potrzebował z gruntu rujnować ówczesnej filozofii — jeśli we Francyi reakcja przeciw niedołącznemu dogmatyzmowi *Cousinowskiéj* filozofii, obyła się bez wielkich walk i wstrząśnień, trafiając na grunt, również przez empiryczną psychologiją przygotowany, — to przeciwnie w Niemczech, gdzie heglizm skupił w sobie niejako całą siłę i potęgę wszystkich idealistycznych systemów przeszłości — tam mówię — mocą *przeciwstawności*, którą zauważyliśmy w historii filozofii, walka musiała być sroższą i środki gwałtowniejsze. Na-przeciw heglizmu, wystąpił materjalizm. *Feuerbach*

a następnie Molleschott, Vogt i Büchner oddali starym dyjalektycznym systemom ostatnią posługę. Ale chwila spokojnego rozwoju jeszcze dla niemieckiej filozofii nie nadeszła. Wstrząśnienie wywołane walką krańcowych systemów, nie pozwoliło dotychczas ustalić się prawidłowemu, spokojnemu prądowi postępu, który nieznaną krańcowych obłądów, w jednym tylko *pozytywizmie* znaleźć może prawdziwy swój wyraz. Do chwili obecnej w całej literaturze niemieckiej nie ma ani jednej książki oryginalnej, streszczającej i głoszącej zasady pozytywizmu. Książka taka, jeśli mamy prawo wnosić na podstawie analogij, jakich dostarczają dzieje, wkrótce ukazać się musi, — i niezawodnie zasady filozofii, przejawiającej się w czynie u wszystkich niemal znakomitszych myślicieli współczesnych Niemiec, zdobędą sobie w świadomości ogółu jasne, i stanowcze, a konsekwentne w następstwach przeświadczenie o ich dziejowym posłannictwie.

Po tych pobieżnych uwagach, dotyczących otoczenia, w jakim się znalazł pozytywizm, możemy przystąpić do bliższego rozbioru nauki Comte'a. *Kurs filozofii pozytywnej* z wielu względów był oryginalnym i odrębnym od wszystkich doówczesnych dzieł filozoficznych. Zauważmy przedewszystkim, że pomimo swój obszerności, (składał się bowiem z 6-ciu grubych tomów), nie zawierał ani logiki, ani estetyki, ani etyki, ani metafizyki lub teodycei. Natomiast w pierwszym tomie znalazły się liczne formuły matematyczne, które spotykano zazwyczaj tylko w dziełach traktujących o rachunku różniczkowym lub algebrze wyższej; nie zaś o *filozofii*. Pierwszy ów tom obejmował uwagi wstępne i *filozofiją matematyki* (1830); drugi: *filozofiją astronomii i fizyki* (1835); trzeci: *filozofiją chemii i biologii* (1838); czwarty: część pierwszą filozofii społecznej, czyli *socyjologii* (1839); piąty: dalszy jój ciąg, a właściwie filozofiją historii (1841); wreszcie szósty i ostatni tom objął dokończenie socyjologii i rzut oka na całość dzieła (1842).

Nie mówiąc już o samym nastroju całej pracy, z której wszelkie transcendentálne badania wykluczone zostały, znajdujemy w nim trzy całkiem nowe pomysły: *prawo trzech stanów, klasyfikację nauk i socjologiją*, opartą na stałości praw, rządzących ludzkością.

W przedmiocie pierwszego pomysłu, sam C o m t e mówi, co następuje:

„Badając całkowity rozwój rozumu ludzkiego, w różnych sferach jego działalności od najpierwszych i najprostszych usiłowań, aż do naszych czasów, sądzę, że wykrył wielkie zasadnicze prawo, któremu podlega mocą niezmienną konieczności, i które, mniemam, stanowczo ustalonym być może, już to na mocy dowodów rozumowych, na znajomości naszego organizmu opartych, już też na podstawie sprawdzeń historycznych, wynikających z rozważania przeszłości. Prawo to polega na tym, że każdy z zasadniczych naszych poglądów, każda gałąź naszej wiedzy przechodziła lub przechodzi jeszcze stopniowo przez 3 odmiennie teoretyczne stany: przez stan *teologiczny* albo fikcyjny; *metafizyczny* czyli abstrakcyjny; i naukowy czyli *pozytywny*. Innemi słowy, umysł ludzki, z natury swojej, używa kolejno w każdym ze swych badań, trzech metod filozoficznych, których charakter jest zasadniczo odmienny, a nawet krańcowo przeciwny; a mianowicie: najprzód metody teologicznej, potem metody metafizycznej i nakoniec metody pozytywnej. Stąd to pochodzą trzy rodzaje filozofii, albo systematów, obejmujących różne zapatrywania na ogół zjawisk, a wykluczających się wzajemnie: pierwsza z tych trzech filozofij jest koniecznym punktem wyjścia dla rozumu ludzkiego; trzecia stanem trwałym i stanowczym; druga przeznaczona jest do służenia za przejście od pierwszej do trzeciej.“

„W stanie *teologicznym* umysł ludzki, kierując swe badania wyłącznie ku wewnętrznej naturze rzeczy, ku przyczynom pierwotnym i ostatecznym wszystkich zjawisk, które zwracają jego uwagę, jednym słowem ku bezwzględnej wiedzy wszech rzeczy, przedstawia sobie zjawiska jako wyniki bezpośredniej i ciągłej działalności czynników nadprzyrodzonych,

mniej lub więcej licznych, a których dowolna interwencyja tłumaczy wszelkie pozorne nieprawidłowości wszechświata.“

„W stanie *metafizycznym*, który w gruncie rzeczy jest tylko odmianą pierwszego, nadprzyrodzone czynniki bywają zastąpione przez siły abstrakcyjne do pewnego stopnia uosobione, a właściwe przeróżnym bytom tego świata; siły te uważane są za zdolne do wydania z siebie wszelkich zjawisk, jakie spostrzegamy, a które tym sposobem mogą być wytłumaczone przez przyznanie każdemu z nich właściwej abstrakcyjnej siły.“

„Nakoniec w stanie *pozytywnym*, umysł ludzki, uznawszy niepodobieństwo dojścia do pojęć bezwzględnych, nie chce już śledzić początku i przeznaczenia wszechświata, zrzeka się poznania wewnętrznej przyczyny zjawisk, i, połączywszy odpowiednio władzę spostrzegania z władzą rozumowania, oddaje się wyłącznie zbadaniu praw zjawiskowych, to znaczy zbadaniu niezmiennych stosunków w ich następstwie i podobieństwie jednych do drugich. Tłumaczenie faktów, sprowadzone tym sposobem do rzeczywistego swego wyrazu, polega poprostu na wykryciu łączności, zachodzącej pomiędzy różnemi zjawiskami szczegółowemi, a pewnemi *faktami ogólnemi* (por. Śniadeckiego), których liczbę, postęp nauki usiłuje zmniejszyć stopniowo.“

„System teologiczny osiągnął najwyższy swój rozwój, do jakiego jest zdolnym, skoro w miejsce różnorodnego współdziałania licznych bóstw, niezależnych a wymyślonych pierwotnie, podstawił opatrnościowe działanie jednej istoty.“

„Tak samo też ostatni wyraz systemu metafizycznego polega na przedstawieniu, zamiast licznych szczegółowych abstrakcyjnych bytów, jednej wielkiej powszechnej abstrakcyi (idei) *natury*, uważanej jako jedyne źródło wszystkich zjawisk.“

„Podobnie też najwyższa doskonałość systemu pozytywnego, do której nieustannie dąży, jakkolwiek bardzo jest prawdopodobnym, że jój nigdy nie osiągnie, polega na możliwości przedstawienia sobie wszystkich znanych zjawisk,

jako szczegółowych przypadków jednego faktu ogólnego, takiego n. p. jak *ciążenie powszechne*"<sup>1)</sup>.

„Tak tedy według Comte'a wszystkie nauki, wszystkie nasze pojęcia przechodzą przez trzy kolejne stany, a to we skazanym wyżej porządku. Zdanie to uległo silnej krytyce. Mill zauważył, że n. p. matematyka nie przechodziła nigdy ani przez teologiczny, ani przez metaficzny stan rozwoju, że pojęcie *ciężkości* n. p., zasadnicze we wszelkich pojęciach fizycznych, nie miało jednak odpowiedniego sobie bóstwa w mitologii; a Huxley wykazał, że umysł dziecka bynajmniej nie przechodzi przez te trzy stany, lecz owszem, że z natury swój jest pierwotnie pozytywnym.

La z z a r u s również w jednej ze swych rozpraw dowiódł na mocy obserwacji, że idee teologiczne są zupełnie obce umysłowi dziecka, niepoddanego wpływom nauk religijnych. Wykazano też, że istnieją ludy dzikie, nieposiadające żadnych teologicznych pojęć. Porządek, w jakim te stany następować mają po sobie, w żaden sposób nie da się stwierdzić w znacznej liczbie wypadków.

„W miarę, jak rodzaj ludzki (mówi Huxley) przechodzi ze stanu dzikości w stan wyższej oświaty, *antropomorfizm*, czyli skłonność do przypisywania siłom ludzkiej postaci, rozwijając się stopniowo, tworzy teologiją, podczas gdy *fizycyzm*, jeśli się tak wolno wyrazić, staje się nauką; lecz podwójny ten rozwój jest współczesnym nie zaś kolejnym. Zarówno więc *antropomorfizm* i *fizycyzm*, posiadają przez pewien czas właściwą sobie dziedzinę, której jeden drugiemu nie odmawia, podczas gdy pomiędzy nimi znajduje się miejsce, o które walczą, a które zajmuje pewien rodzaj mieszkańców (Huxley wyraża się zoologicznie) zawdzięczających zewnętrzne swe cechy *fizycyzmowi*, a wewnętrzną

---

<sup>1)</sup> Cours de philosophie positive par Auguste Comte ect. T. I, str. 9—10. Wydanie ostatnie. Littré'go z r. 1869.

istotę *antropomorfizmowi* — chcę mówić o owych bytach oderwanych, t. j. metafizycznych, przeciw którym p. Comte w szczególności działalność swą zwraca<sup>1)</sup>.

Winniśmy wreszcie dodać, że Comte w ciągu swego dzieła sam popada w sprzeczności, gdy mówi o sposobie stosowania *prawa trzech stanów* do różnych działów wiedzy<sup>2)</sup>.

Zdanie nasze o *prawie trzech stanów* możemy streścić w następujących słowach: jest to spostrzeżenie płodne w następstwa, a mianowicie: ułatwiające nam oryjentowanie się w historii rozwoju licznych zjawisk, ale którego ściśle przeprowadzić nie można, a więc tym samym i za *prawo powszechne* uważać go nie należy.

Drugim oryginalnym pomysłem Comte'a jest *klasyfikacja nauk*. Wyszczególniona powyżej treść sześciu tomów już nam ją w części wskazała. Nawiasem robimy uwagę, że i Bacon również oryginalną klasyfikacją nauk uważał za niezbędną podstawę reformy, chociaż żadnego systemu filozofii nie ułożył. U niego nauki dzielą się według władz duszy, rozumu, pamięci, wyobraźni, a klasyfikacja, jaką podali encyklopedyści XVIII w., jest prosto przeróbką i uzupełnieniem bakonowskiej.

Comte przyjął obiektywną zasadę podziału: *powszechność zjawisk malejąca, a powikłanie ich wzrastające*; ale jednocześnie chciał też i subiektywnej zasadzie dogodzić, i to właśnie stało się przyczyną niedokładności, które poniżej wytkniemy.

Rozróżnił on przedewszystkim dwa działy nauk: *abstrakcyjne* i *konkretne*. Pierwsze zajmują się wykryciem

---

<sup>1)</sup> Le positivisme et la science contemporaine. Revue des cours scientifiques, 1868—1869, Nr. 48.

<sup>2)</sup> Dla oszczędzenia miejsca nie przytaczamy tu przykładów. Można je znaleźć w kursie filozofii pozytywnej, porównyując ustępy wyżej przytoczone z obszernym wywodem Comte'a w pierwszej części Socjologii, w T. IV. na str. 491.

praw, które rządzą zjawiskami i istotami; drugie zajmują się wyłącznie samym opisem pewnych grup zjawiskowych, czyli pewnych istot; inaczéj mówiąc: nauki abstrakcyjne mówią o stosunku zjawisk, — konkretne zaś o istotach lub przedmiotach. Do tych ostatnich należą: mineralogija, botanika i zoologija; ale te Comte uważa za nierozwinięte, i nie zajmuje się niemi; wyłącznie zaś zwraca się do nauk abstrakcyjnych, które dzieli szczegółowo.

W podziale tym uwzględnia cztery rzeczy: 1-sze, historyczne następstwo nauk po sobie, t. j. o ile która pierwéj lub późniéj rozwinąć się zdołała; 2-gie, zależność przedmiotową jednych od drugich; 3-cie, stopień zawilóści zjawisk, któremi się każda z nich zajmuje; i 4-te stopień powszechności tychże zjawisk. Opiérając się na powyższych zasadach, a wszczególności uwzględniając dwie ostatnie, Comte naznacza naukom abstrakcyjnym następujący porządek:

1. Matematyka.
2. Astronomija.
3. Fizyka.
4. Chemija.
5. Bijologija.
6. Socyjologija.

Według tychże zasad porządkuje i szczegółowe działy każdéj nauki. Usprawiedliwienie podziału polega na następujących uwagach: Prawdy, dotyczące liczb, sprawdzają się zawsze i wszędzie; dla tego téż nauka o liczbach, składająca się z arytmetyki i z algebry, może być badaną niezależnie od wszystkich innych. Prawdy *geometryczne* przypuszczają już pewne prawa liczb, mianowicie o ile te odnoszą się do ciał przestrzennych, ale nie wymagają innéj podstawy. Geometryja więc może być badaną niezależnie od wszystkich innych nauk, z wyjątkiem nauki o liczbach. Mechanika racjonalna musi oprzeć się na prawach liczb i rozciągłości, a ze swéj strony obejmuje nową grupę *praw równowagi i ruchu*. Zjawiska astronomiczne zależą od wszystkich

tych trzech rodzajów *praw*, a przytym od właściwego im tylko prawa powszechnego ciężenia; fizyka przypuszcza już istnienie wszystkich uprzednich praw matematycznych, a obok tego stawia własne fizyczne.

Chemija opiera się i na wszystkich wymienionych prawach i na właściwych sobie chemicznych.

Daléj zjawiska fizyologiczne zależą od prawd: matematycznych, astronomicznych, fizycznych i chemicznych, a ze swéj strony od pewnych praw bijologicznych.

Wreszcie zjawiska socyologiczne zależą od wszystkich prawd natury nieorganicznój i organicznój, a obok tego obejmują pewne, im tylko właściwe prawa, społeczne.

Klasyfikacyja ta, którój oryginalności i gienijalności odmówić niepodobna, znalazła różnorodne przyjęcie. Littré przyjmuje ją bezwarunkowo, wyjaśniając tylko niejasne myśli Comte'a. Mill przyjmuje ją prawie bezwarunkowo, sądzi bowiem, że tylko szczegółowe działy fizyki: barologija, akustyka, termologija i t. p. nie dadzą się ściśle uporządkować według przyjętych przez Comte'a zasad. Huxley nie uznaje jéj w znacznej części. Herbert Spencer wreszcie, odrzuca ją całkowicie, usiłując postawić własną. Naszym zdaniem objaśnienia Littré'go są nieco naciągane, zarzuty Milla są wszystkie słuszne, zarzuty Huxley nie wszystkie słuszne, a Spencera prawie wszystkie niesłuszne. I tak: Littré, odpowiadając na zarzuty Spencera, wyłożone w jego rozprawie p. t. *Geneza nauk*, a dotyczące głównie zasady: „*powszechność zmniejszająca się i t. d.*”, — w rozprawie swéj p. t. „*Paroles de Philosophie positive*” rozróżnia *powszechność i zawilość obiektywną* od *powszechności i zawilości subiektywnej*. Zjawiska życiowe, obiektywnie uważane, są więcéj zawile, aniżeli zjawiska chemiczne; chemiczne zaś więcéj zawile, aniżeli zjawiska fizyczne. Naodwrot: zjawiska życiowe są mniej powszechne, aniżeli chemiczne, a chemiczne są mniej powszechne aniżeli fizyczne. Zaty w postępowaniu od zjawisk fizycznych do życiowych powszechność obiektywna zmniejsza się, a za-



wiłość obiektywna wzrasta. Przez takie odróżnienie Littré jest w stanie odpowiedzieć na zarzuty Spencera; ale, naszym zdaniem, rozróżnienie to, choć mu niepodobna odmówić bystrości, nie wszędzie jest ścisłe. Tak n. p. nie mamy żadnej podstawy do twierdzenia, że, obiektywnie rzeczy biorąc, zjawiska fizyczne są powszechniejsze od chemicznych.

Z tego względu objaśnienia Littré'go, uznając ich doniosłość, uważamy za nieco naciągane.

Co do Milla, to, jak wspomniałem, zarzut jego ogranicza się na twierdzeniu, że przy dzisiejszym stanie nauki, niepodobna prawie powiedzieć: czy ciepło po świetle, czy światło po ciepłe następować powinno, jeśli podział fizyki ma być w zgodzie z zasadami Comte'a. Gdybyśmy do kwestyi podziału fizyki przystosowali rozróżnienie Littré'go, to należałoby wykazać, że zjawiska elektryczne, obiektywnie rzecz uważając, są mniej powszechne od cieplikowych, a cieplikowe mniej powszechne od zjawisk ciężenia; a z drugiej strony, — że zjawiska ciężenia są mniej zawile, aniżeli zjawiska cieplikowe, a cieplikowe mniej zawile aniżeli elektryczne. Ta ostatnia teza da się jeszcze do pewnego stopnia usprawiedliwić, ale pierwsza jest bezzasadną.

Zatym zarzut Milla jest słuszny.

Co do Huxleya, to ten przedewszystkim zwraca uwagę na niestosowność głównego podziału. Comte, jak widzieliśmy, odróżnia nauki *konkretne* od *abstrakcyjnych*. Pierwsze muszą być, zdaniem jego, późniejsze od drugich. „Nie znaczy to jednak, dodaje Mill, komentując Comte'a, że ludzie wcześniej je badają, gdyż owszem, nauki konkretne pierwój bywają uprawiane, i w naszych abstrakcyjnych badaniach, wychodzimy zawsze ze zjawisk. Lecz, jakkolwiek możemy tworzyć uogólnienia empiryczne, nie moglibyśmy jednak ustalić teorii naukowej zjawisk faktycznych, gdyby prawa, rządzące temi zjawiskami, *nie były nam znane uprzednio*; a właśnie te prawa są przedmiotem nauk abstrakcyjnych.”

Powyższe zdanie Milla, którym usiłuje usprawiedliwić Comte'a, wydaje się nam co najmniej nieścisłym. Skądże bowiem umysł ludzki może znać uprzednio prawa rządzące zjawiskami, zanim zbadał same zjawiska?

Bądź co bądź Huxley ma słuszość, gdy cytując zdanie Comte'a: „*nauki konkretne muszą się z konieczności opierać na naukach abstrakcyjnych*” (str. 57), uważa je za błędne. Są prawdy logiczne i matematyczne, które każdy mimowolnie nabywa, zanim przystąpi do naukowego badania pewnych zjawisk; ale prawdy te niemniej z obserwacji zjawisk powstały, i same przez się bynajmniej znajomości praw naukowych, rządzących zjawiskami świata, nie stanowią. Nauka fizjologii n. p., którą Comte uważa za abstrakcyjną, czyż mogłaby być nauką o prawach, rządzących istotami organicznymi, gdyby się nie opierała przede wszystkim na obiektywnym, konkretnym zbadaniu samych ciał. Morfologija opisowa nie potrzebuje opierać się na fizjologii, jako nauce, — ale fizjologija jako nauka, musi się opierać na morfologii. Zatem zdanie Comte'a jest błędne i Huxley ma słuszość.

Ale zato Huxley nie ma słuszości, gdy mówi, że Comte bezzasadnie odróżnia prawa fizyczne od chemicznych, a jedne i drugie od biologicznych; gdyż, mówi on, wszystkie te zjawiska bez wyjątku, są tylko różnymi formami zjawisk fizycznych, molekularnych, a więc prędzej czy później, staną się przedmiotem jednej nauki: *fizyki molekularnej*. — Może być, że się staną, ale dziś niemi nie są jeszcze, i dla tego Comte miał prawo podzielić je na odpowiednie grupy. Inny jednak zarzut Huxleya stanowczo uwzględnić musimy, mianowicie, gdy mówi, że astronomija nie może być zaliczoną łącznie do nauk abstrakcyjnych. Ma ona swoją część opisową, w której równie konkretnie, opisowo traktuje ciała niebieskie, jak mineralogija ciała ziemskie. Wreszcie Huxley słuszną robi uwagę, że co do matematyki czystej, to zajmuje ona względnie do innych nauk, zupełnie odrębne stanowisko, podobnie jak logika.

Ale najostrożniejszym krytykiem Comte'a, jest Herbert Spencer; wykazuje on przedewszystkim niedokładność pierwszego spostrzeżenia, według którego porządek nauk w klasyfikacji, ma odpowiadać następstwu ich po sobie w historycznym rozwoju — i na mocy licznych faktów, uznaje za całkiem nie dającą się obronić. Stawiając jednak własną klasyfikacją na miejsce comtowskiej, Spencer popada nieraz w jednostronność. Tak n. p. *astronomiją* uważa stanowczo za naukę *konkretną*, co naturalnie usprawiedliwić się nie da; gdyż istnieje niezaprzeczenie astronomija abstrakcyjna, mianowicie cała teoryja ciężenia. Dla usunięcia przesadnie ocenionych błędów Comte'a, Herbert Spencer, jak wspomnieliśmy, proponuje własną klasyfikacją. Do dwu głównych działów Comte'a, dodaje trzeci: dział nauk *abstrakcyjno-konkretnych*, i do tych zalicza fizykę i chemiją. Bijologiją zaś i socyologiją nazywa konkretnymi. Część matematyki czystej wraz z mechaniką uważa za abstrakcyjną, a resztę nauk matematycznych, za *abstrakcyjno-konkretnę*.

Naszym zdaniem, wszystkie te podziały, mało przynoszą pożytku. Nie mogą być ściśle — już choćby dla tego, że się opierają na charakterze nauki, jako nauki, nie zaś na różnicy badanych zjawisk. Pojęcie konkretności i abstrakcyi jest bardzo względne, i chcąc je oddzielić stanowczo, należałoby pierwój ustalić miarę, w jakim stopniu oderwania, spostrzeżenia ogólne mogą być nazwane abstrakcyjnymi. Ustalenie takiej miary jest możebnym, ale da się przeprowadzić tylko wtedy, jeśli z jednej strony postawimy wszystkie nauki spostrzegawcze, z drugiej wszystkie czysto rozumowe. Wówczas różnica wyjdzie na jaw jasno, stanowczo i bez wszelkiego naciągania.

Uważamy za nieściśle stawianie matematyki obok fizyki i socylogii, gdyż jeśli wszystkie bez wyjątku nauki, podane u Comte'a po matematyce, a mianowicie: astronomija, fizyka, chemija, bijologija i socylogija, są i muszą być oparte na obserwacji lub doświadczeniu zjawisk zewnętrznych, i tylko w miarę ich rozwoju postępo-

wać mogą, to z drugiej strony matematyka może rozwijać się i postępować zupełnie niezależnie od nauk specjalnych, i żaden matematyk, nie potrzebuje robić spostrzeżeń i doświadczeń, ażeby rozwinąć i rozwiązać czysto teoretyczne zadanie. Podział nauk, który podamy następnie, naszym zdaniem usunie zarzuty, jakie w znacznej części, słusznie stawiano Comte'owi, i uczyni zadosyć, koniecznym potrzebom nauki.

Wogóle jednak przyznać musimy, że obok słabych swych stron, klasyfikacja Comte'a, pozostanie zawsze jednym z najgienijalniejszych pomysłów, i służyć musi niejako za podstawę dla wszystkich późniejszych ulepszeń.

Trzecią oryginalną stroną filozofii Comte'a stanowi *socjylogija*.

Nazwę *socjylogii*, a pierwotnie *fizyki społecznej*, nadał Comte ogółowi nauk, zajmujących się przejawami działań ludzkich, uważanych zbiorowo. W niej to rozwinął i starał się udowodnić płodne w następstwa zdanie, że czyny społeczne, podobnie jak wszelkie inne zjawiska, podlegają stałym prawom. Za jedno z nich, równie stałe, niezmiennie, jak prawa przyrody, uważa wspomniane wyżej *prawo trzech stanów*. Ulegając błędowi wszystkich prawie historyjzofów, dzielących historiją na pojedyncze i całkiem odrębne epoki, sądzi on, że ludzkość do jego czasów, przeszła przez dwie pierwsze: *teologiczną* i *metafizyczną*, i że obecnie wstępuje w trzecią, *pozytywną*.

Rzecz dziwna doprawdy, że twórcy podobnych podziałów, nie pamiętają o téj drobnej, a przecież ważnej okoliczności, że historyja nie myśli się kończyć wraz z ich teoryjami. Okres czasu, jaki ludzkość pozostawiła za sobą, oceniają oni tak, jak gdyby to, co przeszło, było jakąś skończoną i zamkniętą w sobie całością, którą tylko na drobniejsze, również skończone podziały pokrajać nam wypada. Hegel sądził, że historyja filozofii, jest tylko kolejnym rozwijaniem się jego logicznych kategorii: że najprzód badano kategorią *bytu*, potem *stawania się*, potem *istnienia*, potem *istnienia dla siebie*, potem *ilości* i t. d. Wszelkie tego rodzaju na-

rzucanie historii subiektywnych formułek, musi prowadzić do naciągania i błędów. Historia nie da się pokrajać na kawałki; każda jej chwila jest silnie spojona z poprzednią. Jakkolwiek zaś prawa Comte'a nie są czysto subiektywnym wymysłem, i mają pewne obiektywne podstawy, to jednak w żaden sposób z prawami fizycznymi porównać się nie dadzą. Teologiczny sposób zapatrywania się na rzeczy i dziś istnieje — i nie mamy żadnej pozytywnej podstawy do twierdzenia, że w tym lub owym czasie ludzkość wyrzeczy się go stanowczo. W tym względzie można się opierać tylko na domysłach. Tożsamo i co do metafizyki, w znaczeniu, jakie jej Comte nadaje. Zrywamy z nią wprawdzie, podobnie jak z każdą rzeczą bezpożyteczną; ale któż nam zaręczy, że już jej ludzkość więcej uprawiać nie będzie. W historii nauk, podobnie jak i w całej ogólnej historii ludzkości, najróżnorodniejsze kierunki mogą i muszą krzyżować się ze sobą.

Tylko bowiem z takiego krzyżowania się, z takiej kolizji i przeciwstawności jednych kierunków myśli względem drugich tworzy się postęp. Prawa, które mają rozwój dziejowy rozjaśnić, nie powinny zdaniem naszym, odróżniać i uplastyczniać niejako następstwa epok; lecz przeciwnie — powinny objaśniać każdy fakt pojedynczy, każdą chwilę dziejową, powinny być pod pewnym względem niezależne od miejsca i czasu. Prawdliwość podziału epok, sama przez się jasno się przedstawi, jeśli wykryte prawa ogólne, każde szczegółowe zjawisko objaśnią. Dziś jeszcze zawcześnie ustalać podział historii według jednej idei. Zbyt mało postąpiliśmy jeszcze, zbyt krótko żyjemy, ażeby można było rozwój dziejowy jako całość skończoną uważać. Znamy tylko pewną ciągłość zjawisk, znamy całe szeregi mniej lub więcej drobnych kolizyj, opozycyj, przeciwstawności, ale nie wiemy, czy i kiedy postęp stanowczy, na równowadze tych dwu stron umysłowego rozwoju oparty, ustalić się zdoła. Zatem, dzieląc historią na epoki, o ile na to wybitność ich cech dozwala, i o ile tego systematyczność naszej wiedzy wymaga, niezapominajmy, że nie skończony obszar przyszłości rozpościé-

ra się przed nami, i że spojrzenie, w głąb' jego rzucone, nie daje nam innych rezultatów, nad uznanie własnej niewiadomości.

Blizszy rozbiór socjologii Comte'a, nie może nas w téj chwili zajmować. Dogmatyczna jég strona, będąca smutnym objawem obłąkania wielkiego człowieka, który z myśliciela, chciał zostać kapłanem i apostołem nowég wiary, leży poza obrębem naszej działalności. Comte, rozwijając swoję religiją ludzkości, przestał być pozytywistą. Ta zaś strona socjologii, w której wielki jego unysł jaśnieje całym zasobem bystrych i płodnych w następstwa spostrzeżeń, znajdzie odpowiednie uwzględnienie we właściwym dziale filozofii. W tym miejscu wspomnimy tylko, że wprowadzając do nauk społecznych zasadę powszechnég przyczynowości, i wykazując jég rzeczywistość w całym obszarze dziejów, Comte, jeśli nie stworzył socjologii, jak to utrzymuje Littré, to przynajmniej, jak sądzi Mill, stworzenie jég możliwym uczynił. Prace Buclé'a, Drapera, Milla, Careya, Queteleta, Supińskiego i innych, będące rozwinięciem niektórych zasadniczych myśli Comte'a, przyczyniły się ostatecznie do ugruntowania socjologii, jako nauki, i one to dopięro stanowią właściwą literaturę socjologiczną w zakresie pozytywizmu.

Jeśli, porzucając dział socjologii, rzucimy jeszcze okiem na pozostałe części comitowskiég filozofii, to i tu, obok błysków gienijalnéj myśli, znajdziemy mnóstwo błędów i niedokładności, które już w chwili obecnej czynią system jego zacofanym, nieodpowiadającym potrzebom dzisiejszego stanu wiedzy. Wspomnieliśmy już, że Comte poniewierał psychologiją, nie uznawał jég metody wewnętrznego badania, biorąc ją za jedno z dowolnym wysnuwaniem praw filozoficznych z głębi własnego ducha. Natomiast zalecał metodę kranijologiczną, polegającą na macaniu głowy i upatrywaniu w jég wypukłościach, przeróżnych mózgowych organów duszy. Pogląd tego rodzaju, dziś już nie potrzebuje być zbijanym. Metoda kranijologiczna jest najniedołęzniejszą ze wszystkich,

jakie dla poznania władz duszy zalecano, a metoda wewnętrzznego badania, pozostała i pozostać musi niezbędną w każdej pozytywnej psychologii.

Daléj, jeżeli weźmiemy jego filozofiją natury, to i tu słabych stron nie braknie. W niechęci swéj ku wszelkim w ogóle hipotezom, choć sam nie jedną nową do nauki wprowadzał, doszedł do zaprzeczenia wartości teorii powszechnego eteru, bez której teoryja światła, w żaden sposób ustaloną być nie może, a która zresztą zgadza się i tłumaczy wszystkie znane nam fakty kosmiczne, przenoszenia się drgań materyjalnych w olbrzymich przestrzeniach wszechświata. Teoryją przemiany sił w ogóle i mechaniczną teoryją ciepła wszczególności, uważał za równie dowolne jak dawno już zarzucone teoryje *wyptywu*, wedle których ciepło, światło i elektryczność, są *plynami nieważkiemi*; i nie przeczuwał wcale wielkiego wpływu pierwszych na cały dalszy rozwój fizyki, tak płodny w czysto faktyczne zastosowania. Podobnież w dziale nauk bijologicznych, teoryją komórki, nie ulegającą dziś najmniejszemu zaprzeczeniu, uważał za metafizyczne złudzenie. Według niego, ostatecznym elementem ciał organicznych są tkanki, i kto chce takowe na więcéj jeszcze pojedyncze składniki rozbiierać, popełnia niedorzeczność <sup>1)</sup>.

Jak widzimy, filozofija Comte'a nie jest bez usterek, ale wszystkie okupuje sowiec radykalna przemiana całości, język ścisły i zrozumiały, wolny od wszelkich metafizycznych formulek i cudackich wyrazów. Rażą tylko zawzięte wycieczki przeciw wszelkim hipotezom wogóle,

---

<sup>1)</sup> Obacz rozdział pod tytułem: Uwagi filozoficzne nad anatomiją (Tom III, str. 339). Na stronie 369 i następnej, zbija przypuszczenia tych „qui s'efforcent de former le tissu generateur lui meme, par le chimerique et inintelligible assemblage d'une sorte de monades organiques, qui seraient dès lors les vrais elements primordiaux de tout corps vivant”. Przypuszczenie zaś owych chimerycznych monad ustrojowych, pochodzi, zdaniem jego, z nadużycia badań mikroskopowych (l'abus des recherches microscopiques.)”

które bądź co bądź w każdej nauce istnieć muszą i powinny.

Na Comcie kończymy rozbiór empirycznego kierunku francuskiej filozofii. Zauważyliśmy, że w Niemczech rozwinął się on inaczej, przybierając krańcową formę materialistycznego systemu, wprost przeciwnego heglowskiej filozofii.

Epoka obecna jest polem ciągłej walki prądów krańcowych i tworzenia się prądów eklektycznych. Większość dzisiejszych filozofów, daje się tym scharakteryzować, że usiłują oni, to w tym, to w innym zakresie *godzić sprzeczne kierunki*. Jedni (Fichte młodszy i t. d.) godzą empiryzm z racjonalizmem, drudzy (Schleiermacher i t. d.) rozum z wiarą, inni wreszcie mistycyzm z empiryją, rozumem i wiarą (spirytyzm). *Idealny realizm* rozsiadł się na polu filozofii, w tym przekonaniu, że bez gruntownej reformy, jedynie przez samo trzymanie się drogi pośredniej filozofija zdoła utrzymać się na stanowisku, jakie się jój słusznie w rzędzie innych nauk należy. Kierunek idealno-realny w pracach Schleiermachera, Krauzego, Fichtego (syna), Trendelenburga, Ulricego i wielu innych, a unas reprezentowany przez prof. Struvego i prof. Kremera, w ostatnich jego pracach, wobec krańcowych prądów epoki znalazł się między młotem i kowadłem. Z jednej bowiem strony krytyczny jego charakter czyni go podejrzanym w oczach wiary, z drugiej metafizyczne jego nałogi i chęć godzenia sprzecznych poglądów, bez przyznawania się do niewiadomości w kwestyjach, dla umysłu ludzkiego niedostępnych, ściągnęły nań, i słusznie, cały szereg zarzutów ze stanowiska filozofii pozytywnej, nie usiłującej godzić sprzeczności i nie mającej pretensyi do odpowiedzi na wszelkie pytania wszechbytu.

*Idealny realizm* usiłuje stanąć na gruncie historycznym, ale, jeśli z jednej strony, posiada dosyć krytycyzmu, ażeby odrzucić krańcowe konsekwencyje idealizmu i realizmu zarazem, to z drugiej strony nie ma dość siły do sta-



nowczej reformy i odpowiedniej dozy rozumnego umiarkowania, które każe raczej przyznać się do niewiadomości, aniżeli mnożyć liczbę *pośrednich* systematów, z gotową na każde pytanie odpowiedzią.

Ów grunt historyczny, na którym wspiera się idealny realizm, może być dostateczną gwarancją jego trwałości? Co do nas, wątpimy najmocniej. W jakim to bowiem sposób i na jakim historycznym gruncie, opiera on swe istnienie? „Každy kierunek filozoficzny, mówi Krauze, objawia nam pewną dążność rozumu ludzkiego, rozwijającego się tylko jednostronnie. Stąd rozum zupełny, wszechstronny, do którego filozofija dąży, spotykamy tylko *we wszystkich kierunkach filozoficznych razem wziętych* (!!). Prawdziwa zatem filozofija jednoczyć winna w sobie prawdę wszystkich poglądów filozoficznych przeszłości, rozbiierając takowe krytycznie i wykazując wspólną im treść prawdy. Nie jest to żaden *eklektyzm*, bo nie jest surowym zestawieniem różnych i to nieraz sprzecznych zdań; lecz jest *metodą naukową* której się wszystkie nauki trzymają i do której filozofija powrócić powinna, jeżeli chce uczynić jakiegokolwiek postępy na przyszłość” <sup>1)</sup>.

Powyższy ustęp, jasno dowodzi czym jest i czym chce być *idealny realizm*. Siła reformy naciska go i zmusza do przyjęcia *metody naukowej*. Ale jakąż jest ta *metoda naukowa*? Czy w którejkolwiek *nauce*, we właściwym znaczeniu tego wyrazu, badano *istotę Boga*? Nie. A przecież idealny realizm o téj kwestyi rozprawia obszernie, mówi nam i o stosunku Boga do świata i o stosunku człowieka do Boga i o tym „*jak długo może trwać nieśmiertelność*”. Skądże wie o tym wszystkim? Czy z wiary? Nie, ponieważ nie uznaje wiary we filozofii; czy z doświadczenia? Także nie, ponieważ kwestyje te przechodzą zakres doświadczenia. — Oto czerpie te prawdy z całego tłu-

---

<sup>1)</sup> Porównaj Wykład Systematyczny logiki Prof. Struvego. Część wstępna, str. 126.

mu filozoficznych systemów przeszłości. — A jeśli wszystkie te systemy w kwestyjach owych były tylko różnorodnym omówieniem niewiadomój? — Oto pytanie. Gdzież się wówczas podzięwa historyczna podstawa?

Wybierać więc prawdy ze sprzecznych ze sobą zdań można wtedy tylko, gdy zdania te mają jakikolwiek grunt pod sobą. W przeciwnym razie szkoda czasu i atłasu. A jednak tak to właśnie bywa w idealnym realizmie.

Posłuchajmy w jaki to sposób idealni realiści *krytycznie* jednoczą sprzeczności.

Wyborne kryterjum każdego filozoficznego systemu stanowią jego poglądy na *duszę*. Byli tacy, którzy utrzymywali, że dusza jest czystym duchem, zupełnie od ciała niezależnym; byli i tacy, którzy utrzymywali, że dusza jest taką samą materją jak i ciało, że jest właściwie samym ciałem. Oba poglądy zarówno niedorzeczne, zarówno sprzeczne z najprostszemi wynikami obserwacji. Ale idealny realizm nie zraża się tym. Zasłużony nasz autor „Listów z Krakowa” i „Podróży do Włoch”, profesor Józef Kremer w rozprawce swęj o najcelniejszych naukach o duszy, streszczając *krytykę* Fichtego, pisze co następuje:

„*Żadna z teoryj spirytualistycznych (Fichte starszy, Descartes, Spinoza, Leibnitz,) nie zdołała rozwiązać najważniejszych zagadnień psychologicznych, ani wytłumaczyć najwywklejszych, najoczywistszych zjawisk duszy, więc tym samym już się okazuje, że zasada tych teoryj (t. j. przyrodzona i zupełna odrębność duszy od ciała) była błędną i nieprawdziwą; zatym przekonywamy się, że nie jest prawdą jakoby dusza i ciało miały się do siebie, jako dwie sprzeczności, sobie odwrótne, że nie jest prawdą, jakoby dusza tym się różniła od ciała, że ona nie istnieje i nie działa, ani w przestrzeni ani w czasie.*”

Potępienie spirytualistycznego dualizmu jest, jak widzimy, stanowcze. Ale słuchajmy dalej — po białym idzie czarne.

• „Jak atoli te teoryje spirytualizmu, opierały się na

dualizmie, na sprzeczności ciała i duszy, tak znów odwrotnie, teoryje monistyczne znosiły różnicę między duszą i ciałem, łącząc te dwie bytności w jedność. Jedną z nauk monizmu jest materjalizm, który twierdzi, że władza tworząca wyobrażenia, wiedzę, jest produktem materji, a zatem, że jestestwo, które zwykle duszą nazywamy, niczym się nie różni od ciała.”

Otóż i ów kolor czarny, uznany zostaje za złudzenie. Przychodzi barwa popielata z następującą formułką.

„*Dusza nie jest bynajmniej tym samym co ciała, ale różni się od ciała, jest czymś innym od jestestw materjalnych.*“  
Ciekawa rzecz, co nauka skorzystać może na takiej *wszechstronności*? *Dusza nie jest tym samym, co ciało, ale też nie jest czymś wprost przeciwnym!* Jest zatem oczywiście czymś *pośrednim*, nie czarnym, ani białym, tylko *popielatym*. Ten dopiero *popielaty pogląd* wszystko ma tłumaczyć. Pytamy się jednak, co tłumaczy? Jak wreszcie może tłumaczyć cokolwiek pojęcie, które samo objaśnionym być nie może?

Hipotezy są konieczne w nauce, ale przestają należeć do nauki, jeśli nie mają żadnej faktycznej podstawy. A w takim właśnie przypadku znajdują się dwie krańcowe opinie, przez profesora K r e m e r a krytycznie skojarzone. Ani bowiem pojęcie duszy jako czystego, w żadnym związku z materją niezostającego ducha, ani pojęcie duszy jako istoty materjalnej, niczym od ciała nie różnej, najmniejszej nie mają podstawy; na cóż się więc zdało gódzić je ze sobą? Łączyć dwie hipotezy niedorzeczne dla utworzenia trzeciej?

Czyż nie byłoby rozsądniej, gdyby zamiast tworzyć idealno-realne zlepki krańcowych poglądów i silić się na wyjaśnienie *istoty* ducha, starannie badano jego *objawy*?

Tylko taka reforma jest reformą.

Ale idealnemu realizmowi żal porzucić niedościgłe tajemnice wszechbytu. Nie może zdobyć się na tyle powściągliwości, ażeby kwestyją *istoty* wszechrzeczy odłożyć.

„Dwie drogi według K r a u s e g o służą do rozwiązania najwyższych zagadnień wiedzy ludzkiej; a mianowi-

cie: pol-sze, postępowanie *subiektywno-analityczne*, wychodzące z treści naszej świadomości, to jest z *naszego własnego bytu i naszych pojęć o świecie zmysłowym*, a doprowadzające nas do *istoty* wszechrzeczy, będącej *ostateczną przyczyną*, zarówno naszego bytu jak i bytu tak zwaną natury; i po-2-re, postępowanie *obiektywno-syntetyczne*, sstępujące napowrót od *najwyższej zasady istnienia* do pojedynczych jego objawów."

Życzymy idealnemu realizmowi, ażeby go jego spekulacje doprowadziły rzeczywiście do poznania *istoty wszechrzeczy*. Oby jednak historyja tego systemu nie stała się jednym więcej dowodem, że *subiektywno-analityczne* wysnuwanie prawd z głębi własnego ducha, jest, że użyję słów Fichtego, tylko „*marzeniem o marzeniu*."

Stajemy wobec historyi, żądając od niej wskazówek. Chcemy postępować dalej po drodze, wiodącej do poznania prawdy. Lecz gdzie jest ta droga?

Mistycyzm prowadzi tylko do wiary, nie zaś do wiedzy.

Racyjnalizm, prześlepiając działanie zmysłów, traci je i wpada w obłąd.

Sensualizm, prześlepiając działanie rozumu, odtrąca go bezmyślnie dla jednostronnego hołdowania zmysłom.

Co począć?

„Pogodzić sprzeczności,” — odpowiada *idealny realizm*.

A *historyja* dorzuca: „aby po pewnym czasie powrócić do nich nanowo.”

Nie! te drogi nie zwabiają nas ku sobie. *Idealizm* czysty, bezwzględny, zamilkł wyrzekszy ostatnie swe słowo; *materyjalizm*, czysty, bezwzględny, ustaliwszy się jako system, również odpowiedział już na wszystkie swoje pytania, a należy wyznać, że i *pozytywizm* Comte'a przez ton stanowczy, jakim jest nacechowany, pomimo niezaprzeczonego umiarkowania w całości, zbliża się niejako do dawnych systemów filozoficznych, dzieląc ich wady. „Wielki to błąd

Comte'a, mówi Mill, że nie pozostawił pola do dyskusyi."

Mamyż snuć dalej błędne pasmo systemów?

Historycja daje nam z tój strony stanowcze ostrzeżenie.

„Najrozlicniejsze systematy, mówi prof. Struve, znalazły swoje ostateczne konsekwentne rozwinięcie. Na zasadach tych systematów, *wyczerpiętych do ostatka i niezadawalniających, ani ducha czasu, ani wszechstronnych wymagań nauki, nie można się spodziewać dalszego postępu filozofii.*“

„Takie przynajmniej jest prawie powszechne przekonanie, zarówno ludzi fachowych, jak i ogólnie wykształconych. A chociaż i w obecnej chwili napotykamy jeszcze dość wielu zwolenników ostatecznych systemów filozofii, którzy stawiają sobie za cel: przeprowadzenie zasadniczej myśli pewnego systematu w najdrobniejszych szczegółach; to jednak, oni wszyscy, albo przyjmują ślepo i bez wszelkiej krytyki obce poglądy za swoje, albo téż sami poznają niedostatki swoich systematów i dążą do uzupełnienia takowych, nie zmieniając jednak w niczym samej zasady. *Pierwsi nie mają żadnej naukowej wartości; ostatni zaś postępują sobie niekonsekwentnie, bo, poznając krytycznie braki danego systematu, nie rozbierają nawiwo uprawnienia samej zasady, będącej przyczyną tych braków, lecz kontentują się półśrodkami, mającemi sprostować szczegóły, bez sprostowania zasady.* Stąd większość najnowszych pracowników na polu filozofii, a szczególnie ci spomiędzy ich grona, którzy przez żadne osobiste naukowe więzy nie łączą się z tradycją ostatecznych systematów, pracują *nad reformą samej zasady filozofii, nad położeniem dla niej fundamentów, mogących przetrwać surową krytykę, wymierzoną przeciwko wszystkim dotychczasowym systematom.*“

Nikt nie może powyższym słowom szanownego profesora odmówić całej ich słuszności. Potrzebę takiej reformy czują wszyscy — ale czy jest nią ta właśnie jaką *idealny realizm* wprowadza? Pozwalamy sobie wątpić.

Prof. Struve tak dalej mówi: „Na podstawie najnowszego ruchu filozofii, można już bliżej oznaczyć tę zasadę przyszłego jej rozwoju. Według wymagań czasu i nauki, ma ona z *jednej strony* zadosyć uczynić *wszechstronnym potrzebom natury ludzkiej*, jej potrzebom umysłowym i zmysłowym i wskazać zarówno cel, jak i środki prawdziwego postępu rodu ludzkiego na przyszłość, a z drugiej strony ma ona ustalić możność *ściśle naukowego* rozwoju filozofii, zarówno przez wykazanie ogólnych rozumowych, w duchu ludzkim złożonych podstaw wszelkiej nauki, jak i przez *uwzględnienie rezultatów badań specjalnych*, zwróconych ku światu zewnętrznemu. Ponieważ zaś *pierwiastki takiej zasady* napotykamy w historii filozofii, to w poglądach *idealistycznych* racjonalizmu i mistycyzmu, zwracających uwagę wyłącznie na wewnętrzne wymagania ducha, to w poglądach *realistycznych* empiryzmu i materjalizmu, uwzględniających wyłącznie stronę zmysłową człowieka i byt zewnętrzny; *przeto* owa nowa zasada, *mająca uczynić zadosyć wskazanym wymaganiom*, przybiera charakter i nazwę *idealno realnej*, i staje się w obecnej chwili podstawą do powyżej wzmiankowanego rozwoju filozofii, pełnego nowych zadań i dążeń“<sup>1)</sup>).

Prof. Struve potępia *półśrodki*, ale czy w ten sposób postawiona nowa zasada filozofii nie jest właśnie *półśrodkiem*? Idealny realizm rozumuje w ten sposób: W duszy ludzkiej istnieją najróżnorodniejsze skłonności i potrzeby. Istnieje popęd do mistycyzmu, do empiryzmu i do racjonalizmu — a wreszcie i do rzeczywistych naukowych specjalnych badań — ztym filozofija powinna wszystkie te skłonności zaspokoić, wszystkie *uwzględnić*.

My uważamy taką filozofiją za nieuzasadnioną. Dogodzić „*wszechstronnym potrzebom natury ludzkiej*,” jak się wyraża prof. Struve, zadowolnić odrazu i mistyczne i

---

1) Wykład systematyczny logiki. str. 118.

materyjalistyczne skłonności ludzkiej duszy, jestto przede-  
wszystkiem *zaprzecić się wszelkiej ściśle naukowej filozoficznej  
metody*. Albo filozofija jest nauką, a wtedy nie może u-  
względniać *mistycznych* skłonności duszy ludzkiej—albo nią  
nie jest, a w takim razie nie może znów zaspokoić praw-  
dziwie *naukowych* potrzeb duszy. Niema tu żadnej drogi  
pośredniej. Kto więc nie chce zablądzić, niech nie kołuje  
pomiędzy mistycyzmem a nauką, lecz niech wybierze sta-  
nowczo jedną z dwu. Nie kręta bowiem, lecz prosta  
droga wiedzie do prawdy.

Historyja jest wielką mistrzynią, a ona to właśnie  
daje nam wspomniane wyżej ostrzeżenie.

Przez parę tysięcy lat badać prawdy najwyższe i dojść  
w końcu do uznania własnej bezsilności — to w samej rze-  
czy rezultat, którego najmniej spodziewali się filozofowie  
przeszłych wieków.

Badano *istotę Boga, istotę natury, i ludzkiego ducha*  
— a historyja nas uczy, że H e g e l tyle wiedział o istocie  
Boga, co i P l a t o n; że o naturze, jeśli wiedział więcej,  
to z pewnością nie zawdzięczał tego samej filozofii że wreszcie,  
jeśli o istocie ducha mógł mieć jakie-takie domysły, to,  
dzięki postępowi fizyjologii, który obił się o jego uszy, nie  
zaś na mocy wysnuwania prawd bezwzględnych, z głębi  
własnego ducha.

Gdyby owo wewnętrzne wysnuwanie prawd, miało  
jakąkolwiek doniosłość, toć przedewszystkiem, jeśli o czym,  
to o samym duchu, coś więcej powinniśmy się byli dowie-  
dzić. Ale niestety, historyja nas uczy, że i te prawdy we-  
wnętrzne, tylko drogą obserwacyi, nie zaś samego rozu-  
mowania wykryć jesteśmy w stanie. Psychologija, dopóki  
była w ręku dyjalektycznych filozofów, ani na krok nie  
postąpiła, i rozwój jój datuje się dopiero od czasu, gdy ją  
poczęto uważać za naukę empiryczną.

„Filozof prawdziwy, (mówi T r e n t o w s k i) jest

najwszechstronniejszą biernością i najwyższą czynnością w jedni; zna i *tworzy wszystkie nauki*<sup>1)</sup>.

Wiemy już jaką mają wartość owe wszystkie nauki przez pojedynczych filozofów *tworzone*.

Zatym drogę, po której stąpał genijusz Platona i Hegla, rzucamy raz na zawsze — rzucamy, ponieważ nie chcemy chodzić w kółko. Ale, odchodząc, oddajmy ostatnią cześć wielkim umysłom, które dźwigały bez wytechnienia syzyfowy kamień wszechwiedzy. Ludzie ci utrzymywali w ludzkości szlachetny zapał do badań, podnosili myśl badawczą ponad doczesne potrzeby życia, wykształcili nam mowę, rozjaśnili wiele pojęć, wywiczili ducha w walce o najwyższe zasady — zostawili niejedną nieśmiertelną wskazówkę życiową i metodyczną, niejedno wysokie prawidło moralne — wreszcie kosztem własnych trudów, uchronili nas od nowych błędów.

Przestaniemy tedy rozważać istotę ducha, ale nieprzestaniemy go wzbogacać.

Nauki spostrzegawcze są dla nas drogoskazem; podczas gdy filozofija, oderwawszy się od nich i od życia praktycznego dobrowolnie skazała się na bezpłodność, i, jak rzymska westalka, podtrzymywała tylko święty ogień, który błyszczał, ale nie rozgrzewał ludzkości — nauki spostrzegawcze postąpiły tak olbrzymim krokiem naprzód, że poczęły osiągać zagadnień, które dotychczas tylko filozofiją zajmowały.

Analiza widmowa — mechaniczna teoryja sił przyrodzonych — teoryja Darwina o pochodzeniu gatunków — teoryja samoródtwa czyli początku istot organicznych na ziemi — wszystko to są kwestyje, sięgające dalej, niż dotychczas nauka doświadczalna sięgać była zwykła.

Tak jest, nauki spostrzegawcze podniosły się do wyżyn filozofii — a filozofija zniżyła się do poziomu faktów — i nastąpiło zjednoczenie.

---

<sup>1)</sup> Chowanna. 1842 T. II. Cz. I. str. 351.



Odtąd — idą ręka w rękę.

Do czasów *Comte'a* filozofija i empiryja *zbliżały się* lub *oddalały* wzajemnie, ale zupełne zjednoczenie nie dało się osiągnąć. Historyja nauki z jednej, a filozofii z drugiej strony odsłania nam cały szereg takich zbliżeń i oddaleń. Gdy w zbyt dużym oddaleniu się filozofii od empiryi, w rozbracie myśli oderwanéj z myślą konkretną, spostrzeżono tę lub owę niedogodność, gdy przekonano się, że myśl odosobniona od wrażeń, które stanowią jéj pokarm, słabnie i błąka się bez siły i wyjścia — wówczas zbliżano się do nauk empirycznych. Że jednak trudno jest człowiekowi wyrzec się poglądów, z którymi zrosł się niejako, przeto niepozbywając się całkowicie, samowolnie powziętych zapatrywań, naciągano je do faktów, lub fakta do nich. Rozumié się, że takie postępowanie musiało znów z kolei wywołać opozycyją prawdziwych *przyjaciół mądrości*; ale ponieważ najtrudniéj jest wykryć przyczynę błędów, wtedy, gdy ona w nas samych się znajduje, składano więc winę na zgubny wpływ empiryi, i znów odrywano filozofiją od nauk spostrzegawczych, skierowywano myśl ku niedościgłym sferom ideału. — z jednéj ostateczności wpadając w drugą.

Szereg takich wahań przetrwał do naszych czasów — ale odchylenia ich zmniejszały się stopniowo. Nie ulega wątpliwości że *Hegel* pozytywniejszym był od *Platona* — a *Comte* od *Arystotelesa*. Ta jedna myśl winna nas pocieszać, ona bowiem jest dla nas gwarancyją postępu. Od chwili zjednoczenia filozofii z empiryją ruch postępowy musi przeważać nad wahadłowym, i myśl ludzka szybciej pobieży, za gwiazdą prawdy.

Kierunek naszej drogi obrany; należy ją tylko bliżéj wykręślić.

Od czego zaczynać powinniśmy filozoficzne badania?

Czy od dowiedzenia własnego bytu i bytu ciał otaczających?

Czy od ustalenia piérwszej przyczyny wszechrzeczy?

Czy od rozbioru idei Boga i wpływających z niéj konsekwencyj?

Czy od rozróżnienia dwu światów idealnego i realnego?

Nie — ani jedno z tych pytań nie może lub nie potrzebuje być pierwszym zagadnieniem filozofii.

Jakież więc?

Każdą pracę, a więc i pracę filozoficzną, należy rozpoczynać od gruntownego poznania *narzędzi*, któremi posługiwać się zamierzamy. Każda praca jest dochodzeniem do pewnego celu, przy pomocy pewnych środków. Środki powinny się stosować do celów; od środków bowiem zależy osiągnięcie celów. Powinniśmy tedy przedewszystkiem oznaczyć: *jaki jest cel i jakimi muszą być środki filozofii?*

Cel filozofii jest podwójny: *teoretyczny* i *praktyczny*. Z jednej strony chcemy *poznawać* prawdę, z drugiej *stosować* poznanie nasze do życia.

Na tę drugą stronę zadania kładziemy nacisk, ponieważ o niej mało pamiętano dotychczas.

Rozumieć to, co się zmierzyć daje, czy to zmysłem, czy umysłem — w tym cała nasza duma.

Zastosować w życiu prawdy, które temi środkami zdobyjemy — w tym cała nasza usilność.

Jednym słowem: rozumieć, co człowiekowi rozumieć wolno, — i żyć, tak, jak żyć przystoi człowiekowi — oto nasz cel.

A jakież ku temu środki?

Poznawać rzeczy możemy zmysłami i rozumem. Żadnej innej władzy poznawania nie ma. Bezpośrednie, intuicyjne zgadywanie prawd najwyższych okazało się złudzeniem. Ani Schelling, który wierzył w jakieś *umysłowe oglądanie* najwyższych tajemnic, ani Cousin, który sądził, że istotę Boga przy pomocy *zmysłu wewnętrznego* poznaje, nie wiedzieli nic więcej od nas zwykłych śmiertelników. Wyznajemy, że siła nadnaturalnego, somnambulicznego jasnowidzenia nie dostała się nam w udziale, to, co wiemy, wiemy przez zmysły i przez rozum.

Zmysły dostarczają zjawisk, rozum tworzy z nich pojęcia i złożone z pojęć myśli.

Zjawiska mają odpowiednie sobie nauki spostrzegawcze, których podstawą są zmysły. Pojęcia mają odpowiednie sobie nauki rozumowe, których podstawą jest rozum.

Nauki spostrzegawcze powinny się tak dzielić, jak się dzielą same zjawiska. Te zaś dzielą się przedewszystkim na dwie grupy: 1-e na zjawiska *materyjalne* i po 2-e na zjawiska *duchowe*.

Pierwsze mogą być nieorganiczne lub organiczne.

Drugie są tylko organiczne, ale mogą być jednostkowe, lub towarzyskie, czyli społeczne. Następująca tablica uwidoczni powyższy podział:

ZJAWISKA:	}	<i>fizyczne</i>	{	1. nieorganiczne.
			}	2. organiczne.
	}	<i>duchowe</i>	{	3. niespołeczne.
			}	4. społeczne.

Zjawiska *spoteczne* są tym względem *niespotecznych* czym *organiczne* względem *nieorganicznych*. Pierwsze są powszechniejsze od drugich, drugie od trzecich, trzecie od czwartych. Pierwsze przedstawiają wszystkie ciała; drugie tylko te z pomiędzy nich które są zbudowane w pewien właściwy im sposób; trzecie te z pomiędzy drugich, które doszły do wyższego stopnia rozwoju; czwarte te tylko z pomiędzy trzecich, które doszły do najwyższego stopnia rozwoju.

Podział powyższy wyczerpuje cały świat zjawisk, zatem musi stanowić i o podziałę nauk spostrzegawczych. Według tego rozróżnimy:

I. Nauki zajmujące się naturą mariwą:

- a) Teoretyczne: *Kosmografija.*  
*Fizyka, Meteorologija.*  
*Chemija mineralna.*  
*Mineralogija, Krystalografija.*

*Geologija* Petrografija (opisanie skał), Geognozyja (opisanie formacji), Geogienija (historija ziemi).

- b) Stosowane: *Chemija analityczna.*  
*Chemija techniczna.*  
*Górnictwo, Metalurgija, i t. d. i t. d.*

## II. Nauki zajmujące się naturą organiczną ze względu na jęj zjawiska materyjalne:

- a) Teoretyczne: *Botanika, Zoologija i Antropologija* opisowa.  
*Organografija.*  
*Anatomija.*  
*Embryjogija.*  
*Fizyjologija.*  
*Paleontologija,*
- b) Stosowane: *Rolnictwo.*  
*Botanika lekarska.*  
*Medycyna.*  
*Higijena i Dyjetetyka i t. d.*

## III. Nauki zajmujące się naturą organiczną ze względu na jęj zjawiska duchowe:

- a) Teoretyczne: *Psychologija porównawcza* czyli opisowa.  
*Psychoembryjologija* <sup>1)</sup>.  
*Ethologija* (Mill) <sup>2)</sup>.  
*Psychogija mowy* i t. d.
- b) Stosowane: *Pedagogika.*  
*Higijena duszy.*  
*Psychologija kryminalna* i t. d.

---

<sup>1)</sup> Nauka o począdku wrażeń, wyobrażeń, uczuć, odruchów i popędów.

<sup>2)</sup> Nauka o charakterach.

IV. Nauki zajmujące się naturą organiczną, ze względu na jéj zjawiska społeczne:

- a) Teoretyczne: *Filologija* klasyczna, nowożytna, porównawcza.  
*Historija*: narodów, literatur, sztuk, religij, praw i t. d.  
*Statystyka*: w najobszerniejszym znaczeniu tego wyrazu.
- b) Stosowane: Nauki *Prawne*: pr: międzynarodowe, prywatne, karne, państwowe, kościelne i t. d.  
Nauki *Polityczne*: Etyka państwa, nauka zarządu, geografija polityczna.  
Nauki *Ekonomiczne*: Ekonomia, Skarbowość.

Takim jest w ogólnym zarysie naturalny podział nauk szczegółowych zajmujących się *badaniem* zjawisk, i *stosowaniem* prawd przy badaniu ich odkrytych.

Czymże jest w obec tych nauk szczegółowych — *filozofija*?

Ażeby nato pytanie odpowiedzieć zaznaczymy przede wszystkim, że wyliczone powyżej nauki szczegółowe noszą na sobie charakter faktyczny, spostrzegawczy, specjalny. Wspomniałem już wyżej, że podział nauk na *konkretne* i *abstrakcyjne*, jeśli ma być rzeczywiście uzasadnionym, musi polegać na postawieniu z jednej strony wszystkich nauk mniej lub więcej *konkretnych*, a z drugiej wszystkich zasadniczo *abstrakcyjnych* czyli *rozumowych*. Za takie uważam tylko *filozofiją* i *matematykę* przeciwstawiając je całej, przedstawionej powyżej grupie nauk faktycznych, spostrzegawczych, szczegółowych.

Wedle powyższego pojęcia, jedynie zdaniem moim racjonalnego stosunek wzajemny głównych działów wiedzy da się wyrazić w następujący sposób:

## I. Nauki szczegółowe, faktyczne.

natura martwa.  
ożywiona bezwiedna.  
ożywiona świadoma.  
ożywiona społeczna.

## II. Nauki ogólne, rozumowe.

Matematyka | Filozofia.

Wypada nam teraz bliżej określić stosunek filozofii do nauk szczegółowych i matematyki.

W tym celu rozważmy co nam dają nauki szczegółowe w ogóle, a co zakres ich przechodzi. Wyjaśnienie to oprzemy na rozróżnieniu trzech momentów w każdym specjalno-spostrzegawczo-naukowym badaniu:

- 1) stan wiadomości badacza przed rozpoczęciem badań szczegółowych.
- 2) sam proces badań szczegółowych.
- 3) rezultaty badań szczegółowych.

*Co do pierwszego.* Każdy człowiek dojrzały posiada pewne *pojęcia ogólne* które zdobył w *powierzchnym* obserwowaniu otaczających go zjawisk, a które to pojęcia są stanowczo niezbędnymi podstawami dla wszelkich już nie powierzchownych, lecz umiejętnych, ścisłych, naukowych studiów.

Pojęciami takimi są: *sila, materyja, duch, czas, przestrzeń, prawda, pewność, podobieństwo, przyczyna, własność, konieczność, wolność, państwo, prawo, dobro* i t. d. Żadna nauka szczegółowa, faktyczna nie rozbiera tych pojęć, wszystkie przyjmują je jako gotowe i na nich się opierają. Spotykamy je na każdym kroku zarówno w fizyce jak i w zoologii, psychologii lub historii, i żadna z tych nauk obejść się bez nich nie może, ale też żadna z nich dla celów szcze-

głowych jakie sobie zakłada niepotrzebuje zajmować się bliższym tych pojęć rozbiorem. Pomimo całej swęj niestanowczości są one o tyle jasne, o tyle wspólne wszystkim ludziom, że fizyk może mówić o różnicy jaka zachodzi pomiędzy *siłą* ciężenia, a *siłą* elektryczną, nierozbierając bliżej samego pojęcia *siły* w ogóle. Toż samo i odnośnie do pojęcia *materji, przyczyny* i t. d.

A jednak wiedza nasza nigdy ścisłąby nie była, gdybyśmy wszystkie powyższe pojęcia pozostawili bez bliższego określenia ich treści i zakresu, bez ścisłego zdefiniowania ich.

Zadanie to spełnia *filozofja*.

*Co do drugiego.* Każda nauka szczegółowa posilkuje się mniej lub więcej odrębnym *sposobem badania*. Doświadczenia i obserwacje fizyka różnią się od doświadczeń i obserwacyj chemika, anatoma, psychologa filologa lub historyka. Każdy z nich przytym, nie mówiąc już o drobiazgowych szczegółach badawczej metody, posilkuje się już to *indukcyją*, już *dedukcyją*, już wreszcie metodą *genetyczną*. Każdy z nich wydając *sąd* o zjawiskach, porównywając je z sobą używa za podstawę *analogij, syllogizmów, aksjomatów* i t. p. narzędzi logicznego arsenału, posilkuje się tą lub ową *metodą dowodzenia*, tym lub owym sposobem wykładu, objaśniania zjawiski i rozwiązywania zagadnień. Ale zaden z nich dla swoich celów szczegółowych, nie potrzebuje rozbierać różnicy, jaka zachodzi pomiędzy doświadczeniem a spostrzeganiem w ogóle, pomiędzy indukcyją, a dedukcyją. Jakie bywają rozdzaje syllogizmów? lub co to jest w ogóle *objaśnić* zjawiska? na czym polega dowodzenie prawdziwości jakiejś tezy? jakie są ogólne źródła naszych wiadomości? co przechodzi zakres pojętności ludzkiej? i t. d. Wszystkie te pytania nie wchodzą w zakres nauk szczegółowych.

Są to pytania *filozoficzne*.

*Co do trzeciego.* Każda nauka szczegółowa, faktyczna dochodzi w badaniach swych do pewnych *rezultatów*. Rezultaty te razem wzięte stanowią ogół konkretnych, faktycznych wiadomości ludzkich. Zadanie fizyka, botanika, psy-

chologa, filologa lub historyka polega przedewszystkim na zebraniu pewnej liczby *faktów*, na zebraniu *materyjału*. Dopiero z pewnej liczby szczegółowych spostrzeżeń i doświadczeń nad zjawiskami *rozszerzalności ciał* np. *fizyk* dochodzi do ustalenia pewnych zasad wedle których zjawisko to odbywa się zawsze i wszędzie; zasady takie nazywamy *prawami rozszerzalności ciał*.

*Botanik* przedewszystkiem musi zebrać pewną liczbę roślin, opisać je mniej lub więcej szczegółowo pod tym lub owym względem i na téj podstawie dochodzi do wykrycia *pewnych zasad*, wedle których rośliny wzrastają i rozmnażają się. Zasady takie nazywamy *prawami rozwoju roślin*.

*Psycholog* obserwując zjawiska *kojarzenia się wyobrażeń*, np. badając jak się ów proces odbywa w jego własnym umyśle, w jego życiu codziennym, w życiu ludzi otaczających, u dzieci, u dzikich, u zwierząt i t. d., dochodzi do pewnych stałych zasad, według których zjawisko to przejawia się zawsze i wszędzie. Zasady takie nazywamy *prawami kojarzenia się wyobrażeń*.

*Filolog* musi przedewszystkim zebrać pewną liczbę faktów dotyczących mowy, aby na ich podstawie obserwując sposób tworzenia się pojedynczych *wyrazów*, np. porównując ich dźwięki u różnych narodów i w różnych epokach, dojść do wykrycia pewnych zasad, wedle których jedne wyrazy powstają z drugich zawsze i wszędzie. Zasady te nazywamy *prawami tworzenia się wyrazów*.

*Historyk* wreszcie zebrawszy pewną liczbę danych historycznych dotyczących np. pewnego *narodu* i obserwując wzajemne ich następstwo, dochodzi do wykrycia w owym chaosie faktów pewnej liczby zasad ogólnych wedle których życie pojedynczego narodu rozwija się, kształtuje w pewien sposób formę jego rządu, stosunek klas społecznych i t. d. Zasady te nazywamy *prawami rozwoju narodów*.

Tym sposobem, zaczynając zawsze od *faktów szczegółowych* nauki specjalne dochodzą do wykrycia rządzących niemi *praw szczegółowych*. Prawa te są ogólne odnośnie do



danęj grupy faktów, ale są szczegółowe odnośnie do całego obszaru zjawisk, do całego wszechświata. Na wykryciu praw kończy się teoretyczne zadanie nauk specjalnych. W dalszym swym rozwoju, mogą one tylko coraz to większy krąg zjawisk obejmować, coraz to ściślej wiązać je siatką rozumowych związków, coraz to bogatszym czynić materyał faktyczny, co raz to jaśniejszemi i dokładniejszemi, zasadnicze prawa stosunków jakie między zjawiskami zachodzą. Ale pomimo to wszystko, charakter pojedynczych nauk pozostaje i musi pozostawać z samej natury rzeczy odrębnym, odosobnionym, szczegółowym.

Każda z nich ma pewne, ściśle określone granice, po za które nieprzechodzi. Każda z nich pracuje w swoim kółku, posuwa się naprzód swoją drogą, i w sposób sobie właściwy. Nawet w zakresie jednéj i téj samej nauki podryncze jęj działy, zatrzymują ten charakter odrębności na odrębności zjawisk oparty. Tak np. fizyk badający oddzielnie zjawiska ciężenia, ciepła, elektryczności i t. p., dochodzi do ustalenia pewnych pojęć ścisłych o sile ciężenia, głosu, ciepła i t. d., wyróżniających w sposób naukowy, doświadczalny siły te jedne od drugich. Takie naukowe, doświadczalne że tak powiem pojęcia są poprostu rezultatem obserwacyi zjawisk ciężenia, głosu, ciepła i t. d., są one ściślejsze od tych jakie każdy bez wyjątku człowiek w tym względzie posiada, ponieważ są oparte nie na dorywczym, przypadkowym, i niedokładnym spostrzeganiu zjawisk, lecz przeciwnie na stałym, szczegółowym, wszechstronnym—jednym słowem *naukowym* ich badaniu. Pojęcia te są zatym dokładne—ale z natury rzeczy, z samego sposobu w jaki powstały, muszą być *odosobnione* jedne od drugich. Żaden empiryk nie weźmie siły ciężenia za siłę głosu, lub ciepła za elektryczność—zjawiska, te i odpowiednie im pojęcia są tak odrębne że pomieszać ich niepodobna.

Lecz takie wyosobnienie pojęć odrębnych nie zadawalnia ludzkiego umysłu. Szuka on wszędzie *związku* jednych *zjawisk*, jednych *pojęć*, jednych *praw* z drugimi—szuka w szczegółach—*jedności*. Ulegając tym dążnościom racyo-

nalnym czyli filozoficznym fizyka w dzisiejszym swym rozwoju usiłuje w oderwanych pojęciach ciężenia, głosu, ciepła, światła i t. d., upatrzeć pewien wzajemny związek, pewną *jedność* sił przyrodzonych. Dążenie to które *w teorii drgań cząsteczkowych* (Descartes, Huygens, Euler) znalazło swój wyraz i do tak olbrzymich rezultatów doprowadziło nauki fizyczne—dążenie to mówię przechodzi zwykły zakres nauk spostrzegawczych—jest dążeniem i zadaniem *filozoficznym*. W ten sposób zadania filozoficzne wysnuwają się z zadań empirycznych.

Teoryja drgań może nam tedy posłużyć za przykład wyjaśniający, czem jest *filozofija fizyki*.

Jak widzimy, charakterystyczną jej cechą jest dążenie do uproszczenia a zarazem uogólnienia pojęć szczegółowych. Przez taki proces upraszczający i uogólniający, pojedyncze różnorodne części danej nauki zbliżają się i jednoczą pod wezwaniem jednej idei—z rozmaitości wychyla się jednolitość i wiąże szczegóły w harmonijną, logiczną całość.

Jeśli weźmiemy pod uwagę, już nie pojedyncze części jednej i tej samej nauki, lecz całe nauki z różnych działów wiedzy wybrane i zestawione, to owa ich odrębność tym widoczniej się przedstawi, a przez to zadanie jakie ma do spełnienia filozofija pozytywna jawniej na wierzch wyjdzie. Trudno przypuścić ażeby np. minerologija znajdowała się w jakimkolwiek związku z kodeksem karnym albo filologija z chemiją. A jednak umysł ludzki radby to właśnie rozszczępienie się kierunków spostrzegawczej wiedzy znów do wspólnego sprowadzić ogniska—radby obok drobiazgowej wiedzy faktów zdobyć sobie ogólny rozumowy na rzeczy pogląd—system obejmujący wszystko i jednoczący wszystko.

Temu to dążeniu odpowiada filozofija pozytywna. Ona tylko jedna może nam przedstawić całkowity, systematyczny, organiczny, a przytym pozytywny pogląd na cały obszar zjawisk.—Mówię, ona tylko jedna, ponieważ ona tylko całkowicie na podstawie *naukowej* spoczywając, może dać gwarancyjną pewności i trwałości. Nie zadowalnia ona wszystkich skłonności ludzkiego umysłu—to prawda. Nie mówi

o wielu rzeczach, o których rozum ludzki pragnąłby się dowiedzieć, ale zato—to o czem mówi, opiera nie na indywidualnym przywidzeniu filozofa, lecz na powszechnie uznanych zdobyczach spostrzegawczej wiedzy i rozumowej krytyki.

Nauki szczegółowe dają nam prawa szczegółowe—nauki ogólne dają nam prawa ogólne. Prawa załamywania się światła, łączenia się pierwiastków, krzyżowania gatunków, kojarzenia się pojęć, zlewania się zgłosek, podziału pracy i całej społecznej ekonomii—wszystko to, razem wzięte daje nam tylko chaos praw szczegółowych, mniej lub więcej rozległych, mniej lub więcej widocznych—ale niedaje nam jeszcze gruntownego, zasadniczego na świat poglądu—nie stanowi filozofii. Dopiero systematyczne ułożenie prawd przez nauki szczegółowe zdobytych, krytyczne ich opracowanie, zanalizowanie i uogólnienie przy pomocy świadomie wybranych metod, będące właśnie zadaniem filozofii, daje nam całość rozumowej wiedzy, daje *poglądy filozoficzne*. Każdy człowiek rozwinięty posiada je, i ludzkość w historycznym swym rozwoju niejednokrotnie złożyła dowody że dla idei które w systemie zjawisk dopatrzeć zdołała, gotowa zawięte toczyć walki i krew swą poświęcać.

Filozofija pozytywna, tak pojęta, jak ją tu przedstawiamy, jest ową *koroną nauk* o której mówił Ś n i a d e c k i ale zarazem jest ich *podstawą* choć tego Ś n i a d e c k i uznać niechciał i choć o tym wielu pozytywistów zapomina. Już z powyższych naszych uwag wynika, że filozofija nie może być wyłącznie dalszym ciągiem nauk specjalnych. Ma ona swą samodzielną dziedzinę w której przedsięwzięte prace całkiem od wszystkich innych odrębne. Mówię tu o pierwszym i drugim z trzech wymienionych wyżej zadań filozofii. *Analiza pojęć* ogólnych używanych machinalnie przez wszystkich ludzi, musi stać się pierwszym, najniezbędniejszym zadaniem filozofii. Jedynym narzędziem filozofa jest *rozum* a elementami rozumy *pojęcia*. Ich to więc rozbiór w systematycznym wykładzie nauk powinien pierwsze zająć miejsce—że zaś oprzecz się on musi na psychologicznej znajomości genezy i rozwoju pojęć—zatem słusz-

nie mówią ci którzy twierdzą, że najpierwszą podstawą filozofii, jest *psychologija*.

Ileż próżnych wysiłków uniknęliby myśliciele, ilu błędów pozbawiłyby się nauki szczegółowe, gdyby filozofija już dziś była w stanie dostarczyć im ścisłych definicyj najpospolitszych pojęć.

Tak n. p. z niedorzecznego pojęcia *atomu* (niedziałki) w naukach przyrodniczych płynie mnóstwo błędnych przypuszczeń, sprzecznych hipotez — którychby łatwo uniknąć było można rozebrawszy treść i wykazawszy genezę pojęcia *atomu*, jego sprzeczność z pojęciem *rociągniętości* i t. d.

Nie mniej ważnym choć również przygotowawczym tylko, jest drugie z wymienionych zadań filozofii. Obejmuje ono teorią poznania, logikę i metodologiją w najobszerniejszym znaczeniu tego wyrazu.

Dział ten w pomnikowej pracy *Mill*a znalazł umiejętnie, pozytywne podstawy. *Justus Liebig* w przedmowie do swęj Chemii wyznaje że logika *Mill*a była mu wielką pomocą w jego chemicznych badaniach.... Tylko jeden pozytywizm może się poszczycić taką uwagą empirycznego badacza.

Trzecie z wymienionych zadań stanowi o samym bogactwie filozoficznej wiedzy. Polega ono, jak już wiemy na systematyzowaniu i uogólnianiu prawd przez specjalne nauki zdobytych. Ten trzeci i ostatni kierunek filozoficznych badań doprowadza nas do uwieńczenia dwu poprzednich. On to pozwala nam poznać *jakiemi* są zasady bytu — i *jakiemi być powinny* zasady czynów, czyli daje nam *zapatrywania* i *przekonania*.

Ta druga strona rezultatów filozoficznych poszukiwań — niezostała dotychczas uwzględnioną w pozytywizmie — my przeciwnie pragniemy nacisk na nią położyć. Pozytywizm *Comte*'a ograniczał się na jednej połowie trzeciego zadania. Drugie uwzględnił przeważnie *Mill* — pierwsze *Taine* i *Spencer*. Druga połowa trzeciego zadania nietknięta. Pozytywizm nie ma dotychczas *etyki*. Większa część uczonych pracuje nad *systematyką* i *uogólnieniem* re-

*zultatów empirycznych badań* — Huxley, Darwin, Claude Bernard, Littré, Bain, Lewes, Spencer, Virchow; Helmholtz. Buckle, Draper stoją na ich czele. Prace tych badaczy uczyniły filozofiją pozytywną cementem łączącym pojedyncze nauki w jedną organiczną całość. W obec ostatniego filozoficznego rozwoju tych nauk bezmyślne gromadzenie faktów ustąpiło miejsca racjonalnym, metodycznym poszukiwaniom, które nieraz śmiałością swych wywodów, nowością wniosków zdumiewają ogół, do takiej naukowej zuchwałości nieprzywykły. Dziś już nauka bez filozofii traci wszelki swój powab — a nawet wprost swój cel, którego poczucie zachęca nas do prac bezustannych, do prometeuszowej walki z wszechbytem. Samo *praktyczne* znaczenie nauki, niebyłoby tu dostateczną do pracy pobudką — tym więcej, że ciągle oglądanie się na *praktyczność*, wstrzymywałoby *samodzielny polot nauki* w sfery czysto teoretyczne, który jednakże, jak nas uczy historia, w sposób najmniej nieraz spodziewany od czasu do czasu wydaje z siebie i praktyczne prawdy. Za najlepszy przykład posłużyć może *matematyka czysta*, znajdujaca zastosowanie we wszelkich naukowych badaniach.

Filozofija pozytywna jest nauką nauk. Z jednej strony czerpie treść swoją z nich wszystkich, z drugiej tę samą treść poddawszy rozwadze, krytyce i wywodom rozumu sama wytwarza ogólne zasady i wskazówki, które znów za podstawę i narzędzie postępu dla wszystkich innych nauk służyć muszą. I tak: badanie empiryczne różnego rodzaju zjawisk (mechanicznych, fizycznych, chemicznych, fizjologicznych, psychologicznych, filologicznych, historycznych i społecznych) doprowadziło badaczy do przekonania że pewien dany sposób postępowania przy badaniu, łatwiej i pewniej prowadzi do celu, aniżeli pewne inne.

Przekonanie to drogą doświadczenia zdobyte, w filozofii znajduje swe usprawiedliwienie rozumowe — co więcej, znajduje swe rozwinięcie, uzupełnienie i udoskonalenie Filozof zbierając owoce tysiącznych doświadczeń z różnych

działów wiedzy z różnych miejsc i epok, na podstawie ich porównania, rozbioru i syntezy, dochodzi do wykreślenia pewnych rozumowych prawideł, zasad, przepisów, metod i formuł, które ułatwiają empirycznemu badaczowi oryentowanie się w ogromie zjawisk i w bezładzie pojedynczych spostrzeżeń, służą mu zarazem za wskazówkę do dalszego, łatwiejszego i szybszego postępu w pracy. W obec dzisiejszego obszaru wiedzy; w obec tylu odrębnych i wciąż powstających nowych gałęzi nauk, taka czynność uogólniająca, skupiająca, porządkująca i kierująca empiryczną stroną wiedzy, staje się niezbędną. Bez filozofii pozytywnej postęp empirycznych nauk, doprowadziłby pojedyncze kierunki badań do zupełnego rozstrzelenia się na wsze strony — do absolutnej specjalizacji — a co gorsza do zamętu w wyobrażeniach i jednostronności. Filozofija niedopuszcza takiego rozpraszania się empirycznych, zdobyczy, takiego rozprzężenia i takiej jednostronności w nauce. Lecz ażeby godnie spełnić wskazane wyżej posłannictwo, *filozofija nie powinna ani na chwilę zapominać o nierozzerwalnym życiowym węzle, jaki ją łączy z ogółem nauk spostrzegawczych*, powinna czuwać nad najdrobniejszymi przejawami doświadczalnej wiedzy, niedając się ani zbyt daleko od nich oddalać — ani też zbyt daleko do nich naciągać.

Taka nieustanna kontrolująca, krytyczna i kierownicza działalność, z natury rzeczy nie może być udziałem jednego umysłu. Skoro filozofija ma się opierać na wszystkich bez wyjątku naukach, przeto ci, którzy nią się zajmują winni być do tego odpowiednio przygotowani, winni znać pewną grupę nauk spostrzegawczych. Ponieważ zaś wszystkich nauk jeden człowiek znać nie może, z samej więc natury rzeczy, i tu powstać musi *podział pracy*. Naturalista filozof niech się zajmie filozofiją natury; historyk filozof — filozofiją historyi; prawnik filozof — filozofiją prawa. Z czasem — a może nawet i w obecnej już chwili, ów podział pracy musi się stać jeszcze więcej szczegółowym. Tym sposobem całość filozoficznej wiedzy powstawać będzie ze złożenia filozofij pojedynczych nauk. Niemniej je-

dnak każdy na tym polu pracujący, obok specjalniejszej wiedzy w jednej grupie nauk, winien posiadać ogólne przynajmniej wykształcenie w zakresie wszystkich innych grup spostrzegawczej wiedzy; gdyż tym tylko sposobem filozofija uniknąć może jednostronności, której zgubne skutki tak często wykazuje nam historia.

Z powyższego określenia stanowiska filozofii odnośnie do nauk szczegółowych, wynika, że ścisłej pomiędzy nimi granicy nie ma i być nie może. W teorii oddzielamy stanowczo doświadczenie od sądenia i wniosowania, filozofiją od empiryi i filozofa od obserwatora — ale w rzeczywistości, w praktyce, podział taki ściśle, absolutnie przeprowadzonym być nie może i nie powinien. Nie podobna obserwować nie wniosując; niepodobna być dobrym obserwatorem nie będąc do pewnego stopnia dobrym filozofem, (filozofem który niechce z *mysliciele* stać się *marzycielem*) jeśli się zapomina o owym *nirozzerwalnym życiowym węzle*, który wiąże filozofiją z empiryją, jeśli się chce niezależnie od najprostszycch wyników doświadczenia tworzyć systematy transcendentalnej filozofii. Z przyjemnością zaznaczam w tym miejscu, że prof. S t r u v e w ostatniej swjej broszurze, którą w téj właśnie chwili otrzymałem, najzupełniej zdanie to podziela. „Poglądy opierające się na pojęciu filozofii jako nauki *absolutnej, bezwzględnej*, która sama przez się, niezależnie od innych nauk, ma nas doprowadzić do zupełnego i uzasadnionego zrozumienia wszechbytu — *straciły wszelkie znaczenie w nowszym krytycznym rozwoju filozofii*. Pogląd H e g l a i jego szkoły na filozofiją, jako naukę bezwzględną dawno już został usunięty i ustąpił miejsca więcéj uzasadnionemu i ścisłemu pogładowi, według którego filozofija, obok całej swjej krytycznej samodzielności i uniwersalności, nie może jednak rozwiązać najgłówniejszego swego zadania — nie może wytworzyć ogólnego, *dostępnego dla ludzkiego umysłu*, na świat poglądu, bez współdziałania nauk szczegółowych, bez oparcia się na rezultatach ich badań, bez dostatecznego zaznajomienia się z ich bogatym naukowym materyjałem. Antagonizm zachodzący, w przekona-

niu wielu myślicieli, pomiędzy filozofiją a specjalnemi naukami, pomiędzy rozumem a doświadczeniem, uchyla się coraz to bardziej na podstawie harmonijnego rozwoju filozofii i nauk specjalnych — a natomiast ustala się przekonanie, we wszystkich przynajmniej poważnych filozofach, że *wszelkie nauki dążą do jednego wspólnego celu i stanowią jedną harmonijną całość; że filozofija nie może sądzić o świecie, jego początku, rozwoju i celach, nie posilkując się na każdym kroku, materjami nauk specjalnych.*<sup>4</sup>

„Przyszedł więc czas (mówi na zakończenie szanowny profesor) w którym należy porzucić raz na zawsze podobne nieporozumienia i utwierdzić się w przekonaniu, że tylko jedność wszystkich nauk, a w szczególności filozofii i nauk specjalnych, wzajemne ich dopełnianie się i wspomaganie stanowią niezbędny warunek rzeczywistego postępu ludzkiej wiedzy, — warunek niezbędny do utworzenia takiego poglądu na świat, któryby był w stanie uszczęśliwić ludzkość i służyć jako pochodnia na tak ciężkiej i często mglistej drodze wiodącej nas do możliwej doskonałości <sup>1)</sup>.

W inném miejscu wspomnionój broszury czytamy:

„Poznanie jest procesem, wpływającym z wzajemnego działania i ciąglego wzajemnego uzupełniania się *wszystkich* władz umysłowych człowieka; dlatego też w żaden sposób nie można rozprawiać o poznaniach czystego rozumu niezależących od doświadczenia, ani też o poznaniach doświadczalnych, wolnych od wszelkiego wpływu ze strony przyrodzonych skłonności i praw rozumu. Poznanie jest jednym, podobnie jak rzeczywistość jest jedną; wszystkie zaś różnorodne zdolności człowieka służą za konieczne środki do osiągnięcia celu poznania, wspólnego dla wszystkich bez wyjątku nauk.“

---

<sup>1)</sup> Charakterystyczne cechy filozofii w porównaniu z innemi naukami. Mowa wypowiedziana na akcie uroczystym Warsz. Uniwers. (w języku rosyjskim).



„Dlatego też niemożemy przyjąć za uzasadnione pojęcia tych, którzy sądzą, że filozofija odróżnia się od innych nauk, głównie tym, że wyłączną jej podstawą jest *rozum*, nie zaś doświadczenie. Przeciwnie, według naszego przekonania, pytanie o metodzie nie dotyczy pytania o cechach wyróżniających filozofiją od innych nauk. *Wszystkie nauki używają jednej i tej samej metody, albo ściślej mówiąc, wszystkie nauki posilkują się wszystkimi istniejącymi metodami, i niemogą osiągnąć swego celu, bez wzajemnego dopełnienia jednej drugą*“<sup>1)</sup>).

Zgadzaając się najzupełniej na powyższy prawdziwie *pozytywny* pogląd — winienem jednak dodać, że cokolwiek niesłusznie prof. S t r u v e potępia tych, którzy *rozum* uważają za wyłączną podstawę filozofii. W gruncie rzeczy bowiem filozof, *jako filozof* nie ma nic do czynienia z *doświadczeniem*. On przyjmuje tylko prawdy konkretne przez empiryka wykryte a we wszelkich *filozoficznych* badaniach posilkuje się wyłącznie *rozumem*, i w tym rzeczywiście leży *charakterystyczna cecha filozofii*. Wyróżniając *filozofa* jako myśliciela od *empiryka* jako obserwatora, musimy i pracę ich wyróżnić stanowczo. I dla tego empirykiem nazwiemy tego który obserwuje i doświadcza — filozofem zaś tego który systematyzuje i uogólnia. Filozof niepotrzebuje robić doświadczeń i obserwacyj — empiryk niepotrzebuje rozmyślać nad różnicą jaka zachodzi pomiędzy obserwacją a doświadczeniem. Gdyby *chemik* mając zbadać własności wody mineralnej danej mu do rozbioru, zaczął przedewszystkiem zastanawiać się nad tym, czy owa woda, jako materyja, jest ostateczną zasadą bytu, czy jest *rzeczą samą w sobie*, czy też tylko *sumą udzielanych nam wrażeń* — nietylko by sobie nie ułatwił rozbioru, ale wprost sprowadziłby go na drogę całkiem niewłaściwą.

Z drugiej strony, gdyby *filozof*, mając rozebrać różnicę jaka zachodzi pomiędzy pojęciem *sily* a pojęciem *uścisności*

<sup>1)</sup> Tamże, str. 43.

*materyi*, zabrał się samodzielnie do retorty i wazki, niepotrzebnie straciłby czas na doświadczenia, które, co gorsza, wprowadziłyby go mogły na drogę jednostronnych i czysto zmysłowych zapatrywań. Tylko pozostając każdy na właściwym sobie polu empiryk i filozof mogą i powinni wzajemnie przyczyniać się do postępu ogólnej wiedzy — pierwszy dając drugiemu surowy lub zgruba obrobiony materyjał — drugi, dając pierwszemu ogólny wykaz prawd zdobytych w teorii, dających się zastosować w praktyce, i rzucających na nią światło rozumu. Różnica pomiędzy empirykiem a myślicielem zawsze polegać będzie na tym, że o ile pierwszy tylko bezpośrednio ze świata zjawisk czerpać winien empiryczne swe prawdy — o tyle drugi tylko pośrednio, z rąk empiryka odebrawszy surowy dla siebie materyjał, porównywając, krytykując i uogólniając zdobycze innych nauk może odpowiedzieć godnie zadaniu, jakie nań wkłada powszechny zasadniczy podział pracy.

Tak więc w naszym rozumieniu filozofija jest koroną nauk, ponieważ streszcza i łączy w sobie ostateczne ich zdobycze — ale z drugiej strony jest ich podstawą, ponieważ analizując pojęcia, wykreślając metody, formułuje prawdy zasadnicze bez których żadne racjonalne, samowiedne badanie obejść się nie może.

*Zadanie filozofii polega na teoretycznym uważaniu prawd, przez inne nauki na drodze praktycznej zdobytych — i na praktycznym stosowaniu prawd, teoretycznie, rozumowo przez nią samą ustalonych.*

Definicija powyższa obejmuje wszystkie działy filozoficznej pracy — wraz z ich zastosowaniami.

We wszystkich tych działach filozofija nie przestaje nosić na sobie charakteru nauki *ogólnej, rozumowej, zasadowej*.

Z powyższych uwag płyną ważne następstwa, które uznać i ustalić powinniśmy:

*po 1-sze:* Wszystkie nauki, których metoda, jest, i z konieczności rzeczy musi być spostrzegawczą i doświadczalną, nie wchodzą w zakres *samiej filozofii*, lecz tylko jej za *podstawę* służyć mogą. Zatem taka nauka, jak *psychologija*, nie

może być częścią filozofii. Psychologija podobnie jak fizylogija jest nauką empiryczną. Polega ona wyłącznie na obserwowaniu zjawisk *psychicznych*, tak jak fizylogija polega na obserwowaniu *fizycznych* zjawisk organizmu. Metoda ich badania jest różną co do swój formy, ale jest jedną co do swój istoty. Na samym oderwanym rozumowaniu, nie może się oprzeć ani fizyka, ani chemija, ani fizylogija, ani psychologija. Psychologija raz na zawsze przestała być częścią filozofii i weszła w szereg nauk spostrzegawczych. Ponieważ jednak odrodzenie to, a raczej powrót do właściwej ojezyny, odbywa się w dzisiejszych dopiero czasach, nie więc dziwnego, że psychologija, tak długo błądząc po fałszywych drogach, dziś znalazła się tak daleko w tyle za innymi, i przez długi czas jeszcze nosząc na sobie ślady zacofania, nie przestanie wyróżniać się, od innych nauk spostrzegawczych. Różnice te atoli przy szybkim postępie psychologicznej wiedzy zatrzeć się muszą i psychologija zdoła sobie stanowisko i postać równie pozytywną, równie ściśle określoną i uzasadnioną, jak fizyka lub fizylogija <sup>1)</sup>.

*Po 2-re.* Wszystkie nauki, których metoda jest, i z konieczności rzeczy, musi być czysto rozumową i abstrakcyjną, niepowinny być stawiane obok nauk spostrzegawczych lecz obok filozofii. Zatem wszystkie działy matematyki razem wzięte winny być uważane za jeden z dwu wielkich działów rozumowej, abstrakcyjnej wiedzy, rozróżnianych stósownie do tego, czy posilkują się rozumowaniem wyrazowym, czy też liczbowym. Symbole i wyrażenia matematyczne są tak dobrze symbolami pojęć ogólnych, jak i wyrazy lub zwroty naukowe jakimi się posilkuje filozofija. O ile zaś w matematyce potrzebnym jest udział wyrazów zwyczajnych, o tyle w filozofii potrzebnym jest użycie formuł. Myśl posilkowania się ma-

---

<sup>1)</sup> Powyższe poglądy rozwinąłem obszerniej przed paru laty w rozprawce p. t. *Przyszłość Psychologii*, drukowanej w poznańskim *Tygodniku W.*

tematyką w filozofii, tak znakomicie rozwinięta i urzeczywistniona w pracach Herbart'a, Drobischa, i Fechner'a, prędkiej czy później musi zdaniem naszym znaleźć powszechne uznanie. Przeszkodą w tym względzie jak dotychczas jest tylko brak filozofów posiadających znajomość wyższej matematyki.

Matematyka, podobnie jak i filozofija jest uogólnieniem stosunków zachodzących pomiędzy zjawiskami, teoretyczną krytyką i dalszym tych uogólnień rozwinięciem, a jeśli ostatecznym celem teoretycznej filozofii, jest wykrycie praw objaśniających zjawiska wszechświata, to cel ten osiągniętym będzie właściwie wtedy dopiero, gdy odkryte drogą filozoficznego rozbioru prawa, potrafiemy wyrazić stanowczo, w formułach matematycznych. Dla tych to powodów uważamy filozofiją za pewien rodzaj matematyki, lub też matematykę za pewien rodzaj filozofii. Jedna i druga zajmują się prawdami ogólnymi. Jedna i druga przyczyniają się do nadania empirycznej wiedzy naszej systematycznego układu, ścisłości i jasności, do ułatwienia przedsięwziętych doświadczeń i spostrzeżeń przez wyrozumowanie z góry ich następstw, przez ukazanie jakim powinien być ich bieg systematyczny, ich metoda, przez sprawdzenie rozumowe a nawet uprzedzanie mających się dokonać spostrzeżeń i odkryć. Jednym słowem w przekonaniu naszym wiedza filozoficzna i wiedza matematyczna są tylko różnymi wyrazami jednej i tej samej wiedzy ogólnej abstrakcyjnej. Różnice ich polegają jedynie na większej różnorodności pojęć ogólnych, któremi się zajmuje filozofija, na płynącej stąd większej zależności jej od nauk spostrzegawczych i na formie w jakiej się przedstawia rozumowanie.

A teraz wypada nam zastanowić się nad tym, jakie stanowisko zająć nam każe nasz sposób pojmowania filozofii pozytywnej, w obec przyjmowanego powszechnie podziału nauk filozoficznych.

Zauważyliśmy już, że Comte nieuznawał *psychologii* jako nauki, że pominął *logikę*, którą następnie usiłował

zastąpić *matematyką* <sup>1)</sup>, że system jego filozofii niezawiera również *estetyki* i *etyki*, niemówiąc już o *Teodycyi* lub *Metafizyce*. Otóż należy nam wyznaczyć nasze stanowisko w obec *Comtowskich* innowacji, i w obec popolicie przez ogół filozofów przyjmowanego podziału filozofii.

Dotychczas rozróżniano mniej więcej jednomyślnie następujące główne działy:

- 1) Metafizyka.
- 2) Teodycea.
- 3) Psychologija.
- 4) Logika.
- 5) Estetyka.
- 6) Etyka.
- 7) Filozofija natury.

Zastanowimy się pokrótce nad każdym z tych działów.

*I. Metafizyka* ma nas uczyć o tym wszystkim co dotyczy *pierwotnych przyczyn* i *ostatecznych celów* wszechrzeczy, *istoty Boga*, *natury* i *duszy ludzkiej*, jednym słowem mówi ona o tym wszystkim, o czym pozytywista nie umie nic powiedzieć—co przechodzi zakres wszelkiej na doświadczeniu opartej wiedzy.

*Comte* i inni pozytywiści, niemal wszyscy, odrzucili ją stanowczo jako cczą gadaninę, która do żadnej wiedzy doprowadzić nas nie może. Zwolennicy zaś idealnych a nawet idealno-realnych systemów uważają takie wykluczenie za gwałt rozumowi ludzkiemu uczyniony i usiłują prowadzić dalej metafizyczne badania. Zachodzi tedy pytanie po czyjéj stronie słuszność?

Kwestyja uprawnienia metafizyki sprowadza się do kwestyi o granicach naszego poznania. Otóż w tym wła-

---

<sup>1)</sup> Ob. jego *Synthèse Subjective, ou Système universel des Conceptions propres, a l'état normal de l'Humanité*. T. I. zawierający *System Logiki Pozytywnej* czyli *Traktat Filozofii Matematycznej*, in 8-o, Paris, 1836.

śnie duchu prof. Struve w imieniu idealnego realizmu stawia swoje *veto*.

Przyznaje on, że metafizyczne badania wszystkich wieków przeszłych nie doprowadziły do żadnego pozytywnego rezultatu, ale nie zraża się tym. Sądzi owszem, że byłoby nielogicznym zwątpić o przyszłości, na tej tylko zasadzie, że przeszłość nie dopisała. Jest w tym zdaniu część prawdy, ale część tylko.

Najlepiej to objaśnić na przykładzie:

Znakomity nasz estetyk Dr. Karol Libelt w swojej *Filozofii i Krytyce*, usiłuje wytłumaczyć stworzenie świata z *niczego*. Zdaniem jego punkt matematyczny jest niczym, a przecież posuwając się tworzy linię, linia posuwając się tworzy płaszczyznę, płaszczyzna posuwając się tworzy bryłę. Tym sposobem powstaje *forma*. Jeśli przeto przypuścimy, że obok punktu *matematycznego* istnieje punkt *treściowy*, to ten posuwając się wytworzy linię, płaszczyznę i bryły *rzeczywiste-wszechświat* jednym słowem.

W ten sposób ma się tłumaczyć powstanie świata z *niczego*.

Niepodobna pomysłowi temu nieprzyznać dowcipu, ale któż zechce utrzymywać, że w ten sposób *rzeczywiście tłumaczy się* powstanie świata z *niczego*?

Pozytywista zapatruje się na tę kwestyję w następujący sposób:

Podstawą wszelkich rozumowań są *pojęcia*. Usuwając ścisłość pojęć, usuwamy ścisłość rozumowania. Wywodzenie zaś pojęcia *rzeczywistości* z pojęcia *nicności*, jest właśnie takim zniesieniem wszelkiej ścisłości. Dopóki zatem pojęcie *nicności* nieprzestanie być przeczeniem pojęcia *bytu*, dopóty wszelkie wysnuwanie jednego z drugiego będzie niedorzecznością.

Takim jest *pozytywny pogląd* na rzeczy.

Czyżby prof. Struve pomimo to wszystko chciał utrzymywać stale, że jakkolwiek dotychczas niezdolano wytłumaczyć powstania świata z *niczego*, to jednak nielogicznie jest twierdzić, że i nadal usiłowania w tym celu czynione nie doprowadzą do żadnego rezultatu? — Nie sądzę.

Tyle co do niesłusznej strony zdania szanownego profesora. A teraz co do strony słusznej.

Historyja nas uczy, że niejedno wielkie zagadnienie naukowe, uważane było w pewnej epoce za niemożliwe do rozwiązania, a jednak później rozwiązany zostało. Prawdopodobnie więc i we filozofii istnieją takie pytania. Otóż jeżeli się stawia pewne granice p̄szukiwaniom ludzkiego umysłu, to nie należy tego czynić (tak jak to czynią Comte, Mill i niemal wszyscy współcześni pozytywiści, t. j. nienależy podawać owych ograniczeń w formie absolutnego stanowczego „nigdy”, lecz przeciwnie tylko w formie, *czasowej, rozsądnej przestrogi*.

Naszym zdaniem, pozytywiście niewolno powiedzieć, że kwestyja nieśmiertelności nie będzie nigdy rozstrzygnięta, a tym bardziej, że leży po za granicami filozofii, lecz tylko że *dziś*, przy obecnym stanie nauki rozstrzygnięta być nie może. Usiłowania czynione w tym celu dotychczas, wystarczają do ostrzeżenia nas, co do bezużyteczności rozmyślania nad tą kwestyją przy *braku dostatecznych podstaw*, ale żaden pozytywista nie powinien twierdzić stanowczo, że *nigdy* podstawy te znaleźć się niemogą.

Podobnie zapatrujemy się i na kwestyją owęj *k a n t o w s k i e j* „rzeczy samej w sobie”. Wielki ten myśliciel uznał owę *istotę rzeczy* za niedostępną dla umysłu ludzkiego i gdyby filozofowie posłuchali tej jego uwagi, oszczędziliby sobie wielu próżnych bezpożytecznych wycieczek w sfery pozaświatowe. Zachodzi tu jednak pewna ważna okoliczność. Niewiemy czym jest *istota wszechrzeczy* i właśnie dla tego niepowinniśmy o niej rozprawiać. To prawda. Ale właśnie dla tego też nie możemy twierdzić stanowczo, że na zawsze pozostanie dla nas niedostępną. Nie wiemy bowiem, czy pojęcie jakieby wypadło ze zrozumienia owęj *istoty rzeczy*, byłoby sprzecznym lub nie z pojęciem *bytu* w ogóle. Tylko zaś taka sprzeczność upoważnia nas do opuszczenia rąk. Objaśnić stworzenie *świata z niczego*, jest to przebijać murgłową; może się znajdzie taki czło-

wiek co tego dokáže, my jednak wolimy głowę oszczędzić, a natomiast wziąć się do przebijania muru innemi środkami. Czy przebijemy? Niepodobna twierdzić stanowczo, ponieważ nikt niebył z drugiej strony, a tym samym nie mógł poznać jego grubości.

Nie mniej jednak pracujmy, tylko nie czczą oderwaną frazeologiją, bo ta jest przebijaniem muru głową, lecz zwykłemi środkami nauki *zaczynającą od zjawisk*.

Przed paruset laty nikt nieprzypuszczał, że poznamy wewnętrzną naturę ciepła i światła, a przecież *teoryją drgań* uznali dziś wszyscy badacze. Żaden fakt czysto zmysłowy sam przez się nie był w stanie odsłonić nam owęj wewnętrznej natury ciepła, a jednak umysł ludzki na podstawie doświadczeń, rozumowań i obliczeń matematycznych zdołał dojść do wykrycia przyczyny zaciemniania się wzajemnego dwu skrzyżowanych promieni światła, a tym samym do wykrycia wewnętrznej ich natury.

Podobnież w chemii cała teoria różnego układu cząsteczek w różnych allotropowych odmianach jednego i tego samego ciała, teoria w której prace Kekulego niepoślednie zajmują miejsce, nie jest ze stopniowym przedzieraniem się ludzkiej myśli po za tajemniczą zasłonę zmysłowej natury?

Nie godzi się więc wątpić o potędze ludzkiego ducha, nie należy jej przesądzać.

Z powyższych uwag wypływa następujące zdanie co do granic naszej pojętności, a więc i co do prawności metafizyki jako nauki.

Pol-e. Godzenie z sobą pojęć sprzecznych, jak *bytu i niebytu*, boskiej *przedwiedzy* i *wolnej woli* człowieka, nieprze-strzennęj *duszy* i rozciąglęj *materji* i t. p., uważamy za przechodzące zakre wszelkiego *rozumowania*, wszelkiej *wiedzy*, a w skutek tego poświęcanie się takowemu godzeniu sprzecznych pojęć, uważamy za próżną stratę czasu, za nierozsądne marzycielstwo. Pytania te zdaniem naszym niewłaściwie wprowadzone do filozofii winny raz na zawsze pozostać przedmiotem *wiary*, nie zaś *wiedzy*.



Po2-e. Nie możemy przesądzać jak daleko umysł ludzki zajęć zdoła w poznaniu wewnętrznych, pierwotnych przyczyn i natury wszechrzeczy, ale na mocy psychologicznego rozbioru genezy naszych pojęć z jednej, i praktycznej nauki jaką nam daje historia z drugiej strony, uważamy wszelkie rozprawiania o pierwotnych przyczynach i ostatecznych celach wszechrzeczy za niewłaściwe i nieprowadzące do żadnego rezultatu. Natomiast zalecamy coraz to głębsze wnikanie w istotę dostępnych dla nas zjawisk, a to na podstawie doświadczeń, rozumowań i obliczeń, jednym słowem na podstawie łączności filozofii z naukami spostrzegawczymi. Uznajemy *metafizykę*, ale taką, która opiera się na *fizyce*. Metafizyka od fizyki niezależna jest marzaniem i w skład filozofii wchodzić nie może.

Przy dzisiejszym stanie wiedzy wyosabnianie metafizyki z pomiędzy innych działów filozofii, uważamy za niewłaściwe, gdyż wszystkie *dostępne*, dls umysłu ludzkiego metafizyczne zadania, wchodzą w skład odpowiednich działów filozofii i nie mogą być z nich wyłączane, *niedostępne* zaś wymazują się z filozofii, i przenoszą w dziedzinę wiary.

II. W nowszych pracach filozoficznych przestano też po większej części traktować metafizykę jako odrębny dział filozofii, ale natomiast postawiono niemal równoznaczną co do treści *Teodyceę*. Z powyższego łatwo już zawnioskować jak filozofija zatrywać się powinna na wspomnianej nauce. Teodycea jest nauką o Bogu. Wziąwszy do ręki pierwszy lepszy, nie już specjalny, lecz elementarny podręcznik Teodycei, dajmy na to Emila Saisseta przełożony przez s. p. Eleonorę Ziemięcką znajdziemy tam np. *Traktat o przymiotach Boga* w którym rozdział 1-y mówi *O metodzie służącej do oznaczenia natury Boga*, 2-gi *O przymiotach metafizycznych Boga* i t. d.

Człowiek nie może się dowiedzieć o przymiotach Boga ani z nauk doświadczalnych, ani z matematyki. Wiedzę o nich czerpać możemy wyłącznie tylko z *Katechizmu* lub innych dzieł religijnych. Albo zatym Teodycea zawiera to samo co *Katechizm* tylko w innej formie, a w takim razie

jest zbytęczną, albo tęż zawiera co innego, a w takim razie w oczach religii nie zasługuje na wiarę jako niezgodna z tradycją, a w przekonaniu filozofa pozytywnego również nie zasługuje na miano filozofii, ponieważ mówi o prawdach *niedostępných* dla ludzkiego rozumu.

Zdaniem tedy naszym, nauka o Bogu należy do *Wiary* nie zaś do *Filozofii*.

*III, Psychologija*, jak już wspomnieliśmy jest nauką empiryczną — a tym samym nie może być działem *filozofii*. Ale nauka ta znajduje się w zupełnie odrębných warunkach rozwoju. W skutek długowiekowego zastoju, faktyczna jej strona jest jeszcze mało opracowaną i pomimo szybkiego postępu w kilkunastu ostatnich latach niezdobyła sobie jeszcze o tyle samodzielnego stanowiska, żeby ją, jako naukę odrębną, spozstrzegawczą, na równi z fizyologiją postawić było można. Dlatego tęż dopóki wyosobnienie to nie nastąpi, traktować ją winniśmy łącznie z jej częścią czysto filozoficzną, którąbym nazwał *Filozofiją psychologii* (\*) a która niewątpliwie, po odpowiednim wzroście empirycznej psychologicznej wiedzy, ustalić się musi.

Łatwo domyślić się, że nauka ta ma wielką przyszłość przed sobą, jeśli zważymy, że psychologija obejmując wszystkie władze duszy, obejmuje niejako i wszystkie ich zdobycze, wszystkie działy wiedzy sztuki i życia. Na tej to zasadzie do Filozofii psychologii zaliczamy Logikę, Estetykę i Etykę.

*IV. Logika* jako nauka o myśleniu byłaby częścią psychologii — lecz jako nauka myślenia, czyli ucząca myśleć jest częścią filozofii stosowanej a mianowicie *Filozofii psychologii*.

W tym tylko drugim znaczeniu, czyli w znaczeniu swym właściwym uważana, Logika, jest nauką filozoficzną. Nie jest prostym zastosowaniem samej psychologii, ponie-

---

1) Ob. wspomnioną rozprawkę O przyszłości psychologii.

waż w psychologii niema mowy o *logicznych*, lecz tylko o *psychologicznych* prawach rozumu. Dopiero filozofija na podstawie psychologicznej znajomości zdrowej i chorobliwej, silnej i słabej czynności władz umysłowych, na podstawie ich krytyki dochodzi do wykrycia prawideł wedle których umysł ludzki postępować *powinien*, jeżeli chce pewniej zdobyć prawdę — uczy jak te prawidła stosować, jakimi posilkować się formami myśli w tym lub owym celu szczegółowym. Logika jako Filozofija psychologii, winna być téż zawsze poprzedzaną wstępem psychologicznym, gdyż tylko na podstawie znajomości *naturalnych praw* myślenia, można dojść do wykrycia *sztucznych prawideł* myślenia.

V i VI. Też same uwagi stosują się do *Estetyki i Etyki*. Podobnie jak Logika opiera się na psychologicznym zbadaniu praw myśli, tak estetyka musi mieć za podstawę psychologiczną znajomość praw rządzących *uczuciem* — a etyka: praw rządzących *wolą*.

Z téj więc strony uważane obie te nauki, byłyby częścią psychologii — lecz właściwa ich istota nie na tym polega — są one przedewszystkim naukami stosowanemi, wskazującemi *jak należy pojmować piękno, jak należy pojmować dobro* — podczas gdy psychologija zajmuje się tylko wykazaniem *jak różni ludzie, różne narody, dzieci, lub dzieci pojmują* piękno lub dobro. Dopiero filozofija na podstawie faktycznej, psychologicznej znajomości powyższych zjawisk, może drogą krytyczną ustalić prawidła według których oceniać mamy prawdziwe *piękno estetyczne*, prawdziwe *dobro moralne*. Zarówno więc Estetyka jak Etyka są naukami filozoficznemi a w szczególności wchodzą w skład *Filozofii psychologii*.

VII. *Filozofija natury* która w przeszłych wiekach najmniej zajmowała filozofów — w nowszych czasach przeciwnie zapanowała nad innemi działami téj nauki. Sposób w jaki ją pojmować winniśmy, płynie z samego podziału nauk spostrzegawczych. Ażeby zaś niepowtarzać się bez potrzeby przedstawię od razu podział całej filozofii w jego związku z podziałem nauk spostrzegawczych.

1. Filozofija nauk kosmologicznych
2. Filozofija nauk organologicznych
3. Filozofija nauk psychologicznych
4. Filozofija nauk socyjologicznych.

Dwa pierwsze działy stanowią *Filozofiją materji*. Dwa drugie *Filozofiją ducha*.

Klasyfikacyja ta obejmuje wszystkie działy nauk spostrzegawczych a tym samym i wszystkie działy filozofii. Ale pomiędzy nimi jest jeden dział który na szczególną z naszej strony zasługuje uwagę.

W dziale filozofii psychologicznej wyróżniliśmy między innymi *Logikę*, czyli filozofiją nauki o rozumie. Tu więc rozum jest *przedmiotem* filozofii — że zaś jednocześnie i *narzędziem* jej być nieprzestaje — wynika stąd wyjątkowa ważność Logiki, którą też jako *Filozofiją zasadniczą* od innych działów szczegółowych odróżnić powinniśmy. W tym najobszerniejszym znaczeniu pojęta *Logika* obejmuje *Analizę pojęć*, *Teoryję poznania* i *Metodologiją* i służy niejako za przedsiomek do całej filozofii.

---

Takim jest przedmiot i zakres pozytywizmu, w naszym sposobie pojmovnia filozofii. Pozytywizm taki, wyróżnia się od wszystkich innych systematów — ale wyróżnia się też znacznie i od wielu innych, pod tę samą nazwę podciąganych poglądów. My staraliśmy się pojęcie pozytywizmu oczyścić ze wszelkich obcych przymieszek — a z drugiej strony odebrać mu tę cechę jednostomności i ciasnoty jaką Comte, Littré i inni pozytywiści napiętnowali swe prace. Z jednej strony uprzedzając wyrok nauki i przyjmując hipotezy za pewniki, przekształcano pozytywizm niemal całkowicie w materyjalizm — z drugiej kładąc zbyteczne i zbyt stanowcze granice — odbierano filozofii wszelką nadzieję prawdziwego postępu. My przyjmujemy te granice, ale w formie przestrogi — nie zaś

wiecznego „nigdy.“ Nie wiemy jak daleko nauka zajść może, i dlatego właśnie nie przesadzamy przyszłości. Ale z tój téż przyczyny, wierząc w postęp, nie pojmujemy takich *systemów skończonych*, jakimi chciały być wszystkie przeszłowiekowe filozofije. Tworzono z nich artystycznie ułożoną całość i przerywano dyskusyją. Każdy z owych systemów miał być skończonym wyrazem postępu — zamykał się raz na zawsze, i tylko wybranym, mistrz pozwalał przypatrywać się olbrzymim jego rysom, jakby cudownemu obrazowi. Całe zadanie uczniów polegało na tym żeby *zrozumieć*, co mistrz mógł chcieć powiedzieć, wypowiadając jakąś mglistą formułkę. Żaden zaś z mistrzów nie domagał się dyskusyi, nie żądał dalszego rozwinięcia, ponieważ miał się za skończonego apostoła wielkich prawd. Gdy który z filozofów nie wykończył swego systemu, gdy nie objął całego obszaru wiedzy, gdy nieodpowiedział na wszystkie najzawilsze zagadnienia ludzkości — robiono mu z tego zarzut.

. Dla pozytywisty, taki zarzut jest pochwałą, jest gwarancją wartości jego poglądów.

. Pozytywizm nie tylko nie chce być systemem skończonym — ale z góry zapowiada, że nim być nie może. Krąg naszej wiedzy rozszerza się z każdą niemal chwilą i jeżeli pole, na którym odbywamy nasze badania należy ogrodzić baryerą — to tylko dla tego żeby nie wpaść na bezdroża; ale zamykać ją na zawsze, zamykać drogę na której zaledwie drogoscazy wytknięto; byłoby to dobrowolnie wyrzekać się nadziei postępu.

Cechą charakterystyczną pozytywizmu w przeciwstawieniu do wszystkich innych dawnych systemów filozofii, jest to, że o ile tam, każde niemal słowo danego systemu nosiło na sobie piętno jednostki która go stworzyła, — o tyle tu indywidualności jednostek zacierają się prawie całkowicie. Nie ma w pozytywizmie żadnych nietykalnych powag żadnego dogmatycznego zaufania pewnej jednostce. Każdy przyznaje że może błędzić i hipotez, jakie stawia, nie uważa za ostatnie, nieodwołalne słowo nauki. Nie nie wypowia-

dać bez przytoczenia dowodów—nie wyrokować stanowczo o rzeczach wątpliwych — nie mówić zupełnie o całkiem niedostępnych—oto cała zasada pozytywizmu. Taka prosta! a jednak jakże trudno wiernym jej pozostać. Do krytyki pozytywnej należy sprostowanie takich błędów — każdy pozytywista winien je przyjąć z wdzięcznością. Nic tu bowiem nie stanowi jego powaga, jego zasługa, jego pewność siebie nawet, naprzekór *De kartowi*. Zapatrywania *Mill'a*, *Bain'a*, *Littré'go*, *Spencera*, samego *Comte'a* nawet, mogą być w wielu punktach zbite, bez żadnego uszczerbku dla filozofii pozytywnej — przeciwnie krytyka taka zawsze korzyść przynieść jej musi — i to właśnie stanowi jej siłę. Indywidualność autora znaczy tak mało w filozofii pozytywnej, jak w fizyce, zoologii lub geometrii. Jak błąd matematyka, nie przynosi uszczerbku zasadzie poszukiwań matematycznych — tak błąd pozytywisty w niezym nia nadwyręza wartości metody pozytywizmu—co więc metoda prawdziwie pozytywna wyklucza wszelkie błędy. Kto z nią błądzi — ten daje tylko dowód że się przemieszczył metodzie. *Hegel* błądził nie dlatego że przestał być wiernym metodzie której służył, lecz dlatego że metoda której służył była błędną. *Mill* jeżeli wyrzekł zdanie na które zgodzić się niepodobna to dlatego tylko, że przekroczył granice wskazane przez metodę pozytywizmu, lub że na chwilę pozwolił sobie powodować się subiektywnym upodobaniem, zapominając o metodzie.

W tym jak powiadam, leży siła pozytywizmu, pojętego tak jak go tu starałem się przedstawić — w tym leży jego żywotność, będąca warunkiem postępu.

Kończąc, chciałbym uprzytomnić czytelnikowi ważniejsze tezy w imię których skreśliłem powyższy, pobieżny pogląd na filozofiją pozytywną. Historyczną podstawą na której się wspieramy są: *August Comte* dla wszystkich: a *Jan Śniadecki* dla nas w szczególności. Zaśnadcze poglądy tych myślicieli, zdaniem naszym otworzyły filozofii nową drogę. Pragnęlibyśmy widzieć ją oczyszczoną ze wszystkich uprzedzeń i tradycyjnych naleciałości

dawnych błędów — widzieć ją prostą, jasną, otwartą i bezgraniczną. W tym celu modyfikujemy nieco empiryzm *Sniadeckiego* o poprawką prof. *Struvego*. Empiryzm *Comte'a* poprawkami *Mill'a*, *Huxley'a* i *Spencera*. Ograniczeniom *Mill'a* pragniemy odjąć charakter stanowczości, sprzeciwiający się naszym zdaniem pozytywnej metodzie. Twierdzeniem *Littre'go* o ich materyjalistyczne skłonności, o ile przyczyniają się do bezwarunkowego uznania hipotez za pewniki. Niektóre fizykalne uogólnienia *Huxley'a* uchylamy jako przedczesne. Odrzucamy wszystkie prace *Comte'a* z drugiego peryjodu jego życia <sup>1)</sup>. Nie uznajemy prawa trzech stanów. Zmieniamy podział nauk na podstawie obcych i własnych zarzutów klasyfikacyi *Comte'a* czynionych. Odrzucamy jego kranijologiją uznając natomiast prawa psychologii, którą wyłączamy jednak z filozofii jako naukę empiryczną i jako *podstawę* filozofii. Odłączamy matematykę z rzędu nauk przez *Comte'a* ułożonego, stawiając ją obok filozofii, jako jeden z dwu wielkich działów ogólnej rozumowej wiedzy. Logikę, estetykę i etykę uważamy za części jednego z czterech działów filozofii — a mianowicie *Filozofii psychologii*.

Postęp nauk spostrzegawczych uważamy za niezbędną podstawę postępu filozofii, a postęp filozofii pozytywnej za niezbędny warunek postępu nauk spostrzegawczych.

Wbrew *Comte'owi* uznajemy w nauce konieczność hipotez, byle tylko stawiano je w odpowiedniej formie a natomiast potępiamy skłonność do tworzenia systemów skończonych i zamykania dyskusyi.

Nie uznajemy bezwzględnie powagi któregokolwiek z filozofów pozytywnych, uważając za konieczne najzupełniejsze o ile to tylko jest możebnym, wykluczenie indywidualności autora z prac filozoficznych. Zdaniem naszym

<sup>1)</sup> W przedmiocie szczegółów dotyczących życia *Comte'a* ob. wyborną rozprawkę p. *Franciszka Krupińskiego*.

filozofija wtedy dopiero stanie się prawdziwie pozytywną, gdy każdy bez wyjątku będzie mógł przyłożyć wykrytą przez siebie prawdę do prawd już zdobytych bez naruszenia systemu, lecz przeciwnie, dla wzmocnienia i rozjaśnienia poprzednich.

Głosujemy tymsamym za specjalizacją prac filozoficznych.

Broniąc specjalizacji i wyróżniając w teorii stanowczo filozofiją od nauk spostrzegawczych — uważamy jednak oba te działy w niezbędnym życiowym z sobą związku.

*Pozytywistą* nazwiemy każdego kto w twierdzeniach stanowczych, opiera się na dowodach, dających się sprawdzić — kto nie wyraża się bezwzględnie o rzeczach wątpliwych — a nie mówi wcale o niedostępnych.

*Filozofiją zaś pozytywną* nazywamy systemą praw *zjawiskowych*, które rządzą światem i praw *zasadowych*, które winny kierować czynami.

Pierwszy dział stanowi filozofiją pozytywną *teoretyczną* drugi *praktyczną*.







<http://rcin.org.pl>

