

<http://rcin.org>

<http://rcin.org.pl>

<http://rcin.org.pl>

<http://rcin.org.pl>

WYKŁADY POZNAŃSKIE / 3

MICHAŁ SOBESKI



GIAMBATTISTA VICO, TWÓR-  
CA FILOZOFII HISTORYI ◻◻  
◻◻ METAFIZYKA LIBELTA ◻◻



POZNAŃ  
NAKŁADEM KSIĘGARNI M. NIEMIERKIEWICZA  
1916

<http://rcin.org.pl>

Panm Czesławowi Jankowskiemu  
autor - rezerwa.

Poznań październik 1916

41537

— 45

WYKŁADY POZNAŃSKIE / 3

---

MICHAŁ SOBESKI



GIAMBATTISTA VICO, TWÓR-  
CA FILOZOFII HISTORYI □□  
□□ METAFIZYKA LIBELTA □□



INSTYTUT  
BADAŃ LITERACKICH PAN  
BIBLIOTEKA  
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72  
Tel. 26-68-63

---

POZNAŃ  
NAKŁADEM KSIĘGARNI M. NIEMIERKIEWICZA  
1916

<http://rcin.org.pl>



6635

---

CZCIONKAMI DRUKARNI NAKŁADOWEJ BRACI WINIEWICZÓW  
(WŁAŚCICIEL JÓZEF WINIEWICZ) W POZNANIU, BERLIŃSKA 5

<http://rcin.org.pl>



## OD WYDAWCY.

---

Życie umysłowe naszej dzielnicy toczyć się musi — z powodu niesprzyjających warunków zewnętrznych — korytem nader wąskim. W braku wyższej uczelni polskiej, jako też pism periodycznych literacko - naukowych, znajduje ono swój skromny punkt koncentracyjny głównie w niektórych towarzystwach naszych pod postacią wykładów oraz w poważniejszej prasie politycznej, gdzie dla spraw kulturalnych rezerwuje się z natury rzeczy miejsce mniej lub więcej szczupłe.

Dwa te punkty koncentracyjne posiadają jednak przeważnie wartość *dnia*, wartość aż nadto szybko przemijającą, nie pozostawiającą po za sobą śladów trwalszych. Wiadomo przecież, czem jest odczyt wygłoszony na zebraniu

## IV

publicznem, czy też w łonie towarzystwa. Przygotowany nieraz z wielkim nakładem pracy naukowej, w najlepszym razie zelektryzuje na chwilę i zainteresuje, ale niebawem wywody prelegenta uchodzą z pamięci większości słuchaczy i przepadają na zawsze. Często słucha odczytu grono osób przypadkowe. Strata więc tem większa.

Podobnie ma się rzecz z referatami literacko-naukowemi na łamach naszych gazet. Wprawdzie docierają one do kontyngentu osób bez porównania większego, ale — jeden numer gazety goni drugi, nad przeczytany artykułem przechodzi się po części z konieczności szybko do porządku dziennego. Nie wielu bowiem hołduje chwalebnemu zwyczajowi wycinania z gazet artykułów i feljetonów i przechowywania ich, ażeby częściej do nich zaglądać.

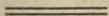
Pragnąc przeto przeciwdziałać takiemu bezowocnemu zaprzepaszczaniu się bardzo ważnej nieraz pracy kulturalnej w słowie mówionem i w prasie codziennej drukowanem, przy-

stępuję do wydawnictwa nieperjodycznego pod nazwą WYKŁADY POZNAŃSKIE.

Zamierzam publikować w niem wygłoszone odczyty i odbitki rozprawek z *wszelkich dziedzin* — oczywiście tylko rzeczy o wartości naukowej i literackiej. W ten sposób, tuszę, urośnie z czasem obfita, tania biblioteczka rozprawek naukowych, dostępna dla szerokiego ogółu, która, chroniąc od zagłady słowa pożyteczne, przynieść może ogółowi pewne korzyści.

Taka jest myśl przewodnia skromnego mego wydawnictwa p. n. „Wykłady Poznańskie“.

M. N.





GIAMBATTISTA VICO  
TWÓRCA FILOZOFII HISTORII

<http://rcin.org.pl>

<http://rcin.org.pl>

## I.

Jest właściwością, a poniekąd klątwą nauk filozoficznych, że definicje ich własnej istoty nie są jednoznaczne — w przeciwieństwie do nauk ścisłych. Przez filozofię rozumiano, jak wiadomo, w rozmaitych czasach rzeczy najrozmaitsze. A do najsporniejszych między spornymi dziedzinami filozofii należy właśnie t. zw. filozofia historii lub historyzofia, według ulubionego terminu naszych idealistów z pierwszej połowy XIX w. Zanim przystąpimy do tematu, musimy przeto poświęcić kilka uwag pojęciu „filozofii historii“. A drogą najwłaściwszą wydaje nam się krótkie przedstawienie losów tego pojęcia. I to z następującego powodu. W tytule nazwaliśmy Vic'a „twórcą“ filozofii historii. Tymczasem samo to określenie powsta-

ło dopiero po nim. Użył go po raz pierwszy Voltaire w rozprawie „La Philosophie de l’Histoire“ z roku 1765. Z drugiej strony rzecz sama istniała do pewnego stopnia dawno przed Vico’iem, nawet już w czasach greckich, jak usiłuje wykazać np. Mehlis. Najprostszem wyjściem z tej sprawy będzie przeto genetyczne rozejrzenie się w niej. Dostarczy nam ono samorzutnie dowodu na twierdzenie, że właśnie Vico jest „twórcą“ filozofii historyi. W tem miejscu musimy się oczywiście ograniczyć do grubszego naszkicowania momentów jeno najważniejszych.

Nie przesądzając nic o ściślejszem określe-  
niu filozofii historyi, jakie się z jej losów wy-  
łania, chodzi tu naturalnie o filozoficzne ujęcie  
historyi, jak sama nazwa głosi. Lire l’histoire  
en philosophe — według słów Voltaire’a. Silny  
grunt pod tego rodzaju ujęcie dziejów stwarza,  
z istoty swej, chrześcijaństwo. Celem człowie-  
ka i jego dziejów jest połączenie się z Bogiem.  
Dzieje otrzymują więc tutaj od razu jasny, jed-



noznaczny sens. A systematycznie rozwija tę sprawę już św. Augustyn, rozróżniając *civitas diaboli* lub *terrena* i *civitas Dei*, państwo wybrańców Boga. Państwo szatana uzasadnione jest metafizycznie przez odpadnięcie Lucyfera od Boga. Rozpoczyna się na ziemi od grzechu pierworodnego. Kain jest jego pierwszym obywatelem. Abel zaś łącznie z wybrańcami Bożymi są obywatelami *civitatis Dei*. Państwo szatana dochodzi do szczytów potęgi w azyatycznych państwach despotycznych i w Imperium Romanum. Przyjście Chrystusa oznacza utwierdzenie i ustalenie państwa Bożego na ziemi. Celem dziejów jest rozprzestrzenienie tego państwa po całej ziemi, tryumf nad państwem szatana, a ostatecznym ich ujściem wstąpienie jego obywateli do Królestwa Niebieskiego.

Ta historyozofia, wypływająca konsekwentnie z istoty chrześcijaństwa, pozostała prototypem nie tylko dla wieków średnich, lecz dla myślicieli chrześcijańskich wogóle. Dość wspom-

nieć w XII wieku Ottona Freisinga, dalej wielkiego kaznodzieję Bossueta, De Bonalda, Józefa Maryę de Maistre'a, F. de Rougemonta, Goerresa i Gruppa.

Także poza obrębem katolicyzmu nie brak prób filozoficznego ujęcia dziejów z pomocą metafizyki religijnej, zabarwionej to deistycznie, to panteistycznie. Do myślicieli tych należą np. Lessing, idealista K. Chr. F. Krause, Schelling w ostatniej swej fazie i F. Laurent. Lecz tak u tych jak i u tamtych historyzofów polega cała rzecz głównie na filozofowaniu nad dziejami. Chodzi przedewszystkiem o dzieje jako takie, gdzie filozofia jest tylko pomocnicą, celem wprowadzenia w nie powiązania i sensu. Natomiast nie chodzi o wytworzenie filozofii historyi jako autonomicznej nauki filozoficznej.

Pierwsze kroki w tym kierunku poczynają stawiać od połowy XVIII wieku Francya. Montesquieu zastanawia się w słynnym *Esprit des Lois* nad przyczynami różnych ustrojów prawno-państwowych u rozmaitych narodów. Do-

chodzi do wniosku, że są one wyływem etniczno-historycznego charakteru narodów, wykazując ścisły związek między stosunkami politycznymi, moralnymi i socjalnymi. Również Rousseau'a wiedzie zagadnienie „nierówności między ludźmi“ ku rozpatrywaniu początków i istoty państw i kultur. Podobne sprawy zajmują także Voltaire'a.

A w systematyczną całość usiłuje ująć wszystkie te rodzaje się dopiero problematyki Herdera. W przedmowie do „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ uzasadnia potrzebę filozofii historii jako osobnej, samodzielnej nauki filozoficznej. Za zadanie tej nowej nauki poczytuje po pierwsze wykrycie czynników, warunkujących dzieje i ujmuje te czynniki w dwie grupy: oddziaływanie przyrody i przyrodzone właściwości człowieka. Powtóre: etyczną ocenę wydarzeń dziejowych.

Odtąd rozpoczyna się w dziedzinie filozofii historii wielce ożywiony ruch, w dwóch głównych kierunkach. Kierunek spekulacyjny, wy-

rosły na tle idealistycznej filozofii niemieckiej, poczynający się od Kanta a dobiegający szczytu w Heglu — i kierunek empiryczny, stworzony przez Comte'a, trwający po dziś dzień.

Głównymi zagadnieniami kierunku spekulacyjnego są idee państwa i wolności. Wywołuje je Kant przez zapytanie: jak jest możliwym, że mimo wolności woli i wolności czynów poszczególnych ludzi ma miejsce na ogół regularny przebieg dziejów świata? Kant odpowiada, że jest to możliwym przez państwo. Ludzie podporządkowują się dobrowolnie, w własnym interesie, porządkowi państwowemu, przyczem może istnieć wolność osobista równocześnie z prawidłowością całości. Celem dziejów jest zatem coraz doskonalszy rozwój państwowy. Do tego samego wyniku dochodzi w zasadzie Hegel. Przebieg dziejowy pojmuje jako ewolucyjne fazy „ducha świata“, dochodzącego poprzez dzieje do coraz pełniejszego uświadomienia sobie własnej wolności, własnej etycznej istoty. Środkiem do tego celu są pań-

stwa, rozwijające się od despotycznych państw Wschodu, gdzie tylko jeden był wolny, po przez Grecyę i Rzym, gdzie niektórzy byli wolni, aż do nowożytnych państw chrześcijańskich, gdzie wszyscy są wolni.

Idealistyczna ta historyozofia jest oczywiście czysto dedukcyjną, apriorystycznym wywiedzeniem rozwoju dziejowego z pewnych założeń. Nie bierze dostatecznie pod uwagę empirycznych czynników, warunkujących bezsprzecznie dzieje. Nic dziwnego tedy, że te i podobne konstrukcje nie przeżyły o wiele swych konstruktorów. Musiały ustąpić miejsca teoryom, kształtującym się według rzeczywistości, a nie naginającym rzeczywistość do siebie. I na owocną tę drogę wkracza historyozofia z chwilą, gdy zostaje opartą o silny grunt empirycznych badań socyologicznych. Czynu tego dokonuje głównie Comte, poprzedzony w pewnym stopniu przez Condorceta.

Za przykładem Condorceta i nawiązując wogóle do wspomnianego ruchu w Francyi

w XVIII wieku, szuka Comte przede wszystkim czynników, warunkujących przebieg dziejowy. Porównano z Condorcetem odpowiada, że czynnikami tymi są: zewnętrzne wpływy przyrody na człowieka, właściwości przyrodzone człowieka i zdobycze kultury w danym momencie. Pytając się dalej, który z tych czynników jest najznamienniejszy, przyznaje tę rolę intelektualni człowieka. Mianowicie z biegiem rozwoju ujarzmia intelekt coraz więcej niższe zmysłowe popędy, namiętności i wyobraźnię. Nie zapoznając bynajmniej doniosłości wszystkich innych wspomnianych czynników, orientuje stąd Comte swój słynny podział rozwoju dziejowego głównie według poziomu intelektualnego ludzi (na stopnie: teologiczny, metafizyczny i pozytywny). Na pierwszym stopniu panuje teologiczny sposób myślenia: ludzie tłumaczą sobie otaczające ich zjawiska przez nadnaturalne, boskie przyczyny. Na drugim stopniu czynią to z pomocą fantastycznych pojęć metafizycznych jak idee, substancja itd. Na trzecim, roz-

poczynającym się dopiero stopniu zapanuje „pozytywny“ sposób myślenia. Ludzie będą szukali tylko prawidłowości w zjawiskach i nic ponadto.

Zadaniem filozofii historyi jest zatem wykrycie praw, rządzących zjawiskami dziejowymi. Zajmuje się niem szczegółowiej socjologia, obejmująca jako nauka o społeczeństwie ludzkim także dzieje ludzkości. Prawa te pojmuje Comte całkiem przyrodniczo i mówi stąd np. o statyce i dynamice zjawisk socjalnych. Liczni uczniowie Comte'a jak J. S. Mill, Spencer, Taine i Littré urabiają jego naukę i popularyzują w najszerszych kołach. A najjednostronniej rozprowadza ją Henryk Tomasz Buckle, słynny autor „Historii cywilizacji w Anglii“, uważający intelekt za jedyny decydujący czynnik, podczas gdy Comte uważał go był tylko za najważniejszy obok innych.

Inne, lecz podobnie jednostronne ujęcie dziejów zjawia się pod wpływem darwinizmu. Teoria naturalnego doboru z swemi hasłami jak

walka o byt, dziedziczność, dostosowanie itd. staje się także podstawą tłumaczenia wszelkich zjawisk socjalnych. Zapomina się, że te zasady darwinistyczne mogą dotyczyć jeno fizyologicznej strony rozwoju człowieka i ew. stosunków najpierwotniejszych między ludźmi — czyli, że dalej ich prawomocność nie sięga.

Na zakończenie tego krótkiego poglądu przytoczmy jeszcze jedną również jednostronną a wielce rozpowszechnioną historyozofię, mianowicie t. zw. materialistyczną teorię dziejów nowoczesnego socjalizmu. Mimo naturalnych sympatyj ku darwinizmowi nie uznają teoretycy socjalizmu jego zasad w socyologii, ograniczając je na ogół do dziedziny biologii. Zrozumieli doskonale, że zasada walki o byt, uświęcająca władzę silniejszego nad słabszym, uświęciłaby zarazem zasadę wolnej konkurencyi, niezgodnej z duchem socjalizmu. Zupełnie inne czynniki kształtują, zdaniem ich, dzieje, mianowicie materialne stosunki produkcyjne, czyli czynniki ekonomiczne. Pod ich wpływem



wytwarzają się wszelkie stosunki socyalne, prawne, polityczne i nawet czysto duchowe. Wyrazem przetwarzania się stosunków ekonomicznych jest walka klasowa. Ona tedy stanowi istotną treść wszelakich dziejów. Pomi-  
jając już jednostronne przeoczenie tylu innych czynników, kształtujących również dzieje, nie bez słusności zauważono, że w rozumowaniu tem mieści się nadto błąd logiczny: materyalna strona świata jest tylko *conditio sine qua non* dziejowego rozwoju, a nie jego *causa efficiens*.

Wspólną cechą tych historyozoficznych poglądów od Condorceta aż do współczesnego socjalizmu jest niedocenywanie indywidualności w dziejowym rozwoju. Zapatrzeni w masę, pchani troską o jej dobro, przeoczają myśliciele ci z łatwością indywiduum. A przyczynia się do tego jeszcze powód głębszy, ważniejszy: przeświadczenie, że zjawiska socyalne są regularne, stałe i obliczalne jak zjawiska przyrody, że życie narodów jest uwarunkowane przez stałe mechaniczne prawa, zupełnie jak

przyroda. Czynności grup socjalnych — powiada n. p. Gumplowicz — są wiele łatwiej obliczalne, aniżeli czynności osób poszczególnych. A stąd nie trudno o wniosek, że indywidualność jest dla rozwoju socjalnego czynnikiem w gruncie rzeczy obojętnym.

Bilans naszkicowanych powyżej teorii historyzoficznych, opartych o grunt doświadczalny, streścić można w krótkości jako dążność do wykrycia ogólnych, stałych praw, władających przebiegiem dziejowym. Lecz tutaj nasuwa się pytanie, czy jesteśmy wogóle uprawnieni do doszukiwania się w dziejach takich samych mechanicznych praw przyczynowych, jak w dziedzinie przyrody? Czy nie musimy się może tutaj ograniczyć do stwierdzenia jeno pewnej rytmiczności w zjawiskach, pojawiającej się w pewnych warunkach i wywołującej wrażenie prawidłowości? Wiadomo, że nowsi badacze na ogół to ograniczenie sobie nakładają. Lecz, czy się rzecz ma tak czy owak, w każdym razie nie schodzi się z pewne-

go gruntu doświadczenia, jeżeli się za fundamentalne zadanie filozofii historyi poczytuje wyświechtanie czynników, wpływających na przebieg, ew. na rozwój dziejowy, i wzajemne ustosunkowanie się tych czynników.

A liczba tych czynników jest nie mała. Najpierw — według E. Bernheima\*) — czynniki przyrodnicze jak klimat, kształt i jakość ziemi, flora i fauna, scenerya i zjawiska przyrody, fizyczna konstytucya człowieka. Potóm czynniki psychiczne, właściwości psychiki indywidualnej i zbiorowej. Po trzecie czynniki socyalno-kulturalne jak język, zwyczaje i obyczaje, moralność i religia, przemysł i handel, sztuki i nauki, prawo i ustroje państwowe, stosunki ekonomiczne i socyalne. Czynniki te stały się jednakowoż z biegiem czasu przedmiotem osobnych, wielce już rozległych nauk, jak np. antropologia, antropo-

---

\*) Lehrbuch der historischen Methode, 2 wyd. Lipsk 1894 str. 492 i 538.

geografia, etnologia, psychologia etniczna i socjologia. Stąd wyłoniło się z natury rzeczy pytanie, czy filozofii historii nie należy wogóle zastąpić szeregiem tych poszczególnych nauk, a szczególnie najobszerniejszą z nich, socjologią. I wiadomo, że na pytanie to odpowiada znaczna większość współczesnych badaczy twierdząco.

Czy odpowiedź ta jest dostateczną, przede wszystkim czy utożsamienie filozofii historii z socjologią jest słuszne, czy filozofia historii nie ma jeszcze innych zadań do spełnienia — nic nas tutaj nie obchodzi. Tak samo nie obchodzi nas tu nic sprawa ewent. przynależności metodologii nauk historycznych do filozofii historii. W tem miejscu rozpatrywaliśmy filozofię historii tylko jako zjawisko historyczne, jako fakt posiadający swe dzieje. Chodziło nam nie o absolutną ocenę tego faktu, jeno o krótkie i możliwie obiektywne przedstawienie jego losów, by móżd na tle tych losów wyraziściej uwypuklić postać i znaczenie <http://rcin.org.pl>

## II.

Niewątpliwie nieco dziwnem wydać się musi, że przy szkicowaniu rozwoju filozofii historyi, nie wspomnieliśmy ani słowem jej „twórcy“ Vico. A powód w tem, że Vico nie odegrał w rozwoju tym żadnej roli. Żył i pisał na uboczu, był pod każdym względem osamotnionym, il gran solitario. Urodził się jako syn skromnego księgarza w roku 1668 w Neapolu i, z wyjątkiem dziewięciu lat, spędzanych w Valtolla, nie opuszczał niemal Neapolu, gdzie w roku 1744 umarł. Był z zawodu prawnikiem i to doskonałym, jak tego dał także praktyczne dowody. Lecz losy zrobiły zeń profesora retoryki przy uniwersytecie neapolitańskim. A była to profesura podrzędna, nędznie płatna. Wszystkie jego starania otrzymania katedry prawa spełzły na niczem. Życie schodziło mu cicho, wśród benedyktyńskiej pracy książko-

wej, okraszanej jedynie... kłopotami rodzinnymi.

Mimo wielkich ambicyi i poczucia swego geniuszu posiadał zbyt dumy, by gonić za rozgłosem, który go też gruntownie ominął — pomijając szczupłe grono osób, którzy go znali i cenili. Przyczyniły się do tego osamotnienia jeszcze dwa powody: forma i treść jego pism. Z początku pisał wyłącznie po łacinie. Dwie główne prace „*De antiquissima Italorum sapientia*“ i „*De universi juris uno principio et fine uno*“ napisane są dobrą łaciną. Natomiast gdy po 25 latach usilnej i bezustannej medytacyi — jak sam powiada — wydał w roku 1725-tym główne dzieło, obejmujące wszelkie jego poprzednie rozumowania, p. t. „*Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*“ — wydała się księga ta iście sybilińską. I zrazu otrzymał przydomek „ciemnego“ — jak Heraklit. *Scienza Nuova* napisana jest starożytną włoszczyzną o licznych konstrukcyach łacińskich. Okresy nieraz niepraw-

dopodobnie długie, z błędną często interpunkcją, ustawiczne powtarzania, powstałe z ciągłej troski o dobitne wyrażenie myśli. Spora ilość słów nowych, własnego pomysłu, nadto nie jednoznacznych, używanych w rozmaitem znaczeniu, domagających się każdorazowo osobnej interpretacji. Lecz, jak słusznie zaznacza Benedetto Croce w doskonałej monografii o Vic'u, u ludzi genialnych nie zawsze głębia idzie w parze z ścisłością.\*) Vico posiadał umysł na wskroś twórczy. W głowie roiło mu się wprost od pomysłów. A wulkaniczny temperament, pędzący go ku pomysłom wciąż nowym, nie dozwalał mu krystalicznie jasno określać swych myśli, ani wogóle dbać bezustannie o poprawność i konsekwencję używanych wyrażeń.

Naturalnie nie można z tego, nawiasem powiedziawszy, robić sprawdzianu genialności.

---

\*) „La Filosofia di Giambattista Vico“ Bari 1911, str. 42.

Taki Schopenhauer dbał z niezwykłą pieczołowitością o formę i jasność wyrażania się. Literacko jest on drugim biegunem Vico'a. Co raz napisane, było dla niego nienaruszalne—tabu. Zaś Vico był stale niezadowolony z wszystkiego co napisał. Przemieniał i poprawiał, w długie okresy wszufladkował nowe. I gdy w roku 1730 wyszło drugie wydanie Scienza Nuova, okazało się książką zupełnie nową, od posad przerobioną i... pociemnioną. Rok po jego śmierci wyszło trzecie wydanie, za życia przygotowane, znów przeinaczone. A gdy obecnie Fausto Nicolini sporządził wydanie krytyczne, ostateczne, okazała się — na podstawie pozostałych rękopisów — potrzeba uwzględnienia dziewięciu odmiennych redakcyi Scienza Nuova.\*)

---

\*) „La Scienza Nuova“ a cura di Fausto Nicolini, przedmowa str. XXV. Z wydania tego ukazały się dotąd dwa tomy w r. 1911 i w r. 1913 w Bari. Czy pojawił się także tom trzeci (ostatni), nie mogliśmy w obecnych warunkach stwierdzić.



A teraz drugi, ważniejszy powód osamotnienia: treść Scienza Nuova. Cały kierunek myśli Vic'a zwracał się przeciw panującej wówczas myśli filozoficznej w Europie, przeciw wszystkiemu, co wówczas było nowe. Lecz w tej sprawie musimy wkroczyć już w samą filozofię Vic'a, odtwarzając tutaj tylko najważniejsze momenty rozwoju jego myśli.\*)

Zasadnicze linie filozofii Vic'a kształtują się podczas dziewięcioletniego samotnego pobytu w bibliotece w Vatolla. Studjuje gruntownie filozofię grecką, przede wszystkim Platona, archeologię i prawo rzymskie. Lecz zapoznaje się także z ówczesną filozofią europejską, z Gassendim, Boylem, Kartezjuszem — i staje od razu w opozycji do nich.

---

\*) Przy sposobności tej nadmieniamy, że szkic powyższy jest fragmentem z obszerniejszej pracy o Vic'u na tle ówczesnej kultury włoskiej. Wykończenie tej pracy, w znacznej części gotowej, musieliśmy odłożyć na czasy późniejsze, nie rozporządzając w chwili obecnej dalszym, niezbędnym materiałem.

Opozycja ta zamienia się niemal w odrazę do Kartezjusza, gdy po powrocie między ludzi, do Neapolu, przekonuje się, że ówczesne filozofowanie jest przede wszystkim kartezyańskie. Pograżony w studiach nad przeszłością, rozwinął był w sobie zmysł do erudycji i zmysł historyczny. A właśnie Kartezjusz wydał mu się skrajnym przeciwstawieniem historycyzmu i uosobieniem sceptycyzmu. Lecz nie sceptycyzmu epistemologicznego, bo przeciw temu walczy przecież sam Kartezjusz — jeno sceptycyzmu wobec wszelkiej pozytywnej, przez historję przekazanej wiedzy.

Jeżeli zasada Kartezjusza: „de omnibus dubitandum“ jest słuszna, i jeżeli podwaliną wszelkiej pewności i wyjściem filozofii jest jego indywidualne „cogito“, wtedy możliwym jest wznieść modo geometrico gmach całej prawdy na tej podwalinie, a wtedy — rozumuje Vico — staje się wszelka prawda, zaskarbiona w wiedzy przeszłości, niepotrzebną. I właśnie opór przeciw temu wnioskowi rozpłomienia

jego geniusz filozoficzny. Przemawia tutaj przez niego, jak powiada świetny historyk literatury włoskiej Francesco De Sanctis\*), opór całej kultury włoskiej, zawartej w przeszłości i nie dającej sobą pomiatać — i zarazem opór umysłu genialnego, zagrzebującego się tem uporczywiej w przeszłości, by znaleźć i ufundować świat nowy, przyszły. Szukając tedy innych myślicieli, którzy by mu dali mądrość lepszą od kartezyuszowej, mądrość, dającą pewność poznania, a mimo to nie robiącą z całej przeszłości tabula rasa — znajduje sobie swych „czterech autorów“, jak ich nazywa, i to Platona, Tacyta, Bacona i Grocyusza.\*\*\*) W Platonie widzi ideał racjonalnego poznania, wiodą-

---

\*) „Storia della Letteratura Italiana“ z roku 1870. Tutaj przytaczamy według monumentalnego wydania, sporządzonego przez B. Crocego (Bari 1912). Ustęp o Vico w tomie II. str. 285 i nast.

\*\*) Por. autobiografię p. t. „Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo“ w zbiorowym wydaniu jego dzieł przez G. Ferrariego, Medyolan 1836, Tom IV. str. 413.

cego do bezwzględnej prawdy za pomocą idei; w Tacycie ideał zmysłu życiowego, historycznego. Bacon z Verulam daje mu empiryczną metodę indukcyjną. A Hugon Grocyusz dostarcza mu podwalin do teorii prawa „naturalnego, wiecznego“, z natury człowieka wypływającego — w przeciwstawieniu do prawa „pozytywnego, historycznego“.

Temi drogami dochodzi Vico do ustanowienia dwóch źródeł prawdy: rozumu i autorytetu historycznego. Rozum daje „verum“, czyli poznanie prawdy wiecznej, mieszczącej się w ideach, w Bogu. Takie prawdziwe, wieczne poznanie jest możliwe dla tego, że porządek rzeczy jest wieczny, t. zn., że istnieje w idei. Świat idei zaś jest dostępny człowiekowi przez rozum. Słowem, Vico staje tutaj bezwzględnie na gruncie tradycyjnego, platońskiego racjonalizmu. Lecz uzasadniając dalej swe stanowisko, dochodzi do nowego, całkiem oryginalnego poglądu — uprzedzającego wprost Kanta. Mianowicie poznanie rzeczy określa jako od-

tworzenie jej powstania. Intelpekt ludzki powtarza do pewnego stopnia, co czyni intelekt boży. W Bogu — powiada Vico — poznawanie i stwarzanie jest jedno. Jak Bóg poznaje prawdę, stwarzając ją, jakby z elementów ją zestawiając, tak samo człowiek poznaje prawdę, wytwarzając ją. Pomysł ten zaczerpnął Vico z geometrii, która stwarza sobie sama swe wielkości, konstruuując lub rozpatrując swe elementy.\*) Ten sam pomysł tworzy kamień węgielny „Krytyki czystego rozumu“ Kanta: człowiek poznaje rzeczywistość, ponieważ sam ją sobie stwarza, kształtując surowy materiał, dostarczany przez zmysły, za pomocą apriorycznych kategorii, czasu i przestrzeni. U Kanta rodzi się stąd niepoznawalność istoty rzeczy (Ding an sich), niezależnej od konstrukcyi, wykonywanych przez nasz

---

\*) „Scienza Nuova“ str. 151–152 według zbiorowego wydania Ferrariego tom V-ty, Medjolan 1835. Wszelkie nasze cytaty z Scienza Nuova odnoszą się do tegoż wydania.

umysł. U Vic'a, jako u racjonalisty metafizyka, wierzącego w wieczny porządek rzeczy, istniejący w rozumowo poznawalnej idei — właśnie jej poznawalność.

To racjonalne poznanie jest dopiero jednym z owych dwóch źródeł prawdy. Drugim, nie mniej ważnym, jest autorytet historyczny. Oczywiście nie ma tu Vico na myśli jakiejś ślepej wiary w autorytety, jeno autorytet faktów, przekazanych nam przez dzieje w najszerszym znaczeniu. Fakty historyczne są mu także źródłem prawdziwego poznania. Mianowicie odsłaniają „factum“ lub „certum“ czyli dają nam wiedzę empiryczną — podczas gdy rozum, odsłaniający „verum“, daje nam wiedzę racjonalną. Historycyzm Vic'a zaważył tu wybitnie na szali.

Według swej terminologii nazywa Vico poznanie racjonalne „filozofią“ czyli scienza del vero, zaś poznanie empiryczne „filologią“ czyli coscienza del certo. Zaś tę opartą na „autorytecie historycznym“ wiedzę empiry-

czną czyli „filologię“ określa bliżej jako naukę, którą uprawiają „gramatycy, historycy, krytycy, zajmujący się poznawaniem języków i czynów narodów, jakimi są na wewnątrz: obyczaje i prawa, na zewnątrz: wojny, traktaty pokojowe, przymierza, podróże i stosunki handlowe“ (l. c. str 97).

Prawda może być tylko jedna. Zatem wyniki, uzyskane z tych dwóch źródeł poznania, z rozumu i autorytetu historycznego, muszą być te same. Poznanie rozumowe musi w istocie swej być jednakiem z poznaniem historycznym. Dowody empiryczne czyli „filologiczne“ — powiada Vico — muszą nam jako rzeczywiste pokazać to, cośmy w świecie idealnym poznali przez myślenie. Jest to metoda filozofowania, oznaczona przez Bacona: *cogitare, videre*. Słowem, *verum* musi być zamienialne na *factum* i na odwrót: *la conversione del vero col fatto*. I w tem jest Vico znów genialnym poprzednikiem myśli filozoficznej z początków XIX wieku. Boć ta nauka o konwersyi prawdy



racyjalnej z prawdą empiryczno-historyczną jest pierwszym krokiem do nauki o identità del vero col fatto, o tożsamości poznania racjonalnego z poznaniem empirycznym, czyli myśli z bytem.\*) A to właśnie jest, jak wiadomo, wynikiem spekulacji idealistycznej, zapoczątkowanej przez Kanta a dosięgającej szczytu w panlogizmie Hegla. Naturalnie nie można w Vic'u dopatrywać się już całego Hegla, lecz jest w nim w każdym razie Hegel w zarodku, mimo, że przed nim nie było Kanta.

Nauka o tych dwóch zamiennych źródłach prawdy jest oczywiście kością pacierzową rozważań historyzoficznych Vic'a — tem więcej, że się ona sama dopiero z ich okazji wytworzyła. W myśl zasady, że się poznaje rzecz, gdy się ją stwarza, należy więc i dzieje, chcąc je poznać, na nowo „stworzyć“ — czyli zabrać się przedewszystkiem do ich genezy.

Dzieje ludzkości stworzył człowiek, umysł ludzki. Zatem, powiada Vico—znów przed Com-

\*) Por. także Croce l. c. str. 18 i 243.



te'm! — proces tworzenia się dziejów odbywał się według procesu rozwijania się umysłu ludzkiego. Zasady rozwoju dziejowego należy odnaleźć w modyfikacjach umysłu ludzkiego\*). Dostarczenie dowodów na to jest jednym z głównych zadań Scienza Nuova. Otóż umysł ludzki rozwija się od zmysłowej wyobraźni poprzez wolę aż do intelektu — lecz nie w bezwzględnym porządku. Zarodki intelektu pojawiają się już w pierwszej fazie zmysłowej, następnie silniej u drugiej, by dojść do rozkwitu w trzeciej. Tym trzem fazom muszą tedy odpowiadać trzy fazy dziejowe.

Będąc dobrym katolikiem, przyjmującym podania biblijne bez zastrzeżeń, datuje Vico dzieje ludzkie od czasów po potopie. (Jednakowoż odnosi się to tylko do potomków Chama i Jafeta. Żydzi zaś, stojący pod bezpośredniem kierownictwem Boga, zajmują stanowisko wyjątkowe i historyozofia Vic'a wogóle ich nie

---

\*) l. c. str. 139.

dotyczy). Z początku panowało barbarzyństwo, stan dzikości, gdzie człowiek jak zwierzę błąkał się po lasach, gdzie świat był całkiem ową Dantejską *selva oscura*. Człowiek pierwotny zaczyna być człowiekiem, poczyna się w nim budzić człowieczeństwo, gdy oponę dzikości przeszywa pierwszy przeblask inteligencji, gdy poczyna myśleć. A następuje to wówczas, gdy pod wpływem strachu, pod grozą potężnych zjawisk przyrody, piorunów i błyskawic, pojawia się w nim pierwszy pomysł bóstwa, do którego odnosi groźne zjawiska przyrody. A pomyślawszy raz bóstwo, zapełnia, dzięki przewadze zmysłowej wyobraźni, bóstwami całą przyrodę. Od chwili tej rozpoczął się pierwszy okres ludzkości, okres *boski*, *età divina*. Jednocześnie pojawiają się zaczątki cywilizacji. Ludzie pierwotni — których Vico wystawia sobie jako cyklopów i gigantów, wspominanych przez Homera, usiłując zarazem wytłumaczyć wielkie rozmiary ich ciał wpływami przyrody dzikiej, gigantycznej—kryją się

przed piorunami Jowisza do jaskiń. Przemocą zabierają ze sobą kobiety, życie ich poczyna być stalsze i tak mimo woli tworzą rodziny. Poczynają grzebać umarłych. Tak więc z religii, małżeństw i grzebania umarłych wyłania się powoli cywilizacya. Ojcowie tych rodzin są panami, władzcami i zarazem pierwszymi kapłanami. Czując się podległymi bóstwom, czytają ich wolę w błyskawicach, w locie orłów itd. i objaśniają ją żonom i dzieciom. Ustrój tych pierwszych grup socyalnych jest tedy teokratyczny. Ojcowie stają się równocześnie ostoją dla słabszych, uciekających się pod ich opiekę. Tworzą jakoby małe rzeczypospolite, oparte na sprawiedliwości i dobroci, słowem wiek złoty. Lecz z czasem nadużywają swej władzy, uciskają słabszych, co wiedzie wreszcie do różnic i do walk między tymi pierwotnymi patrycyuszami i plebeuszami.

Wiek złoty okresu boskiego zanika i rozpoczyna się okres drugi, *heroiczny*, okres woli. Patrycyusze władają społeczeństwami, rządzo-

nemi arystokratycznie. Są to społeczeństwa małe, wojownicze. Poczucie patryotyczne przyczynia się do powiększenia ojczyzny, lecz walka z plebeuszami się zaostrza. W miarę rozwijania się umysłu ludzkiego poznają plebeusze, że są z tej samej gliny ulepieni, co ich władcy. Chcą brać udział w rządach i rozpoczyna się okres trzeci, *ludzki*, okres intelektu, którego główną cechą staje się równość. Ustroje społeczne rozwijają się zrazu ku monarchiom, sprawiedliwie rządzonym lub rzeczompospolitym. Jednakowoż powoli równość wyradza się w anarchię, tem więcej, gdy w miarę rozwielmożnienia się intelektu dopomaga w tem filozofia, popsuta przez sceptyków, i elokwencya, zwichnięta przez sofistów. Anarchii tej zaradza albo monarcha autokrata, trzymający w korbach wszystkich żelazną pięścią. Albo też naród wewnątrz zniszczony dostaje się w niewolę do innego narodu — według prawa naturalnego: kto się nie umie sam rządzić, musi innych słuchać. A gdy nie pomaga ani

despota ani niewola, następuje zupełny rozkład. Dbanie wyłącznie o interesy osobiste, egoistyczne, wiedzie z powrotem do barbarzyństwa, gorszego od pierwotnego, bo opartego na nikczemności, a nie na nieświadomości.

Te trzy okresy — boski, heroiczny i ludzki — przebiega lub przebiegłby każdy naród, gdyby rozwój jego naturalny nie ulegał żadnym obcym wpływom. Naprzykład mieszkańcy Ameryki byłiby się w ten sposób rozwijali, gdyby Europa nie była ich odkryła i narzuciła im swej kultury. Szczegółowiej przeprowadza Vico ten podział dla dziejów greckich i rzymskich. Okres Grecyi pierwszy, boski, wypełniają czasy najdawniejsze, o których zaledwie echa podań cośkolwiek mówią, czasy gigantów, cyklopów i Hermesa, któremu przypisuje się wynalezienie przedmiotów, niezbędnych do socyalnego życia. I Vico dumny jest, że udało mu się przez określenie tego okresu jako teokratycznego, przez teorię religii, małżeństw i grobów, choć trochę światła w te pramroki ludzkości

wprowadzić. Okres Grecyi drugi, heroiczny, to czasy podań, czasy Orfeusza, Heraklesa, Heraklidów i wojny trojańskiej. Obejmują jeszcze, jako zakończenie, okres kolonizacyi greckiej na Sycylii i we Włoszech. Okres Grecyi trzeci, ludzki, zaczyna się mniej więcej od igrzysk olimpijskich i trwa aż do jej upadku.

Podczas gdy Grecya przeżywa okres drugi, heroiczny, rozpoczyna się na półwyspie apenińskim okres pierwszy, boski. Są to mianowicie mitologiczne czasy Saturna w Lacjum. Od założenia Rzymu, gdy Grecya wkroczyła już była w okres trzeci, rozpoczyna się okres heroiczny Rzymu, trwający do drugiej wojny punickiej. Najważniejsze kroki ku wyswobodzeniu ludu, czyli ku okresowi trzeciemu, widzi Vico w *lex Publilia*, dzięki której „*respublica rzymska przemienia się z arystokratycznej w ludową*“ i w *lex Poetelia* „*uwalniającej plebeuszów od poddaństwa u szlachciców*“, w jakie

popadli z powodu długów“.\*) Trzeci ten okres trwa aż do upadku Imperium Romanum, spowodowanego głównie przez wewnętrzny rozkład, a nadto przyspieszonego przez napór barbarzyńców.

Na tem skończyła ludzkość przedchrześcijańska swój *corso*. Wypełniła swój cel i... popadła w barbarzyństwo, wróciła do stanu pierwotnego, a jeszcze gorszego od pierwotnego. Wniosek to bądź co bądź niezwykły, lecz dla Vic'a arcynaturalny. Boć tak najpierw wydają mu się przemawiać dzieje. A potem odpowiada dziejowy ten *corso* indywidualnemu *corso* umysłu ludzkiego, biegnącemu od zmysłowej wyobraźni do anarchii rozpanoszonego intelektu. Lecz dzieje ludzkości tutaj się nie kończą — idą dalej. Końcowe barbarzyństwo staje się właśnie dla tego, że jest barbarzyństwem, czyli czemś surowem, pierwotnem, znów zarod-

---

\*) l. c str. 83 i 90.

kiem i możliwością nowego rozwoju. I znów poczyna się bieg nowy, *ricorso*, powtarzający nieubłaganie fazy poprzedniego corso.

Okresem pierwotnego barbarzyństwa jest dla Vico'a, jak właśnie widzieliśmy, koniec Imperium Romanum, czyli początek średniowiecza. I z niezwykłą przenikliwością gromadzi Vico cały szereg historycznych dowodów, mających wykazać, że rozwój ludzkości, od wieków średnich począwszy, znów te trzy okresy — boski, heroiczny i ludzki — przebywa. Powiada n. p., że pierwsze czasy chrześcijańskie były teokratyczne, łączące władzę świecką z duchowną. Książęta Kościoła zarządzili ludźmi jak swego czasu ojcowie. Pod ich opiekę uciekali się słabi i uciskani. Pośredniczyli między bóstwem a ludzkością zupełnie jak pierwotni ojcowie-kapłani.

Powrót drugiego okresu, heroicznego, widzi Vico n. p. w ustroju feudalnym wieków średnich. „Baronowie“ feudalni a ich poddani,



to powrót stosunków między patrycyuszami a plebeuszami. Vico rozgląda się w tym celu po całej niemal Europie i sięga nawet po kmiecia polskiego („Kmet“).

Oczywiście cały ten schemat, który tutaj jeno krótko streściliśmy, wypełnia Vico olbrzymim wprost materiałem politycznym, religijnym, prawniczym i socyologicznym. Nowszymi czasami nie zajmuje się szczegółowiej. Głównie stwierdza, że w tym powrotnym okresie ludzkim przeważają ustroje monarchiczne i republikańskie. Potrąca znów kilku słowy o Polskę, uważając ją porówno z Anglią za państwo arystokratyczne, i prorokuje jej świetną przyszłość. Polska dojdzie do „najdoskonalszej monarchii“, jeżeli nie staną na zawadzie przyczyny nadzwyczajne, paczące jej naturalny rozwój. Z braku głębszego zainteresowania się czasami nowszymi i następnymi, nie narzuca mu się zagadnienie, będące nieodzownym wynikiem jego teoryi o ricorso. Nie zastanawia się nad tem, że cały ten okres chrześ-

cijański musiałby znów ostatecznie powieść do barbarzyństwa. I nie wiadomo, jak byłby pogodził rozpadnięcie się chrześcijaństwa w barbarzyństwie z swą szczerą wiarą katolicką.

### III.

A teraz: jaką wartość posiada ta historyozoficzna konstrukcja Vic'a? Przykładanie do niej miary bezwzględnej nie miałoby naturalnie sensu. Wszelkie takie konstrukcje, czy wznosili je Vico, Comte czy Hegel, bez paczenia faktów się nie ostoją. Gdzie panuje twarde nieubłagany schemat, tam rzeczywistość musi gwałtem być weń wtłaczaną — przynajmniej z dotychczasowymi schematami zawsze tak bywało. Powtóre, nawet w sprawie samej tej konstrukcji jako takiej nie można Vic'owi przyznać zaszczytu pierwszeństwa. I on sam o zaszczyt ten nie stoi. Sam powiada, że podział dziejów na trzy takie okresy znalazł w prastarej mądrości egipskiej, uczącej następstwo po sobie bogów, herosów i ludzi. Potem

u licznych autorów, znanych mu dobrze, napotyka się podobne myśli. W XVI wieku np. Jean Jacques Bodin w „Methodus ad facilem historiarum cognitionem“ podzielił był dzieje wszechludzkie na trzy okresy. W pierwszym okresie dominuje duch religijny i filozoficzny południowych narodów Wschodu. W drugim okresie panuje idea państwowości narodów stref umiarkowanych. W trzecim, chrześcijańskim okresie przeważa techniczne doskonalenie się i wojowniczość narodów północnych.

Także teoria o ricorso nie była bezwzględnie nową. Zarodek podobnego pomysłu zawarty jest w *ἀνακύκλωσις* Polybiusza — i wogóle o powrocie wszechrzeczy uczy, jak wiadomo, niejednokrotnie filozofia grecka. Campanella mówi o „kołach historycznych“, które łączy z prawidłami astrologicznymi. A Machiavelli rozważa możliwość katastrofy dziejowej, z której mógłby się wyłonić nowy, powrotny bieg. Gdy podłość i chytryść ludzka — powiada — osiągną szczytu, winno nastą-

pić przeczyszczenie świata np. przez głód, zarazy, powodzie. Wówczas zmniejszona liczba ludzi dozwoli im żyć wygodniej, przez co ułatwi im poprawę.

Więc nie w Vico'a historyzoficznej konstrukcyi jako takiej należy szukać jego wielkości, jeno w sposobie, w jaki ją uzasadnia. I tak, najpierw zachodzi tu przedziwne połączenie apriorystycznej dedukcyi z empiryczną indukcyą. Rozum poznaje „verum“, zawarte w świecie idei. Wieczne, niezmiennie verum stoi nad empiryą, nad „factum“. Treść świata jest zatem duchową, a prawa ducha są zarazem prawami świata. Trójokresowe dzieje są prototypem poszczególnych dziejów każdego narodu, czyli są storią ideale eterna ludzkości. Ta storią ideale eterna jest odpowiednikiem modyfikacyi umysłu ludzkiego, pojętego naturalnie nadindywidualnie. Przeto jest zależną od „metafizyki umysłu ludzkiego“, jak się Vico wyraża — a tem samem staje się ona właściwie także storią ideale eterna ducha

czyli „filozofią ducha“, jak się mówi od czasów Hegla. Jako taka wykazuje ona z jednej strony formy, kategorie, momenty idealne ducha w ich koniecznym następstwie. Z drugiej strony są jej momenty zarazem momentami dziejowymi. Właśnie tę samą dedukcję przeprowadza później Hegel, wywodząc dzieje z „filozofii ducha“ czyli z „metafizyki umysłu ludzkiego“, wyraziwszy się językiem Vico'a.

Lecz nietylko tę spekulacyjną historyzofię idealizmu ubiega Vico. Uprzedza także w niemałym stopniu empiryczną filozofię historii, ugruntowaną przez Comte'a i rozkwitającą niebawem potężnie pod postacią socjologii. Comte był również doszedł do wniosku, że formy umysłu ludzkiego, głównie stopnie jego intelektu, stanowią o rozwoju dziejowym. Użył jednakowoż ten wynik nie drogą spekulacyjną, jeno empiryczną. Również tego czynu dokonuje w pewnym stopniu Scienza Nuova, mianowicie empiryczna jej strona.

W myśl zasady o *conversione del vero col fatto* musi doświadczenie (*fatto*) dostarczyć tych samych wyników co myśl, zgłębiająca *vero*. I w rzeczy samej usiłuje Vico także z pomocą indukcyi, opartej na doświadczeniu, czyli z pomocą swej „filologii“, umocnić swą konstrukcyę historyozoficzną, którą był uzyskał dedukcyjnie.

A przy tej sposobności wkracza właśnie na tę drogę, jaka wiedzie empiryczną filozofię historii XIX wieku. Wykrywa czynniki, warunkujące przebieg dziejowy w najszerszem znaczeniu. I tak — by podać krótko tylko momenty najważniejsze — zajmuje się czynnikami przyrodniczymi. Mówi np. o klimatach ciepłych, jasnych, wytwarzających ludzi o umysłach przenikliwych — o klimatach zimnych, pochmurnych, gdzie rodzą się ludzie o duchu ociężałym. Zastanawia się nad wpływem wysp, zachęcających do kupiectwa, i nad wpływem łądów stałych, gdzie przeważa rolnictwo itd. Dalej wprowadza w grę czynniki

✓psychiczne, indywidualne i socyalne. Natura człowieka — powiada np. — jest tego rodzaju, że najpierw zwraca się ku rzeczom koniecznym, potem ku pożytecznym, dalej ku przyjemnym, wreszcie ku rozwiązłym, z czego wynika rozpasanie i marnotrawstwo. A wniosek ten to indukcyja z rozpatrywania dziejów, gdzie główne typy ludzi kształtują się — np. u Greków i Rzymian — w ten sposób: najpierw są ludzie dzicy i barbarzyńscy jak Polifem, potem wielkoduszni i dumni jak Achilles, dalej sprawiedliwi jak Arystydes i Scypion Afrykański, następnie wielcy w złem i dobrem jak Aleksander i Cezar, dalej refleksyjni i melancholijni jak Tyberyusz i wreszcie rozpasani jak Neron. A tej naturze człowieka odpowiada następstwo po sobie ustrojów państwowych: patryarchalnego despotyzmu, arystokracji, ludu wolnego i monarchii, ulegającej wreszcie rozkładowi.\*)

---

\*) l. c. str. 117—118.



Trzecią główną grupę czynników, wprowadzonych przez Vic'a, stanowią język, mity, zwyczaje i obyczaje, które rozpatruje przede wszystkim psychologicznie. Nie wchodząc tutaj w szczegóły, zaznaczamy tylko, że Vico znów uprzedza naukę, zarysowując — podobnie jak u nas Cieszkowski — program psychologii etnicznej, zanim Lazarus i Steinthal ujęli ją w systematyczne karby.

Przy powyższych pomysłach Vic'a nie chodzi oczywiście o to, jak on je w szczegółach wykonał — bo to mogło odpowiadać tylko poziomowi ówczesnej wiedzy, nie wytrzymującej współczesnej krytyki. Chodzi natomiast o to, że on je wogóle pomyślał. Bo właśnie przez sam ten fakt, przez samo wykreślenie tego nowego programu empirycznych badań w celach wytłumaczenia przebiegu dziejowego, stał się Vico twórcą empirycznej filozofii historyi czyli ostatecznie socjologii, która wszystko to w program swój włączyła.

Na ogół mianuje się dziś Comte'a „właściwym“ twórcą „naukowej“ socjologii. Lecz wydobyć Vic'a z mroków zapomnienia znie-  
 wała socjologów do orzeczenia, że nie tylko u Condorceta, Herdera i innych, jeno w pierw-  
 szym rzędzie już u niego napotyka się „obszer-  
 ny zarys socjologii“, zmierzający ku wykry-  
 ciu prawideł socjalnego rozwoju — choć cza-  
 sami z charakterystycznym zastrzeżeniem, że  
 zarys ten jest „stylistycznie wprost nie do  
 zniesienia“.\*)

Z licznych czynników socjalnego rozwoju,  
 uwzględnionych szczegółowo przez Vic'a, roz-  
 patrzymy kilku słowy dla przykładu tylko jeden,  
 mianowicie język. Sprawa ta musiała u niego  
 z natury rzeczy odegrać bardzo wybitną rolę.  
 Dzieje kształtują się na ogół według rozwoju  
 umysłowego człowieka. Język jest bezpośred-  
 niem uzmysłowieniem władz umysłowych, }

---

\*) Por. np. Th. Achelis „Soziologie“ 2 wyd. Lipsk  
 1912, str. 19.

przeto i w jego rozwoju winny się odzwierciedlać dzieje. Stąd, odpowiednio do trzech okresów dziejowych, rozróżnia Vico trzy okresy języka: 1) niemego, czyli świętego, czyli hieroglificznego, 2) metaforycznego, poetyckiego, 3) naszego.

W okresie pierwszym, boskim, nie istnieje jeszcze nasza członkowana mowa dźwiękowa. Natomiast pojawia się mowa „niema“, figuralna, posługująca się niemymi gestami i rzeczami samymi jako swymi znakami. Gdy człowiek ówczesny chce powiedzieć np. morze, wskazuje ręką na nie. Pismem tej mowy stają się hieroglify egipskie. W drugim okresie dopiero rozwija się mowa w właściwym znaczeniu. Z powodu nieumiejętności członkowania pojawia się ona na razie pod formą śpiewu — podobnie jak to się w pewnym stopniu dzieje u niemych i jąkających się. A z powodu nieumiejętności właściwego określania rzeczy jest głównie obrazową, metaforyczną. Gdy człowiek chce

powiedzieć „morze“, mówi „Neptun“. Dla wyrażenia pojęć abstrakcyjnych używa się imion własnych, imion narodów i t. p. Bohater zwie się Heraklesem, człowiek sprytny Odyseuszem, człowiek uperfumowany (u Rzymian) Tarentyńczykiem — zupełnie jak u dzieci, zastępujących abstrakcyje konkretyami. Wreszcie w trzecim okresie rozwija się w całej pełni nasza zwykła mowa.

Olbrzymi materiał lingwistyczny, jakim Vico pomysł swój popiera, nie może się naturalnie ostać wobec postępów nauki. Już sam schemat historyczny nastęrcza trudności. Póki chodziło o pierwszy okres wogóle, sprawa mowy niemej szła gładko. Lecz gdy w ricorso, w początkach wieków średnich, wraca ten okres, trudno zaprzeczyć z miłości dla schematu istnieniu mowy w zwykłym znaczeniu. Vico radzi sobie w ten sposób, że np. w herbach, oznakach i godłach rycerskich widzi powrót mowy niemej — gdzie słowo bądź co

bądź do pewnego stopnia zastąpione jest rzeczą. Lecz pomijając te przeciwieństwa, wynikające z schematu, wprowadza Vico całą sprawę od razu na tory właściwe, uważając mowę za funkcję naturalną psycho-fizycznego ustroju człowieka. Wprawdzie już Epikur, jak wiadomo, uważał był mowę za czynność instynktową, gdzie narządy mowy działają z tą samą koniecznością, jak np. narząd wzrokowy przy widzeniu — odrzucając tem samym pogląd, że mowa została przez sprytnych ludzi wymyśloną lub przez bogów nadaną. Lecz dopiero głównie przez Herdera i Humboldta została teoria ta oparta na silniejszych naukowych podstawach — co Vico znów do pewnego stopnia wyprzedził. Nie wchodząc tutaj w dalsze jego wywody o dźwiękach jako subiektywnym wyrazie afektów i jako obiektywnem naśladowaniu przyrody itd. — pragniemy tylko zaznaczyć, że poszukiwania lingwistyczne dały mu znów pochoch do dalszego, bardzo znamienego odkrycia.

Nawiązując do swej teoryi, że w okresie heroicznym posługiwano się imionami własnymi dla pojęć, dochodzi do wniosku, że późniejsze pokolenia poczęły błędnie odnosić te imiona własne do osób rzeczywistych. I tak poczęto przypisywać np. założenie Rzymu rzeczywistemu Romulosowi, wszelkie wynalazki techniczne Hermesowi i przedewszystkiem poematy homeryckie rzeczywistemu Homero-  
wi. Tymczasem „Homer“ był tylko „carattere poetico“ czyli zbiorową nazwą dla poetów ludowych, epickich wogóle. I tę swą dedukcyę usiłuje Vico, jak zawsze, udowodnić empirycznie, rozpatrując szczegółowo kulturę grecką i poematy homeryckie.\*) Homer nie mógł być osobistością, powiada, bo przedstawia całą cywilizacyę. Najpierw przemawia za tem, że niemal wszystkie szczepy greckie uważają go za swego. Dalej: młody Homer pisze Iliadę, t. zn. młoda heroiczna Grecya upatruje ideał

---

\*) l. c. str. 456 – 498.

głównie w sile, w bohaterstwie, w Achillesie. Starszy Homer tworzy Odyseję, t. zn. dojrzała już Grecya ma inny ideał, ideał mądrości i przebiegłości Odyseusza.

I w tej sprawie jest Vico znów genialnym prekursorem. Boć w zasadzie te same wnioski stały się dopiero głośne i wywołały istną rewolucję w filologii, gdy trzy ćwierci wieku później (w roku 1795) ogłosił F. A. Wolf swe słynne „Prolegomena ad Homerum“. Wolf dochodzi również do wyniku, że poematy homeryckie nie napisał jeden Homer, lecz kilku rapsodów — choć z całkiem innych powodów jak Vico. Posądzono go też o plagiat, lecz niesłusznie. Zapoznał się z Scienza Nuova dopiero po ogłoszeniu Prolegomenów. Lecz wówczas musiał chcąc nie chcąc przyznać Vic'owi palmę pierwszeństwa. I słusznie powiada Croce, że słynna ta teoria — zresztą dziś znów w znacznej części zarzucona — winna się właściwie zwać teorią Vic'a, a nie teorią Wolfa\*).

\*) Por. Croce, l. c. str. 286.

W ścisłym związku z lingwistyką Vic'a stoją jego poglądy estetyczne, wiodące ostatecznie do utożsamienia estetyki z lingwistyką, czyli do stanowiska zajmowanego obecnie przez Crocego.\*) Nie proza lecz mowa poetycka pojawia się najpierw. Początki mowy są wogóle początkami poezji. Dalej wyprzedza Vico Baumgartena naukę o estetyce jako o „zmysłowym poznawaniu“. Croce zwie go stąd „prawdziwym odkrywcą estetyki jako nauki“. Człowiek — brzmia wywody\*\*) Vic'a — odczuwa najpierw zmysłowo, bez rozpoznania (zmysły). Potem rozpoznaje niejasno i zagmatwanie duszą wzruszoną (wyobraźnia). Wreszcie myśli czystym duchem (rozum). Wyobraźnia nie jest tedy czynnością czysto intelektualną. A nawet im słabsze racjonalne myślenie, tem potężniejsza wyobraźnia. Do dziedziny wyobraźni przynależy sztuka. Poeci są

---

\*) „Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale“ 4. wyd. Bari 1912.

\*\*) l. c. str. 113.



zmysłami, a filozofowie intelektem ludzkości. Vico odgranicza tedy ostro od siebie wyobrażenie i intelekt, sztukę i naukę.

Zgodnie z naszym zamiarem zajmowaliśmy się tutaj głównie historiozofią Vic'a, zawartą w Scienza Nuova. Lecz już z powyższych, a dla zrozumienia Vic'a nieodzownych zbroczeń w inne dziedziny wynika, że dziwna ta książka nie jest bynajmniej tylko filozofią historii według jej podtytułu: d'intorno alla comune natura delle nazioni. Oprócz całego bogactwa historiozoficznych dedukcyi i indukcyi, budujących podwaliny pod psychologię etniczną i socyologię, są tam — jak widzieliśmy — szeroko traktowane sprawy lingwistyczne, estetyczne, zagadnienie Homera, zarys epistemologii i zarys filozofii ducha. Nadto jest tam jeszcze problemata prawa naturalnego z krytycznym rozpatrzeniem Machiavelliego, Hobbesa, Bayle'a i Spinozy, których jako sensualistów w duchu Epikura zwalcza, i z krytyką Grocyusza, Seldena i Pufendorfa, z którymi częściowo

się godzi. I wreszcie znajduje się tam jeszcze zarys „zasad historyi uniwersalnej“ w zwykłym znaczeniu, z szczególnem uwzględnieniem historyi greckiej i rzymskiej. A wszystko to razem daje nam potężny kalejdoskop umiejętności ludzkich, prawdziwą Divina Commedia nauki, olbrzymią syntezę, obejmującą przeszłość i otwierającą przyszłość — jak trafnie powiada De Sanctis.

Jak w Boskiej Komedyi Dantego przeplatają się wciąż pierwiastki teologiczne, metafizyczne, etyczne, polityczne, wytwarzające zawilść, która powołała do życia legion interpretatorów — tak samo ma się rzecz u Vic'a. Wszelkie te liczne dziedziny jego rozumowań nie są bynajmniej jasno od siebie odgraniczone, jeno przenikają się wprost choatycznie. Jedna dziedzina wkracza ustawicznie w drugą. Nawet argumentacja nie płynie w jednoznacznym kierunku. By udowodnić jedną sprawę, muszą nieraz służyć wszelkie inne, w istocie swej całkiem odmienne — jakby trawiony bezustanną

gorączką twórczą umysł Vic'a nie był miał ni czasu ni chęci, by systematycznie organizować napływające mu zewsząd pomysły. Np. apriorystyczne dedukcyje storia ideale eterna, zmierzające ku filozofii ducha, są ustawicznie mieszane pojęciowo z empirycznymi indukcyjami socyologicznymi. Jest to chaos i konfuzya, lecz według słów Crocego „konfuzya genialna“.\*)

A do powiększenia tego genialnego chaosu — gdzie nadto tuż obok myśli głębokich napotyka się nieraz pomysły całkiem naiwne, dziecinne, jakby na potwierdzenie Schopenhauerowej nauki o powinowactwie geniuszu i dziecka — przyczynia się jeszcze jedna zawartość Scienza Nuova, mianowicie katolicyzm Vic'a. Konsekwentne przeprowadzenie pomysłu o zależności storia ideale eterna od „metafizyki umysłu ludzkiego“ wiedzie z koniecznością do utożsamienia procesu ducha, logosu, z proce-

---

\*) l. c. str. 44.

sem dziejowym — jak to później nastąpiło w panteistycznym systemie Hegla. Vico czuł tę konsekwencję, lecz bronił się przeciw niej z wszystkich sił. Zdawał sobie sprawę, że w takim systemie nie byłoby miejsca dla osobowego Boga chrześcijańskiego. A bez tego Boga jako wierzący katolik obyć się nie chciał. Z trudności tej usiłował tedy wybrnąć z pomocą pojęcia Opatrzności. I nauka o Opatrzności, zwana przez niego „Teologia civile ragionata della Provvedenza Divina“, snuje się jako jeszcze jeden nowy motyw poprzez te liczne, już tak różnorodne a chaotycznie się kłębiące rozważania Vic'a. Przedstawia sobie rzecz w ten sposób, że wszystko, co się z wewnętrzną koniecznością dzieje — boć przecież wykazanie tej właśnie konieczności mają na celu dedukcye i indukcye Scienza Nuova — dzieje się jednak według planów i celów Opatrzności, stojącej na zewnątrz, ponad dziejami. Mianowicie zachodzi tu — wyraziwszy się językiem Wundta — hete-

rogonia celów. Człowiek sprawca dziejów, jest przekonany, że działalność jego wiedzie do celu, który sobie przedsięwziął. Opatrzność zaś wie, że w gruncie rzeczy cele osiągnięte są całkiem inne, jak te, które człowiek ma na myśli. Człowiek pierwotny np. zabiera ze sobą kobietę do jaskini, by zaspokoić swą lubieżność. Opatrzność zaś kieruje sprawą tak, że mimo woli staje się człowiek przez to założycielem rodziny i stwarza początki cywilizacji. Patrycyusze uciskają plebeuszów w celach egoistycznych. A według planu Opatrzności zmuszają przez to mimo woli uciskanych do coraz większego oporu, co wiedzie do rewolucji, do uznania równości i wolności wszystkich. Nawet powrót do barbarzyństwa uważa Vico za głębszy cel Opatrzności, stwarzający mianowicie możliwość rozpoczęcia nowego rozwoju na gruncie znów surowym, pierwotnym.

Cele ludzkie stają się koniec końcem środkami w rękach Opatrzności. Człowiek jest tylko rzemieślnikiem (*il fabbro del mondo delle*

nazioni), wykonującym swe poszczególne plany. Opatrzność zaś jest architektem (l'architetta di questo mondo delle nazioni), czuwającym nad przeprowadzeniem ogólnego planu. Że dyalektyka ta nie rozwiązuje zasadniczych trudności, wywodzić nie potrzeba. Cała sprawa Opatrzności jest tylko ustępstwem na rzecz katolicyzmu, ustępstwem niezgodnym z podstawowymi zasadami Scienza Nuova, których jedynym prawowitem ujściem byłby panteizm.

Fenomenalny umysł Vica jest jeszcze pod innym względem przedziwny. Genialna pomysłowość, wynajdująca wciąż nowe drogowskazy przyszłości, połączona w nim jest z zdumiewającą nieraz wstecznością — jak bez ogródek mówią De Sanctis i Croce, którzy najgłębiej w niego wniknęli\*). Vico nie rozumie

---

\*) Croce widzi, nawiasem powiedziawszy, w Scienza Nuova wszystko, tylko nie filozofię historii. Oczywiście polega to na interpretacji. Croce rozumie przez filozofię historii „historię uniwersalną opowiedzianą filozoficznie“, i taką zasadniczo zwalcza (l. c. str. 146.).

nieraz rzeczy, przez znacznie mniejszych od niego doskonale wówczas rozumianych. Nie rozumie istoty postępu dziejowego, stwarzającego mimo wahań, cofań i powrotów ostatecznie rzeczy całkiem inne, całkiem nowe. Boć jego ricorsi, to właśnie tylko powroty, tylko powtarzania, w gruncie rzeczy strasznie melan-

---

Z powyższych wywodów wynika, że przez filozofię historii należy u Vic'a rozumieć całkiem coś innego. Sprawa racji istnienia filozofii historii w tej czy owej formie, właśnie jako zasadnicza, nie obchodzi nas nic w tem miejscu — jak o tem była mowa. Mimo to pragnęlibyśmy wskazać na jedną okoliczność. W sprawie tej odgrywa prócz rzeczowych argumentów, także... narodowość autora pewną rolę. Np. wybitny krytyk i poeta hiszpański Juan Valera powiada (w przedmowie do pierwszego tomu „Obras completas de Marcelino Menéndez y Pelayo“ Madryt 1906, str. 55): „Filozofie historii, jakie się uprawia w Niemczech, Anglii i Francji są dla nas mało korzystne. Z nich wynika, że tak Hiszpania, jak Grecya i Włochy znajdują się w dekadencji, podczas gdy nowe narody wysuwają się na czoło cywilizacji itd.“ Motyw ten tłumaczy też, dla czego nasi Cieszkowscy, Trentowscy i Libelci lgnęli tak silnie do spekulacyjnej historyozofii, dedukującej świetną przyszłość dla naszego narodu. Dodawać nie potrzeba, że motyw ten o rzeczy samej rozstrzygać nie może.

cholinne — jakoby upiorne snucie się wciąż tych samych, nieubłaganych faz poprzez widownię dziejową. Nie rozumie wieków średnich. Stąd z tak lekkim sercem mianuje je barbarzyńskimi, la barbarie ricorsa — stosownie do schematu. Nie rozumie czasów nowych, ich wielkiego ruchu politycznego i religijnego, który musiał powieść do wielkiej rewolucyi, do wyswobodzenia narodów. Podobnie jak Kartezyusz nie rozumie doniosłości własnych myśli i przeraziłby się olbrzymich ich skutków. Jak Kartezyusz — powiada świetnie De Sanctis — byłby się zapał Locke'a i Spinozy, tak Vico wyrzekłby się Condorceta, Herdera i Hegla. Lecz kilka tych skaz na potężnej tej postaci przytoczono tu nie celem pomniejszenia olbrzyma, jeno dla ściślejszej charakterystyki\*).

---

\*) Szczegółowiej: Croce l. c. str. 144 i 239 i De Sanctis l. c. str. 301 i nast.



#### IV.

Na zakończenie jeszcze kilka słów o losach filozofii Vic'a. Poświęcił on Scienza Nuova „alle Accademie dell' Europa“ — lecz akademie Europy milczały. Gdziekolwiek pojawiają się głosy pochlebne. Papież Klemens XII np. śle mu pochwalne listy, grono uczonych weneckich skłania go do napisania autobiografii — lecz to nie wystarcza, by zwrócić ogólniejszą uwagę. Uczeni europejscy jakoby lękają się wstąpić do tej nowej, powrotnej Dantejskiej „selva oscura“, jaką jest bądź co bądź Scienza Nuova. Dopiero po jego śmierci, w drugiej połowie XVIII wieku, przedostają się jego myśli na szerszą widownię, zrazu jeno ułamkowo. Zwracają uwagę niektóre jego pomysły prawnicze,

poetyckie i lingwistyczne.\*) O przeniknięciu całości kształtu i istoty nie ma jeszcze mowy.

Imię jego staje się głośnie dopiero, gdy rozmaitych autorów poczyną się posądzać o... plagiaty z niego. Tak pada ofiarą Montesquieu po wydaniu „Esprit des Lois“ — lecz zarzut okazuje się nieprawdą. „Prolegomena ad Homerum“ Wolfa już wspominaliśmy. Ten sam los spotyka Niebuhr'a „Römische Geschichte“, i sprawa ta nie jest dotąd całkiem wyjaśnioną. Predari, wydawca „Scienza Nuova“ z roku 1852, wylicza aż piętnastu plagiatorów Vic'a, między nimi prócz Montesquieu nazwiska jak: Hume, d'Alembert, Rousseau, Helwecyusz i Jacobi. Nie wchodząc w to, czy są to plagiaty, czy nie, pewnem jest w każdym razie, że niejedną myśl tych autorów można napotkać już u Vic'a.

---

\*) Wszelkie szczegóły dotyczące losów dzieł Vic'a podaje Croce w wspomianej monografii str. 283 – 308 i przede wszystkim w niestrudzonych badaniach bibliograficznych, wydanych w latach 1904, 1907 i 1911 p. t. „Bibliografia Vichiana“.

Na szerszą arenę europejską wypływa Vico na dobre dopiero dzięki Juliuszowi Micheletowi. Przekłada on (w r. 1827) „Scienza Nuova“ i zaopatruje ją niezłym studyum o Vic’u. Lecz przekład ten jest właściwie wolną transkrypcją oryginału, ze zmianami i opuszczeniami, by ułatwić zrozumienie. „Genialna konfuzya“ prozy Vic’a przetopiona jest na gładką, płynną francuzczyznę, dającą o oryginalnie mniej więcej takie pojęcie, jakieby dało o „Boskiej Komedyi“ przełożenie tercyn Dantego na potoczystą polską prozę. Lecz odtąd zaczyna się głębsze wnikanie w Vic’a w Francyi, Hiszpanii, Niemczech i Anglii.

Z natury rzeczy, i oczywiście niezależnie od Micheleta, uprawiają najwnikliwiej Włosi studyum swego filozofa. Zabierają się do Scienza Nuova całkiem jak do Boskiej Komedyi. Komentują, by zrozumieć i coraz nowe skarby na jaw wydobywać. I tutaj święci wszechstronność jego geniuszu prawdziwy triumf. Dwa główne sprzeczne obozy bujnie roz-

kwitającej filozofii włoskiej pierwszej połowy XIX wieku uważają go za swego. Kierunek idealistyczno-katolicki, skupiający się około wielkich nazwisk Rosminiego i Giobertiego — jako też kierunek idealistyczno-racjonalny, nawiązujący do Giordana Bruno i do Hegla. Szczególnie drugi ten kierunek ujmuje całe jego znaczenie. Historyk filozofii Bertrando Spaventa i historyk literatury Francesco de Sanctis stawiają go w świetnych pracach na słuszne miejsce obok największych filozofów Europy. I z czasem staje się Vico dla Włochów jednym z trzech największych odkrywców naukowych: Galileusz odkrył prawa świata fizycznego, Vico prawa świata historycznego, a Kant prawa świata duchowego\*).

W drugiej połowie XIX wieku ruch około Vic'a przycicha, by rozbudzić się na nowo do

---

\*) Por. Luigi Settembrini w słynnych wykładach neapolitańskich o literaturze włoskiej w latach 1866-1872. Przytoczone według wydania „Letteratura Italiana“ Neapol 1884, tom III. str. 35.

życia dopiero w ostatnich czasach, głównie dzięki Crocemu. I znów cały zastęp myślicieli odnajduje w nim swe pomysły, mniej lub więcej gotowe. Sorel np. stosuje teorię ricorsi do pierwotnego chrześcijaństwa i ruchu współczesnego proletariatu. Croce napotyka w nim swą estetykę, lingwiści Biese i Mauthner wskazują na niego, szczególnie w sprawie metafor, jako na niezrozumianego poprzednika — by wspomnieć tylko kilka przykładów z niemałej liczby podanej przez jego bibliografa. U nas zwracają na niego uwagę T. Korzon w „Tygodniku Literackim“ Lwów 1878, Bronisław Dembiński w rozprawie „Vico i jego metoda historyczna“ Lwów 1893, Kazimierz Krauz w dziele p. t. „Materjalizm ekonomiczny“ Kraków 1908 i Stanisław Brzozowski w „Ideach“ Lwów 1910. A w obecnej chwili opuścił właśnie prasę pierwszy tom „Nowej Nauki“ w przekładzie polskim Antoniego Langego, według wspomnianego powyżej wydania F. Nicoliniego (nakład Kasy Mianowskiego, Warszawa 1916).

Słusznie powiada Croce, że teoria biegu powrotnego sprawdza się poniekąd na Vico samym. Rozwój myśli XIX wieku jest w pewnym stopniu ricorso jego pomysłów.

W Kanta „Krytyce czystego rozumu“ powraca i rozkwita nauka jego o poznawaniu przez tworzenie. W Hegla „filozofii ducha“ zamienia się la conversione del vero col fatto na tożsamość myśli i bytu, i odżywa zarazem spekulacyjna strona jego filozofii historyi. Comte i rozbudzony przez niego ruch socjologiczny urzeczywistniają empiryczną część jego programu historyozoficznego. Wraca jego historycyzm w rozkwitłym dopiero na dobre zmyśle historycznym XIX wieku.

A wszelkie te drogi przyszłości wskazywała księga, która powstała była z zapatrzenia się w przeszłość — jak w sonecie na jego cześć powiedział i poniekąd przepowiedział współczesny mu kardynał Filippo Pirelli:

Tu sveli tutto il bel lavoro antico,  
E scopri ancor l'età future e tarde,  
O saggio ed immortal divino Vico.

<http://rcin.org.pl>

# METAFIZYKA LIBELTA

<http://rcin.org.pl>

<http://rcin.org.pl>



## I.

Szeroka i potężna fala myśli filozoficznej Libelta toczyła się w korycie, którego dwa niewzruszone, granitowe brzegi tworzyło chrześcijaństwo i Hegel. Urodziłem się w religii rzymsko-katolickiej, pełniłem przez cały żywot mój jej przykazania i w tejże religii pragnę zakończyć swój żywot — powiada w testamencie z roku 1864. Podobny jest jego stosunek do Hegla. Acz jestem uczniem Hegla i niewygasła mam dla jego nauki cześć i poszanowanie, nie poszedłem jednak za nim na oślep w pracach moich — czytamy w przedmowie do pierwszego tomu „Filozofii i krytyki“. I zobaczymy, że owo pójście nie na oślep polegało na uzupełnianiu mistrza, nie czasem na zasadniczem przekształcaniu.

Libelt jest tedy rodzonym duchowym bratem całego szeregu ówczesnych naszych myślicieli, większych i mniejszych, na których spekulacyjnem niebie błyszcząły zupełnie te same dwie gwiazdy fascynującym blaskiem. Może najdobitniej zaznaczyło się to u Augusta Cieszkowskiego, poczytującego samego siebie za powołanego do uzupełniania luk w systemie Hegla, nienaruszalnym zasadniczo — zaś Hegla za powołanego do rozpieczętowania ksiąg Danielowych, t. zn. do uczynienia logicznie zrozumiałem wszystkiego, co chrześcijaństwo objawiło. Lecz jak Cieszkowskiemu nie zbywało na samodzielności i teżyźnie myśli, by z tych obcych cegieł heglowo-chrześcijańskich wznieść ku nie-małej wysokości strzelistą a doskonale rozczłonkowaną i wcale piękną wieżę własnego systemu — tak samo nie zabrakło tych sił Libeltowi.

I właśnie w tem byli oni prawdziwymi spadkobiercami ducha mistrza, który był się zapatrzył w Heraklitową rzekę płynącą, w któ-

raż nie można dwa razy wstąpić tą samą nogą. Boć „wszystko płynie“, wszystko co jest, nosi zarodki śmierci w sobie. Lecz nie na to by zaginać, jeno na to, by zejść w nie-byt, czyli zaprzeczyć samemu sobie i by z tego nie-bytu czyli zaprzeczenia uzyskać nowy moment bytu, moment rozwojowy, wiodący do nowej trzeciej fazy, łączącej w sobie poprzedni byt i nie-byt. Przeto musiał i dla Cieszkowskiego i dla Libelta być sam Hegel, czyli stopień myśli filozoficznej osiągnięty przez Hegla, jeno właśnie tylko stopniem, nie kresem, tylko momentem, któremu należało zaprzeczyć, t. zn. nie odrzucić go zgoła jako błędny, jeno pojąć go jako niedostateczny i właśnie jako taki nowych dopełnień myślowych się domagający.

Tak pojęte zaprzeczenie Hegla jest oczywiście niczem innym, jak wkroczeniem w nową fazę ducha. Cieszkowski przeprowadza to na tle filozofii dziejów, rozróżniając trzy dyalektyczno-dziejowe fazy: bytu, czyli świata starożytnego, myśli, czyli świata chrześcijań-

skiego i czynu, czyli nowej trzeciej fazy, rozpoczynającej się teraz po Heglu — co nas tu dalej nie obchodzi. Natomiast u Libelta rozgrywa się dyalektyczne przewyciężenie Hegla jeno częściowo na tle historyzoficznym. Wprawdzie i on szuka w dziejach ludzkości momentów oparcia dla swej dyalektyki. Przeciwwstawia mianowicie filozofii germańskiej, kulminującej w Heglu, nową, rozpoczynającą się właśnie filozofię słowiańską. Dzięki pewnym swoistym, czysto słowiańskim pierwiastkom ma ona być powołaną do urzeczywistnienia wszystkiego, czego filozofia germańska, dzięki istocie swej, dokonać wcale nie mogła. Lecz Libelt na tem nie poprzestaje. Przenosi całą sprawę, a ściśle wzięwszy nawet jej punkt ciężkości, jeszcze w inną dziedzinę, mianowicie w dziedzinę logiki w sensie Hegla, czyli metafizycznej dyalektyki. Kategorie tej logiki są bowiem u niego, jak u Hegla, zarazem kategorjami ontologicznymi, metafizycznymi kategorjami bytu.

Pierwszym krokiem na samowładnej tej drodze Libelta jest oczywiście krytyka filozofii Hegla. Pyta się, co myśl filozoficzna na stopniu Hegla dotąd osiągnęła i osiągnąć była mogła. Przyznaje, że filozofia Hegla jest rozwinięciem idei logicznej we wszystkich jej kategoriach. Lecz właśnie w tem, że jest ona rozwinięciem wyłącznie *logicznej* idei, mieści się, zdaniem jego, jej niedostateczność. Zadaniem filozofii winno być zgłębienie całej rzeczywistości. Idea logiczna zaś nie tylko nie jest całą rzeczywistością, lecz właściwie nie jest wcale rzeczywistością, tylko abstrakcją. Hegłowa filozofia idei logicznej daje więc tylko „złudzenie optyczne w miejsce rzetelnego pojawu“\*). Pozatem samo rozwinięcie idei logicznej nie wiedzie jeszcze do dwóch — jak powiada — wielkich prawd, do odwiecznego narodów dogmatu: do osobowości Boga i nieśmier-

---

\*) „Filozofia i krytyka“ tom I. wyd 2-gie. Poznań 1874, str. 3.

telności duszy. Toć już Kant wykazał, że tą drogą można dojść tylko do idei duszy, świata i Boga. A ponieważ idee te są płodem rozumu, przeto nic nam nie mówią o duszy, świecie i Bogu jako takich, nie mówią nam czym są, a nawet nie czy są, czy wogóle istnieją lub nie istnieją. Ustanowienie osobowości Boga i nieśmiertelności duszy jako odwiecznych „prawd“ jest oczywiście w formie, w jakiej Libelt to czyni, całkiem niefilozoficznym dogmatyzmem, zaczerpniętym z chrześcijaństwa, wprowadzonym przez Libelta a priori jako pewnik do swych spekulacji filozoficznych.

Bądź co bądź staje się jednakowoż właśnie ten dogmatyzm bodźcem i ożywcem źródłem zupełnie oryginalnego jego filozoficznego myślenia. W wielkich śmiałych rzutach kreśli krytykę filozofii rozumu, przemawiającej dufnie „jak drugi Nabuchodonozor: niemasz nic tylko rozum“. Rozum — brzmia główne jego wywody — jest w istocie swej tylko czynnością krytyczną, rozdzielającą. Nie buduje, tylko

niszczy. Rozum sądzący i wnioskujący, dociekający i pojmujący, jest w tych wszystkich przedmiotach tylko wiedzeniem siebie, ale jest bezmocen stać się stwórcy (\*). Wogóle rozum nie jest i nie może być budującym, organicznym. On tylko wie o przyszłości, lecz jej potęgą swą niezbudował. Tak samo nie tworzy teraźniejszości. A choć siebie wiedzieć może nawet w przyszłości, to jednak według tej wiedzy przyszłości zbudować nie może, bo do tego nie ma potrzebnego żywiołu. Jeżeli jednak przeszłość zbudowała się, a przyszłość się wciąż buduje, to musi być inny pierwiastek ducha, mający siłę wywołania świata widomego do życia (\*\*)—inny pierwiastek, przekraczający jałową sferę czysto rozumowych abstrakcji i wiodący do konkretnej, żywej rzeczywistości. Wobec nieodzowności takiego innego, pozarozumowego pierwiastka można tyl-

---

\*) Str. 16.

\*\*) Str. 17.

ko mówić o władztwie, nie zaś o samowładztwie rozumu. Oto — zdaniem Libelta — ostatnie „wypadki“ filozofii samego rozumu.

Na tym krytycznie przygotowanym gruncie zabiera się Libelt do budowy własnej filozofii. Szuka oczywiście tych nowych pierwiastków, godnych stanąć nietylko obok rozumu, lecz zdolnych urzeczywistnić wszystko, do czego rozum niezdolny. I wykrywa, że pierwiastkami tymi są wyobraźnia i wola (pojęte naturalnie nie indywidualno-psychologicznie, jeno jako nadindywidualne, metafizyczne momenty ducha). Należy zatem dotychczasową filozofię samego rozumu, panującą od Greków aż do Hegla, uzupełnić nową filozofią wyobraźni i filozofią woli.

Jak wygląda tedy ta nowa filozofia wyobraźni? Wyobraźnia — twierdzi Libelt — stwarza na nowo ową łączność z rzeczywistością, jaką był zatracił rozum, posługujący się samymi abstrakcjami. Ujmuje, przyobleka bowiem abstrakcje rozumowe w konkretne formy,



gdyż sama jest w swej istocie formującą, kształtującą. Tą drogą odzyskuje „idea“ swą wyobrażalność (czyli wchodzi w łączność z rzeczywistością), którą była zagubiła dotychczasowa filozofia, oparta wyłącznie na rozumie, nie posiadającym w sobie żadnego pierwiastka kształtującego\*).

Swą nową filozofię wyobraźni usiłuje Libelt uprawomocnić nietylko samą krytyką rozumu. Wkracza w tym celu jeszcze na inną, wielce ciekawą drogę. Mianowicie sięga po szczególne cechy słowiańskości i chrześcijańskiego mistycyzmu. Dowodzenie z pomocą pierwiastków słowiańskich było oczywiście wpływem historyzoficznych przekonań Libelta, poczętych w najczystszy duchu Hegla. Poszczególne narody, ich indywidualność i ich dzieje, były mu, jak Heglowi, koniecznymi momentami w dyalektycznym procesie ducha, logosu. Rozum, jako dyalektyczny moment du-

---

\*) Str. 23.

cha, osiągnął był, zdaniem jego, szczytowy punkt rozwojowy w narodach germańskich, a szczególnie w Heglu. Indywidualność germańska nie dozwalała, z powodu jednostronnego wybudzenia u niej rozumu, na dalszy rozwój w innym kierunku. Przeto musiała rozpoczynająca się teraz nowa faza ducha ujawnić się w innych szczepach, posiadających indywidualność inną, a do tego nowego rozwoju nieodzowną. Tymi szczepami są Słowianie, szczególnie Polacy.

Potwierdzenie tego przekonania upatruje Libelt najpierw w rozkwitającej wówczas nagle a wszechstronnie filozofii polskiej. Dość wspomnieć nazwiska Cieszkowskiego, Trentowskiego, Bochwica, Królikowskiego, Hoene-Wrońskiego i Bukatego. Powtóre — i co ważniejsze — widzi je w pewnych swoistych cechach Słowian-Polaków, właściwych tylko im, a zupełnie nie napotykanym u szczepów germańskich. Otóż ludy słowiańskie cechuje wiara w ciągłe działanie świata niewidomego na świat widomy.

Duch i Bóg nie są u nich ideami martwymi, bezkształtnymi, jeno w pełni żywota pojętymi i upostaciowanymi\*). Wszystkiemu, co umysłowość germańska myśli tylko abstrakcyjnie, nadaje umysłowość słowiańska odrazu konkretny żywot.

Śledząc tę właściwość w literaturze słowiańskiej, dochodzi Libelt do wniosku, że umysł słowiański jest na wskroś plastyczny, że swoim znamieniem jest wyobraźnia. U ludu zachodzi pierwiastek ten oczywiście w formie zapłodu, utajony w formach uczucia i w kształtach wyobraźni\*\*). Lecz od ludu bądź co bądź więcej wymagać nie można. Dopiero filozofom słowiańskim przypadło zadanie wszechstronnego rozwinięcia wyobrazeniowego tego pierwiastka umysłowości słowiańskiej i oparcia na nim filozofii przyszłości. Zaś dla filozofii germańskiej, całkiem do tego niezdolnej, nadszedł już „zachodzący wieczór“.

---

\*) Str. 87.

\*\*\*) Str. 247.

Ten sam pierwiastek wyobrażeniowy, tak płodny i mający powieść filozofię na nowe tory, dostrzega Libelt także u mistyków chrześcijańskich. Badacz — powiada — szuka Boga rozumem, mistyk zaś jest u Boga bezpośrednio i okiem, którego niema człowiek cielesny, widzi każdego ducha\*). Rozum może dojść tylko do idei Boga. Natomiast wyobraźnia, intuicja mistyka jest jakoby okiem cudownem, widzącem wprost czyli bezpośrednio Boga i rzeczy nadziemskie. Mistycyzm jest zatem siłą twórczą wyobraźni, wywołaną natchnieniem\*\*).

Tak pojęty mistycyzm spełnia oczywiście tę samą funkcję, co filozofia słowiańska. Obydwie dziedziny zrywają z czystą abstrakcyjnością rozumu. Nie uznają go za jedyne władcę, jeno stawiają na równi z nim wewnętrzne bezpośrednie pochwycenie prawdy, mocą bezpośredniego związku z duchem wiekuistym.

---

\*) Str. 195 i nast.

\*\*\*) Str. 201.

Religia Chrystusowa, szczególnie katolicka, wprowadzająca świat widomy w bezpośredni związek z światem niewidomym i zniżająca samowładztwo rozumu, przypuszczając obok niego wewnętrzny bezpośredni pogląd ducha — jest religią... słowiańską. Ten niezwykły bądź co bądź wniosek Libelta można czytać w paragrafie dziewiątym słynnego jego „Dekalogu“ filozofii słowiańskiej, owego Dekalogu, który wówczas był wywarł olbrzymie wrażenie. Wincenty Pol np. uznał go za „zadanie największe, jakie ktokolwiek u nas filozofii postawił“ i „za punkt zwrotny w historyi filozofii“.\*)

Ostatecznym wynikiem całej tej analizy było dla Libelta przeświadczenie, że rozum jest wprawdzie potęgą ducha, lecz wyłącznie potęgą poznania. Natomiast niema on siły, by wyjść ze siebie do „pojawu“, t. zn. przejść od własnej abstrakcyjności do konkretnej rzeczy-

---

\*) Por. str. 8-mą przedmowy do II-go wydania II-go tomu „Filozofii i krytyki“.

wistości — gdyż nie posiada wogóle siły twórczej. Potęgę twórczą, obrazującą, kształtującą, budującą, posiada druga władza naszego ducha i ducha w ogólności — a jest nią wyobraźnia.\*)

Uzbrojony w taką koncepcję wyobraźni czyli „umu“, przystępuje Libelt do wielkorzutnego a szczegółowego kreślenia systemu „Filozofii Wyobraźni“, czyli „Systemu Umnictwa“. Jak dotychczasowa filozofia rozumu opierała się na Kartezyuszowem „cogito“, tak nowa filozofia wyobraźni opiera się na „ja wyobrażam“. Nie znaczy to bynajmniej, by nowa ta filozofia miała doszczętnie wyrugować dotychczasową filozofię rozumu. Jest raczej tylko powołaną do uzupełnienia jej niedostatków, czyli do uzyskania tego, czego z istoty swej osiągnąć nie zdolna sama filozofia rozumu jako taka. I w drugim tomie „Filozofii i krytyki“, rozpoczynającym czterotomowy system Umnictwa, podkreśla Libelt ponownie i rozprowadza szcze-

---

\*) Str. 198.

gółowiej swe zasadnicze poglądy na istotę rozumu i wyobraźni, poglądy, jakie już był uzyskał (w I-szym tomie) dzięki krytyce rozumu. Dobitnie powtarza, że myśl, będąca tylko pojęciem, sądem, wiedzą, nie może nawet samej siebie do bytu wywołać, a tem mniej nie zdolna uchwycić przebogactwa konkretnych form rzeczywistości. Myśl nawet jako myśl z własnych sił pojawić się nie może. Czysto duchowa, abstrakcyjna jej istota jako taka okazać się nie potrafi. Aby mózdz to uczynić, potrzebuje myśl wyrazu, znaku, coby jej dał ciało. A nie mogąc tego zaczerpnąć sama ze siebie, musi wziąć skądinąd.\*) Tem „skądinąd“ jest dla Libelta oczywiście wyobraźnia.

Wyobraźnia nawiązuje na nowo łączność myśli z rzeczywistością, zerwaną przez samowładztwo rozumu. A to przechodzenie od abstrakcyi do konkrety dokonyuje się w rzeczy samej ustawicznie. Myśl bowiem jako taka nie

---

\*) Tom II. str. 7.

istnieje wcale w formie czystej. Każda myśl posiada od pierwszej chwili swego istnienia swój zewnętrzny znak czyli wyraz, gdyż „nie ma myśli bez pojawu, jak niema pojawu bez myśli“ — podobnie jak niema treści bez formy i formy bez treści. Myśl jest treścią, wyobraźnia jest formą, jest „obłoczą rozumu, kształtowaniem myślenia“. Teorya myślenia musi stąd być zarazem podstawą teoryi wyobrażania, czyli że „umnictwo nie jest niczem innym jak tylko obleczeniem w szaty nagiej logiki myślenia“.

Umnictwo spełnia względem form to samo zadanie, co logika względem myśli. „Logika“ jest dla Libelta zawsze logiką w sensie Hegla. Przeto przenosi on w gruncie rzeczy kategorie dyalektyki heglowej z dziedziny abstrakcyjnej w dziedzinę wyobrażeniową. Wszechświat nie przedstawia mu się zatem jako wynik dyalektycznego procesu samej idei, samego logosu — jak to ma miejsce u Hegla. Uważa go natomiast za wynik dyalektycz-



nego procesu wyobraźni, uzupełniającego czyli konkretyzującego i ożywiającego czysto abstrakcyjny, od rzeczywistości jak najdalej oddalony proces samej idei. „Wyobraźnia“ zaś jest dla Libelta naturalnie wyobraźnia czyli twórczość Boża, której odblaskiem jest twórczość przyrody i twórczość człowieka. System umnictwa rozpatruje szczegółowo te „potęgi wszelkiego kształtowania“, objawiające się w formach „pierwotnych, pochodnych i przechodnych“, z których każda znów występuje w świecie, w ludzkości i w Bogu. A cały ten kalejdoskop form funkcjonuje ściśle według dyalektyki heglowej, gdyż „porządki umnicze trafiać się muszą z porządkami logicznymi\*). I nie potrzeba wywodzić, że z pomocą swej wszechpotężnej „wyobraźni“ — metafizycznie

---

\*) Tom II. str. 47. Należy jeszcze wspomnieć, że dostawcą „porządków logicznych“ był prócz Hegla także Trentowski. „Umnictwo nasze — powiada Libelt str. 21 — oprze się na Myślini (Trentowskiego) jako na węgielnym swoim kamieniu, i na odwrót Myślini znajdzie w Umnictwie próbę działania swego“.

współrzędnej Hegla „idei“, a dla której Bóg i duch nie są „ideami martwymi“ i która nawet już u ludów słowiańskich przejawia się jako „najczystsze pierwotne pojęcie prawd duchowych“ — zyskuje Libelt oczywiście z łatwością osobowość Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej, o co mu przecież a priori tak bardzo chodzi.

## II.

A ostateczny bilans filozofii Libelta, naszkicowanej tutaj tylko kilku kreskami? Już współcześni zwrócili uwagę, że wprowadzenie wyobraźni jako czynnika współrzednego z rozumem w procesie poznania jest słabe. Tytzyński np. podniósł w swych „Rozbiorach i krytykach“, że z pomocą wyobraźni, będącej przecież częścią myśli, nie można wiele więcej osiągnąć jak z pomocą samej myśli, tak ostro przez Libelta krytykowanej. I nazwał cały system umnictwa „tylko pomyślaną zabawką dyalektyczną“. F. Krupiński, tłumacz Historii Filozofii Schweglera, powiada w dodatku, poświęconym filozofii polskiej, dosłownie: co wreszcie sądzić o filozofie, który rozum gdzieś odpycha, a um, tego łgarza i poetę bierze za

źródło swej filozofii?\*) Zadziwiać nie może, że sądy te musiały wywołać nieco rozgoryczoną polemikę Libelta, dochodzącego do melancholijnego wniosku, że krytykowany krytykującego nigdy nie przekona (por. przedmowę do II. wyd. II. tomu „Filozofii i krytyki“). Lecz nie zmienia to samej rzeczy. Wartość poznawcza wyobraźni nie jest przez Libelta dostatecznie uzasadnioną.\*\*)

Lecz mimo tak ważkiego niedoboru nie małe bynajmniej pierwszorzędna jakość Libelta jako umysłu filozoficznego. Bądź co bądź pozostaje zasługą, że on pierwszy, dawno przed Frohschammerem, odważył się wogóle na śmiały krok wprowadzenia wyobraźni do filozofii jako czynnika równouprawnionego z rozumem, nadto jako podstawowego czynnika

---

\*) „Historia filozofii w zarysie“ Warszawa 1863, str. 449.

\*\*\*) Jak to później podkreślił także Henryk Struve „Historia Logiki jako teorii poznania w Polsce“ wyd. 2-gie Warszawa 1911, str 326.

metafizycznego — i, co ważniejsze, że potrafił wszechstronnie wysnuć z tego wszelkie konsekwencye. System umnictwa jest obszernem i wielce szczegółowem zastosowaniem tej naczelnej zasady i wnikliwym tropieniem potęg kształtujących kosmosu, od atomu, poprzez całą przyrodę i całą kulturę ludzką aż do Boga. Całą swą olbrzymią wiedzę przyrodniczą i humanistyczną wprowadza Libelt w szranki, by co krok wykazywać, że niema ideowej treści, czy bożej, czy kosmicznej, czy ludzkiej, która mogłaby istnieć bez formy: bez kształtującego czyli urzeczywistniającego ją wyrazu. Jest to prawdziwie natchniony hymn na cześć twórczej potęgi bożej w wszechświecie, hymn całkiem godny potężnych lirycznych wylewów Schellinga, wynoszącego twórczą wyobraźnię kosmosu do godności absolutu.

Powtóre: geniusz filozoficzny Libelta ukazuje się w nowem świetle właśnie w czasach obecnych. Jest on pod pewnym względem poprzednikiem myśli filozoficznej, poruszającej

współczesne umysły. Mianowicie w sprawie tak niezwyklej i śmiałej krytyki rozumu. Najwplywowsze prądy współczesnej filozofii, szczególnie pragmatyzm i bergsonizm, głoszą, że rozum nie ma właściwie żadnej wartości poznawczej, że jest on czynnością li tylko praktyczną, wytworzoną na podstawie działalności człowieka w świecie. Prawdziwym jest, co jest korzystnym. Prawda zmienia się zatem porównywalnie z korzyścią czyli nie posiada zgoła żadnej bezwzględnej wartości. Pragmatyzm, jak wiadomo, poprzestaje na tem. Bergson zaś idzie dalej i na miejsce rozumu, niekompetentnego w rzeczach poznania, usiłuje wprowadzić intuicyę, jako jedyną władzę umysłową prawdziwie poznawczą. Usiłuje filozofię wyswobodzić z zawodzącego, zdaniem jego, racjonalizmu (rozum), i oprzeć ją na jedynie, również zdaniem jego, zbawczym irracjonalizmie (intuicya).

Oczywiście Libelt i Bergson z pragmatystami nie znajdują się na zgoła tej samej płasz-

czyźnie. Libelt nie neguje, tak jak oni, całym władz poznawczych rozumu. Jenó jest przekonany, że sam rozum nie wystarcza, że należy go uzupełnić wyobraźnią (i nawet jeszcze „wola“, czego już rozwinąć nie zdołał), by otrzymać obraz świata prawdziwy, a nie jednostronnie przez rozum urobiony. Bergson pragnie rozum intuicyą zastąpić, Libelt zaś rozum wyobraźnią uzupełnić. Więc mimo tych odmian pozostaje pewne zasadnicze między nimi podobieństwo: niedostateczność rozumu.

Gdy się czyta niektóre wywody „Filozofii i krytyki“ Libelta, że z pomocą samych abstrakcyi rozumowych nie można dobić do rzeczywistości, że idea logiczna nietylko nie jest całą rzeczywistością, lecz że właściwie nie jest wcale rzeczywistością; gdy się wspomni jego porównanie, że rozum daje tylko „złudzenie optyczne w miejsce rzetelnego pojawu“ — wówczas przypomina się żywo analogiczne, bo z tego samego ducha poczęte, porównanie Bergsona o „kinematograficzności“ rozumu.

I wogóle narzucają się wprost pamięci zasadnicze wywody Bergsona, ustawicznie podkreślające, że abstrakcyjne, sztywne schematy rozumowe nie zdolne wcale uchwycić rzeczywistości żywej, gibkiej, zmiennej, płynnej, wciąż innej i wciąż się przekształcającej.

Nie zrównując tedy bynajmniej Libelta krytyki rozumu z krytyką rozumu współczesnej filozofii, powiedzieć można bądź co bądź, że Libelt był nowym tym myśłom instynktownie wielce bliski. A może nawet byłby do nich się przebił, gdyby na nim nie był zawisł tak potężnie autorytet Heglowego racjonalizmu, t. zn. gdyby mu się nie było musiało wydać całkiem niemożliwem zupełnie obycie się bez tego racjonalizmu — czyli przeniesienie punktu ciężkości całej sprawy wyłącznie w dziedzinę wyobraźni. Boć od koncepcji samej „wyobraźni“, wydobytej z pętów bezwzględного racjonalizmu, nie byłby już krok tak bardzo daleki do współczesnego irracjonalizmu.



## SPIS RZECZY.

Od Wydawcy . . . . .	str. III
I. Giambattista Vico, twórca filozofii historyi .	1
II. Metafizyka Libelta . . . . .	„ 65



<http://rcin.org.pl>

INSTYTUT  
BADAŃ LITERARNYCH PAN  
BIBLIOTEKA  
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72  
Tel. 26-68-63

<http://rcin.org.pl>

## Tegoż autora:

- Wyspa Cytera.** Odbitka z „Ateneum“ Cezarego Jellenty, 1908 (wyczerpane).
- Żeromskiego Dzieje Grzechu.** Warszawa, E. Wende i Ska 1908 . . . . . 1,30 mk.
- Przędziwo Arachny.** Studya z pogranicza sztuki i filozofii. Nakład Książnicy Naukowej i Artystycznej. Kraków, S. A. Krzyżanowski 1909 . . . . . 2,50 mk.
- Cieszkowskiego Prolegomena do historyzofii.** Odbitka z „Biblioteki Warszawskiej“. Warszawa, G. Gebethner i Wolff 1910. . . . . 1,15 mk.
- Uzasadnienie metody obiektywnej w estetyce.** Nakład Akademii Umiejętności. Kraków, Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej, 1910 . . . . . 3,00 mk.
- Interludia.** Studya z pogranicza sztuki i filozofii. Nakład Książnicy Naukowej i Artystycznej. Kraków, S. A. Krzyżanowski, 1912 . . 3,00 mk.
- Cieszkowski i Krasiński.** Odbitka z Rocznika Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Poznań, M. Niemierkiewicz 1914 . . 1,00 mk.
- Filozofia Sztuki.** Nakład Kasy Mianowskiego w Warszawie (pod prasą – ca 10,00 mk)



# WYDAWNICTWA KSIĘGARNI M. NIEMIERKIEWICZA

w Poznaniu:

**Biblioteka Wielkopolska.** Monografie ilustrowane  
w zakresie kultury i sztuki w Wielkopolsce

Tom I. Dr. Nikodem Pajzderski, Ratusz Poznański  
z 17-tu ilustracjami . . . . . 2,50

TREŚĆ: Ratusz i jego znaczenie. — Praetorium  
gotyckie 1300—1550 r. — Ratusz renesansowy  
1550—1793 r. — Ratusz od r. 1793—1911. — Re-  
stauracja w r. 1911—1912. — Z kroniki ratuszow-  
wej. — Legendy i podania. — Uwagi.

Tom II—III. Józef Kostrzewski, Wielkopolska w cza-  
sach przedhistorycznych, z 557 ilustracjami w tek-  
ście i na 8-miu tablicach . . . . . 5,00

TREŚĆ: Przedmowa. I. Epoka kamienna: Paleolit  
— Mezolit — Neolit. — Pojawienie się pierwszego  
kruszcza (miedzi). — II. Epoka bronzowa: Wczesna,  
środkowa i późna epoka bronzowa. — III. Epoka  
żelazna: Okres halsztacki — Okres przedrzymski  
— Wczesny okres rzymski — Młodszy okres rzym-  
ski — Okres wczesno-historyczny („słowiański“). —  
Przypiski. — Wykaz miejscowości wielkopolskich.  
— Tabelka chronologiczna. — Spis rzeczy.

## Wykłady Poznańskie.

Nr. 1. Kazimierz Filip Wize, Wykłady filozoficzne,  
Cz. I. Co to jest filozofja? — Zadanie poszczególnych  
nauk filozoficznych. — Filozofja polska. —,80

Nr 2. — cz. II. w przygotowaniu.

Nr. 3. Michał Sobeski, Giambattista Vico, twórca  
filozofii historii. — Metafizyka Libelta . . . 1. —

Dalsze tomiki w przygotowaniu.



<http://rcin.org.pl>

<http://rcin.org.pl>

<http://rcin.org.pl>

F  
6635