

Stopy. Stanowisko filozoficzne Karpińskiego

FR. STOPA

Stanowisko filozoficzne Karpińskiego

Odbitka z „PRZEGLĄDU FILOZOFICZNEGO”
Zeszyt I i II — rok 1926

W A R S Z A W A

1926

<https://rcin.org.pl>

FR. STOPA

Stanowisko filozoficzne Karpińskiego

Odbitka z „PRZEGLĄDU FILOZOFICZNEGO”
Zeszyt I i II — rok 1926

INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA
00 330 Warszawa, ul. Nowy Świat 71
Tel. 26-68-63

WARSZAWA

1926

<https://rcin.org.pl>
Gm/p



7809

Sp. Akc. Zakł. Graf. „Drukarnia Polska”, Szpitalna 12.

<https://rcin.org.pl>

Sława pisarska Karpińskiego gruntuje się po dziś dzień na jego utworach poetyckich. Proza „poety serca” zesłała w cień wobec sielanek i pieśni, zwłaszcza filozoficzna. A jednak Karpiński, doktor nauk wyzwolonych i św. teologii bakalarz, był jednym z pierwszych w Polsce pisarzy, którzy na przełomie XVIII i XIX wieku dążyli do ujęcia nowszych prądów myśli w samodzielną syntezę. I nie sielanki, nie pieśni, które mu sławę przyniosły, lecz w głębokiem zaciszu Kraśnika, przy szumie puszczy Białowieskiej pisane „Rozmowy Platona z uczniami swoimi” (Grodno, 1802) były tą książką, którą sam autor najbardziej umiłował ze wszystkich dzieł swoich ¹⁾.

Z uwagi na ten kierunek ambicji pisarskiej Karpińskiego rozpoznanie jego filozofji moralnej wydało się nam najwłaściwszym sposobem uczczenia go w stulecie śmierci.

W sferę naszego zainteresowania wejda tu z „Rozmów Platona” przeważnie trzy pierwsze (O Bogu i nieśmiertelności duszy; O wielkości i nikczemności człowieka; O cnotach i występkach), pozatem List do Rozyny „O szczęściu człowieka” i tłumaczenie z Michauda: „Wiara, prawa i obyczaje Indjan”. (r. 1803).

¹⁾ Pamiętniki; p. Dzieła Fr. K., wydanie Turowskiego. Kraków 1862, t. II, str. 1263/4. — Odtąd cyfry po cytatach z Karpińskiego oznaczać będą zawsze stronicę tegoż tomu „Dzieł”.

I. MONADOLOGJA DIDEROTA.

Filozofja Karpińskiego, tak samo jak jego poezja, skupia w sobie najistotniejsze symptomy dokonywającego się w życiu umysłowem Europy przesilenia racjonalizmu. W drugiej połowie XVIII wieku. Oświecenie kończyło swój marsz koncentryczny od bezmiarów newtońskiego wszechświata poprzez przyrodoznawstwo globo-we z powrotem do wnętrza mikrokosmu, z którego filozofję wprowadził był Platon. Ideałem mędrca stawał się znowu Sokrates.

Pomostem była monadologja Leibnica. Ze swego założenia homogeniczności wszystkich monad z duszą człowieka wyciągnął on wniosek ważny dla dalszego rozwoju myśli filozoficznej: poznaj swą duszę, a poznasz wszystkie monady; poznasz istotę świata i samego Boga, jako Monady Najwyższej. Tkwilo więc w monadologii ziarno nowej teorii poznania. Poznawanie praw mechanicznych, rządzących wszechświatem, można było dotąd uważać tylko za wstęp czy pobudkę do poznawania woli, będącej praw tych praźródłem.

Po tej linii myślenia poprowadził umysłowość współczesna pisarz tak bardzo wpływowy, jak Diderot. Wśród encyklopedystów szerzyło się za jego sprawą woluntarystyczne pojmowanie atomu, zbliżone wielce do wyobrażenia monady. W oczach Diderota (i Robineta) wszelka materja jest uduchowiona: składa się z atomów wprawdzie materjalnych, ale wrażliwych i czynnych, tylko że stopień wrażliwości i siły czynnej w różnych atomach jest nierówny: stąd pozorna martwota przedmiotów świata mineralnego. Nawiązując do monadologii Leibnica, encyklopedyści nie mogli za nią powtarzać błędu kardynalnego, dotyczącego niezależności monad. Słynne bowiem twierdzenie Leibnica, że monada nie ma okien, przez któreby cokolwiek z niej wychodziło lub do niej przenikało zzewnątrz, pozostawało w sprzeczności nietylko z doświadczeniem, notującym co krok fakty współzależności ustrojów i ich części składowych, lecz także poniekąd z innym twierdzeniem samej monadologii, że każda monada jakimś niewytłumaczonym sposobem odbija w sobie całe uniwersum. Wymyślona przez Leibnica „harmonja przedustawna“ nie tłumaczyła właściwie niczego i oznaczała rezygnację z wiedzy. Chcąc ocalić prawo umysłu ludzkiego do badania choćby już nie przyczyn, ale tylko sposobów powstawania zjawisk, trzeba było odkryć w monadzie niedostrzeżone przez Leibnica owo „okno na świat“, przez któreby się ona mogła komunikować z innymi monadami. Jakoż obserwator zjawisk biologicznych dostrzegł takie okno monady już w drugiej połowie XVIII w. Rola, jaką

właśnie najwierniejsi wyznawcy monadologii wyznaczali w życiu przyrody *instynktowi*, odpowiadała dość dokładnie wyobrażeniu jakiegoś okna w monadzie, przez które prąd Woli Bożej do jej wnętrza napływa i z niej się napowrót na inne wylewa monady.

„Cóż to jest więc instynkt?” — zapytuje Diderot w swej rozprawie „Instinct”²⁾ i taką na to pytanie daje odpowiedź, wysoce miarodajną dla ludzi Oświecenia i dla późniejszych romantyków: „Widzimy, że zwierzęta czują, porównywają, sądzą, zastanawiają się, czynią wybór i powodują się we wszystkich swych postępkach *czuciem miłości własnej*, które się *doświadczeniem* mniej lub więcej rozjaśnia. Dzięki uzdolnieniu temu *spełniają one zamiary przyrody*, służą za ozdobę świata i *wypełniają nieznaną nam wolę*, jaką się *Stwórca* kierował, do bytu je powołując”.

Najzwęższej ujęta treść powyższej definicji da się zamknąć w trzech słowach: bezwiedna celowość działania. Że zaś celowe działanie jest uwarunkowane pewnością celu i dobozem środków, przeto bezwiedna celowość działania polega także na tych dwóch momentach: bezwiednem przecuciu celu i bezwiednym wyborze najwłaściwszych środków. Przy czynności więc instynktownej odbywa się dwojaki akt osiągnięcia pozarozumowej pewności: przecucie celu i wycucie środków. Instynkt ukazuje się nam jako drugi obok rozumu organ poznawczy. Jestestwa nie mające rozumu mogą działać niemniej celowo, jak istoty rozumne, bo mają w swym instynkcie samoistny organ poznawczy odnośnie do celów swego istnienia i odnośnie do środków zapewnienia bytu sobie i potomstwu.

Nasuwa się pytanie, czy i jaki ma udział najdrobniejsza składowa część ustroju zwierzęcego w czynności instynktownej całego ustroju. Czy drobina, względnie już nawet atom-monada, jest sama przez się zdolna do pewnych czynności instynktownych, tak, że instynkt zwierzęcia jest sumą i wypadkową instynktownych porużeń wszystkich części składowych, czy też przeciwnie: instynkt pojawia się może dopiero jako nowy atrybut ustroju, z chwilą kompletnego wykończenia jego organizacji? Otóż według Diderota i Robineta jest każdy atom — jak się już wyżej rzekło — jestestwem żyjącem: posiada wrażliwość, skłonności i zdolność przyciągania. Najniższym ustrojem zorganizowanym jest drobina. I ona też już posiada pewien stapien instynktu, jak to wynika z opisu jej życia w „*Pensées sur l'interprétation de la nature*” Diderota (r. 1754). Drobinę dręczy jakiś bezwiedny niepokój (*inquiétude automate*),

²⁾ Oeuvres choisies. Paris, 1862, t. I, p. 271/2.

który ją zmusza do pewnych poruszeń tak długo, aż zajmie położenie dla siebie najdogodniejsze, podobnie jak to czynią bezwiednie śpiące w niewygodnej pozycji zwierzęta. (§ 51).

Z przesłanek Diderota nietrudno było wysnuć konkluzję, że skoro organizm istoty rozumnej, człowieka, składa się z takich samych molekuł, jak ciało zwierzęce, tedy i człowiek musi mieć zdolność wykonywania pewnych czynności instynktownych dla celów samozachowawczych. Posiada on zatem dwa niezależne od siebie narządy poznania: rozum i instynkt. Instynktem odczuwa potrzebę pewnych działań, których celu w danym momencie nie pojmuje rozumem, instynkt wskazuje mu również sposoby działania, wreszcie i jemu „doświadczenie rozjaśnia mniej lub więcej” ciemności bytowania, w których się początkowo bezwiednie poruszał, i w świadomości jego zapalają się z wolna, jako dar samej przyrody, pochodnie „prawd żywych” — etyczne normy życia.

Diderotowe pojęcie instynktu tkwi immanentnie jako przesłanka w niektórych słynnych systemach filozoficznych XVIII w., uderzająca w genjologii Helwecjusza (jasnowidząca namiętność), więcej może ukryta w naturalizmie Russa, zato znów bardzo widoczna w późniejszych kierunkach intuicjonizmu romantycznego, np. u Schellinga, Schopenhauera i w Polsce — u Mickiewicza.

Znaczenie Karpińskiego, jako pisarza filozoficznego, polega właśnie na tem, że on wprowadził do naszej literatury szerokie diderotowskie pojęcie instynktu i że przeciwstawiając, acz jeszcze nieśmiało, instynkt rozumowi, on pierwszy zachwiał fundamentem wszechwładnie wówczas w umysłowości polskiej panującego racjonalizmu.

II. PRÓBY TEORJOPOZNAWCZE KARPINSKIEGO. ETYKA.

Stopień swej oryginalności Karpiński sam określił w przedmowie do „Rozmów” temi słowy: „Nie wszystkie w tem dziele myśli są mojemi; może dziesiąta część cudzych, z Platona i z innych autorów zebranych”. (876). Nie będziemy się sprzeczać o ułamek. Mogło być znacznie więcej, nawet pół napół, nawet więcej niżli połowa myśli zapożyczonych, ale jeżeli jakąś część myśli obcych uważał sam za produkt myślenia własnego, to taką omyłkę świadomości można sprowadzić do skutków nader intensywnej apercepcji. W szczególności sam, być może, nie zdawał sobie sprawy, jak dużo, zapewne drogą pośrednią, zaczerpnął z Helwecjusza. Pisarza tego, jawnie potępianego przez wszystkich, pocichu wszyscy czytali

i okradali niemiłosiernie. Karpiński raz jego imię wymienił w 8 przypisku listu do Rozyny, ale tam podał o nim wiadomość tak nieścisłą, że wątpić należy, aby znał pisma Helwecjusza z pierwszej ręki. Powiada o nim mianowicie, że „sławny wieku naszego Helwecjusz na jednym rozumie i wiadomości rzeczy szczęśliwość człowieka zasadza“ (824). Wiadomo, że to nieprawda. Wręcz przeciwnie: poprzez wszystkie rozdziały traktatów czy to „O umyśle człowieka“, czy „O człowieku“ przewija się myśl przewodnia, że szczęście polega na emocjach, choćby do zaślepienia prowadzących, a rozwijanie sił rozumu jest tylko jednym ze środków do zaspokojenia namiętności przyjemnych³⁾).

Posądzwszy tak niesłusznie Helwecjusza o wywyższanie rozumu w etyce, mentor pięknej Rozyny w dalszych wywodach tego samego przypisku sam się bezwiednie zgadza ze stanowiskiem zaczepionego pisarza, kwestjonując pewność uszczęśliwienia człowieka przez rozum. Wpatrzony widocznie w leżące przed nim wyciągi z Erazma Rotterdamskiego, pisze, że dar rozumu ma wartość wątpliwą dla życia w zmiennych kolejach losu: „Umiera sto razy przed czasem więzień, rozpamiętywując rozumem śmierć srogą, która go czeka; a bydlę na zabicie prowadzone wesoło idzie. Tyle rzeczy, które rozum, daleko zasięgając, widzi najokropniejszemi, człowiek nie tak roztrząsający wszystko, człowiek nie tak rozumny, bez wzruszenia na nie pogląda i szczęśliwym zapewne jest, tak, że ledwie z Erazmem Rotterdamskim (gdyby to nadto nie upodlało szczęścia ludzkiego i innych wad swoich nie miało) przyznać nie powinniśmy, że szczęśliwości nasze ziemskie bliżej głupstwa, niżeli rozumu leżą“.

Typowy styl przełomowca! Teza Oświecenia: przez rozum do cnoty, przez cnotę do szczęśliwości! — już się w jego umyśle przeżyła, lecz nałóg myślenia starymi kategorjami nie pozwala mu jeszcze wyciągnąć ramion na całą ich długość ku antytezie, która przed nim świta. Niby już zdyskwalifikował rozum jako doradcę woli życia, ale nie ma jeszcze odwagi Helwecjusza, by na miejsce rozumu wysunąć inną siłę duszy. Hamletyzm woli czysto intelektualnej podał filozof francuski podobnej analizie, jak Karpiński. „Ten, ktoby we wszystkim szukał rady rozumu, — pisze Helwecjusz — byłby wciąż zatrudniony rozważaniem tego, co powinien czynić, i nigdyby nic nie uczynił: bo zawsze stałaby mu przed oczyma możliwość

³⁾ N. p. „De l'esprit“, disc. I, chap. 2: słynna anegdota o niewiernej ko-chance i twierdzenie, że namiętności są źródłem naszych poznań.

wszelkich nieszczęść, jakie mu zagrażają. Codziennej uciążliwości i przykrości takich roztrząsań możeby się bardziej bać należało, niż samego nieszczęścia, mogącego nas spotkać⁴⁾). W ślady Helwecjusza odważy się wstąpić dopiero Mickiewicz, gdy wyszydziwszy hamletyzm Tukaja, wezwie „rozumnych szalem“, aby łamali, czego rozum nie złamie⁵⁾). Karpińskiego zasługa, że na te zagadnienia zwrócił uwagę Polaków. W zapatrywaniach jednak na namiętności jako czynnik woli pozostał on na stanowisku racjonalistycznym Platona i Oświecenia. „Ulegać namiętnościom nie będą — mówi ustami Platona — bo mnie upodlają, ale owszem tak niemi kierować chcę, ażeby nawet do dobra mojego przyczyniały się“, a jako nagrodę zwycięstwa nad namiętnościami obiecuje: „Tak przygotowany nie stracisz przytomności w przygodzie“, a „przed przykrą fortuną nie zaraz, jak bojaźliwy, pochylisz się, ażebyś tak powołaniu swemu dogodził“⁶⁾ (897/8). Radzi i Helwecjusz zaprowadzić ład w namiętnościach, chcąc, żeby na pożytek człowiekowi wyszły, ale namiętności społeczne, zwane przez niego sztucznymi (tudzież miłość) uważa nie za „upodlające“, ale przeciwnie za uszlachetniające człowieka, jeżeli tylko umie jednej z nich oddać pierwszeństwo w swem życiu emocjonalnem⁷⁾).

Jeszcze znamiennejsze dla epoki przełomu są słowa, które Karpiński włożył w usta Arystotelesa: „Natura ze swojemi skłonnościami — mówił — przychodzi do człowieka najpierwej i osiada go. Rozumowi, który potem przyszedł, ciężko walczyć z namiętnościami, od dzieciństwa w ludziach zasiedzialemi; nawet ten sam rozum leniwym sługą jest: albo wcale nie przyjdzie, albo często późno przychodzi, że *podobno lepszy u zwierząt instynkt, który je prędzej wspomaga*“. Rozum pochlebia tylko pysze człowieka, doprowadzając go do przeceniania sił swoich, i nawet „*natura ze swojemi namiętnościami nie tyle nam złego zrobiła, ile danym nam rozumem, który my jeszcze darem nazywamy*“. Rozszerzając sferę nieziszczalnych pożądań człowieka, rozum to sprawia, „*że lepszymi się rodzimy, niżeli umieramy*“. Nasz eudajmonista-filantrop podziela z „obywatelem genewskim“ żal do cywilizacji rozumu i marzy o jakiejś etyczniejszej cywilizacji uczucia, wyhodowanej przez

⁴⁾ De l'esprit, disc. IV, chap. 15.

⁵⁾ p. Józef Tretiak: A. Mickiewicz w świetle nowych źródeł, Kraków, 1917, str. 235—43.

⁶⁾ por. Mickiewicz, Hymn na Zwiastowanie: „Śród niemej bojaźnią czerni powstaje prorok...“

⁷⁾ De l'esprit, disc. III, chap. XVI; disc. IV, chap. II i XVI.

instynkt: „...człowiek, to głupstwo rozumne, samą wielkością i ciężarem, przemagającym na stronę rozumu, upadł — który gdyby był mniej miał rozumu, daleko byłby szczęśliwszym. *Niewiadomość rzeczy*, ta siostra niewinności, która się z nią razem urodziła, dana nam jest od natury jak *dobro wrodzone*; czemuż człowiek rozumem swoim chce się zrobić lepszym, kiedy zyskowniej dla niego byłoby przy samej zostać niewinności?”⁸⁾

Na to odpowiada Platon przytoczoną już uwagą o poskramianiu namiętności, poczem przechodzi do apologji rozumu, mówiąc: „Ale że instynkt zwierząt przekładasz nad rozum, wyznaj szczerze, czy chciałbyś z nimi zamiany? Obacz, co człowiek rozumem swoim zrobił ze zwierzętami, a jak ich instynkt niedołężnym na człowieka”. (898).

Ale ten utylitarny punkt widzenia, dla popularnej filozofji Oświecenia rozstrzygający o wszystkim, uczniom Platona nie wystarcza. Im chodzi o wartość poznawczą rozumu i o kierunek zajęć umysłowych. Wrodzoną dążnością umysłu ludzkiego jest dociekanie istoty rzeczy; tymczasem rozum, o ile wspiera wiedzę swoją na zmysłach, dążności tej zaspokoić nie może, skoro stwierdzono, że zmysły, nawet najprecyzyjniejszymi przyrządami naukowemi wzmocnione — „w istocie nowe tylko dekoracje nam przedstawiają, a natura zostaje ukrytą za zasłoną”⁹⁾ Dlatego wydała się Karpińskiemu lepiej wiodącą do celu droga kontemplacyjna, wskazana w starożytności przez Sokratesa, a świeżo przypomniana przez monadologję, zwłaszcza zaś przez popularną w Polsce psychologję Chrystjana Wolffa¹⁰⁾. Po Arystotelesie więc inny uczeń Platona, Xenokrat, zabiera głos i dziwi się, „zaco to natura tak wielką nam dała ciekawość do wszystkiego, kiedy poznanie nasze tak jest ograniczone? Proch drobny, który nogami deptemy, ziele, kamień i t. d., kto z ludzi chlubić się może, żeby zupełnie natury ich dociekł i zgadł koniec, na który na ziemi położone? a bez przyczyny zapewne nie są namnożonemi, bo Bóg i natura nic nie robią nadaremnie. A tak, kiedy rozum ludzki w tak drobnych rzeczach ustaje, czegoż się po gwiazdach zapuszcza? Zdaje się, że dosyćby miał do roboty z na-

⁸⁾ Jakby ilustracją poglądową tej myśli, szerzącej się po Europie ze źródła russoizmu, jest powiastka francuska, tłumaczona w „Pamiętniku Warszawskim” z r. 1816, t. IV, str. 71—82, p. t.: „Na co się zda rozum?” Por. też „Uwagi” nad tą „powieścią”, ib. str. 475—8.

⁹⁾ Logika Condillac’a, tłumaczenie Jan Znoski, Wilno, 1802, str. 223.

¹⁰⁾ p. Wł. Smoleński. Przewrót umysłowy wieku XVIII, rozdz. II, szczególnie str. 70 i 72/3.

miętnościami swojemi — i ten mędrzec, co za najpierwsze w życiu prawidło człowiekowi naznaczył: „Znaj siebie“, wielkie słowo powiedział“. (898/9).

Platon tym razem sam podejmuje myśl Xenokrata, zgodną z duchem swego systemu, i snując ją dalej, rozwija program reformy filozofji w duchu intuicjonizmu. Należy zawrócić z drogi sztucznego doskonalenia zmysłów; porzucić astronomję, a zastanawiać się więcej nad rolą, jaką człowiekowi na ziemi wyznaczyła natura: „*Nie znasz ziemi, a rozgraniczasz między sobą planety!* Zbierz myśli twoje nad samemi tylko obowiązkami, ciebie albo dobra ludzi, twoich braci, się tyczącemi“. Poznać zaś obowiązki te potrafi tylko ten, kto poznał naturę swojej duszy: „*Znaj siebie, a znać będziesz i inszych ludzi — oto wielka zasada towarzystwa:* bo czego sobie nie życzysz, tego drugim czynić nie będziesz“. (899 — 900). Zatem etyka ma pierwszeństwo przed astronomją, a introspekcja psychologiczna jest początkiem mądrości.

Powiedział Karpiński w przedmowie do „Rozmów“: „Celem moim jedynym było, ażeby to dzieło, jako o tem traktujące, co najpierwej człowiekowi potrzebnem jest, wszystkim, a najwięcej ćwiczącej się młodzieży, mającej wychodzić na świat, użytek jaki przyniosło“. (876). Nie chybił celu. Pokolenie młodych, którzy się na jego dziełach kształcili, jeszcze za życia sędziwego patriarchy z Kraśnika skupiło się pod hasłem: „Miej serce i patrzaj w serce“, by w duszy ludzkiej odkrywać „prawdy żywe“.

Analogja między intuicjonizmem Karpińskiego a Mickiewicza posuwa się jeszcze dalej w rozmowie III (o cnotach i występkach). Mówi tu Platon, że człowiek dopiero „z poznania prawd wielu, a między niemi przyczyn najwyższych, z uwagi do tego nad sobą samym i nad inszymi, robi się mądry“. Tak doszedł do mądrości Sokrates, „chluba rodzaju ludzkiego“: on „obłąkana po gwiazdach i żywiołach filozofją do człowieka przyprowadził, ażeby go się zapytała o jego istotnych obowiązkach“¹¹⁾. Tak z cnotą zespolona mądrość „lubi osobność“, w której się mędrzec uczy panowania nad sobą: „W pośrodku burzy namiętności rozum posadziwszy przy styrze, zawsze kierując ku portowi, sobą tylko samym ciężką łódź swoją z różnych stron napadającej zawierusze nadstawia — a tak bez trwogi pod okiem swojego Boga walczy z nawałnościami“. (902). Jest to jakby pierwowzór kompozycji Mickiewiczowego „Żeglarza“.

¹¹⁾ To samo prawie dosłownie już w r. 1787 w Liście do Potockiego o Rzeczypospolitej. (844).

„Nie od rzeczy, z boku przychodzących, ale z *pośrodku siebie* zebrał majątek swój, przy którym nigdy ubóstwa się nie obawia. Nie lęka się śmierci, bo nadto nie kochał życia; ani niewoli, bo on i w więzieniu wielkim jak lew, któremu pan własny służy...” (Pisane po rozbiorach!) ...„Mądry od cnotliwego nie różni się: obudwóch celem jest poznawać prawdę, zabawą szukać jej, a charakterem kochać ją”. Człowiek cnotliwy „mówi ją śmiało, choćby dla niej ucierpiał: bo pewien jest, że więcej jeszcze przywiąże się do prawdy, kiedy go co kosztowało wyznanie jej — i jak matka lubi dziecię, które rodziła”. (902/3).

Zgadza się to w istotnych punktach z teorią poznania intuicyjnego, jaką Mickiewicz rozwijał w wykładach paryskich: „Intuicja (intus itio) daje nam razem i uczuć i pojęć sposób otrzymywania prawdy: i n t u s i t i o jest to *wejście wewnątrz siebie*. Im głębiej człowiek kopie swojego ducha, tem więcej z niego wydobywa prawdy, bo tem więcej zbliża się do środka, przez który styka się z Bogiem”. (Lekcja XXII z 6.VI 1843). „Ale powtarzam — mówi gdzieindziej — dar ten nie nabywa się inaczej, jak przez boleść”. (L. IV z 16.I 44). — „Owóz patrzmy, co znaczy szukać prawdy... Wszelka prawda nowa, to jest częśćka życia nowego, wyzywa człowieka do ofiary z częśćki życia dawnego... Każda prawda rodzi się w bólu... zadaje ból... i nie utrzymuje się inaczej, jak tylko pracą, która także jest bólem, cierpieniem”. (L. II z 26.XII 43). — Intuicją objaśniał Mickiewicz natchnienie, nazywając je inaczej „*egzaltacją instynktową*”. (ib.). Wogóle zaś przed przyswojeniem sobie terminu „intuicja” oznaczał to samo mniejwięcej pojęcie poprostu wyrazem „instynkt”: I cz. Dziadów maluje „instynkt grobowy” Starca¹²⁾; teka Malewskiego zna „instynkt nieśmiertelności”¹³⁾ (w Moskwie), seksternik zaś A. Chodźki „poszepty instynktu”, któremi „duch częściej z tobą rozmawia, niż się zdaje” (r. 1843).

Zresztą i po wprowadzeniu terminu „intuicja” pojęcie instynktu nietylko się nie okazało zbyt cennym, ale nabrało jeszcze większego a ściślejszego znaczenia: odtąd instynkt oznacza organ poznawczy, intuicja jego funkcję. Instynkt ma się tak do intuicji, jak rozum do myślenia. Pojęcie instynktu, już przedtem honorowanego jako głos Opatrzności, co prowadzi ród ludzki niemylnie, by trafił zawsze tam, gdzie musi¹⁴⁾, zostaje jeszcze bardziej uducho-

¹²⁾ Treść tego instynktu: p. zakończenie rozmowy II (900): „Bieży wiek cicho i zdradza mieszkańców świata...” i t. d.

¹³⁾ Analogiczny u Karpińskiego „instynkt wolności”. (861).

¹⁴⁾ Teka Malewskiego. Przewodnik nauk. i lit. z r. 1898, str. 1148.

wione i wywyższone w systemie wierzeń palingenezyjskich, kiedy się instynkt uważa za źródło cudotwórczego słowa (L. VII z 7.II 1844) i organ anamnezy. W „Księdze zgodności” Mickiewicz pisze: „Duch, który po raz drugi schodzi na ziemię, ...przynosi w swym instynkcie jakieś ogólne wspomnienie, które jest zarazem jakąś siłą poruszającą; przynosi on, że tak rzeknę, nowy zmysł”¹⁵⁾.

Rozpoczętą przez Karpińskiego budowę systematu, któryby można nazwać *intuicjonizmem instynktowym*, wykończył Adam Mickiewicz.

III. POGLĄDY TEOLOGICZNE.

Wkładając swoją naukę „O Bogu i nieśmiertelności duszy” (rozm. I) w usta mędrca pogańskiego, Karpiński zwolnił siebie tem samem od zajęcia stanowiska wyznaczonego. Rozwija tylko pojęcia teologii naturalnej. Uznaje Boga osobowego stwórcy i rządcy świata: „Bóg jest, — powiada — wszędzie się mięsza i wszystkim rządzi”. (878). Może zmienić prawa natury, która „ogłada się często na Pana, jeżeli w czym nie zechce biegu jej wyznaczonego odmienić”. (ib.). Tem bardziej wierzy w bezpośrednią ingerencję Boga w losach jednostek i całych narodów. Cierpienie objaśnia sobie jako zabieg sanacyjny Boga około chorej duszy. „Nie w kamiennego ja wierzę Boga, ale go sobie wystawiam jak ojca, który lubi być kiedyś proszonym od dziecięcia swojego, chociaż mu nie wszystko na prośbę jego uczyni... i światby prędko zaginał, gdyby niebo wszystkim modłom ludzkim dogadzało”. (884)¹⁶⁾. Podziela tradycyjne u nas stanowisko historjograficzne Długosza, Skargi i Kochowskiego: Bóg odbiera narodom wolność, jeżeli nie są jej warte, ale „usłyszysz z góry westchnienia upokorzonych, sądzi jednemi prawami wszystkich, i z wysokości tronu swojego spyta się królów!” (ib.). Karpiński, który dedykował „Rozmowy Platona” Aleksandrowi I, chciał tu widocznie przemówić do sumienia tego „wzoru monarchom przyszyłym”, pełnego „prawdziwie ojcowskiej dobroci”. Spodziewał się widać, że sumienie poruszy cara, jak Boga porusza modlitwa (886). Tu przypomina się mimowoli konflikt Wielkiej Improwizacji.

Jakkolwiek więc Karpiński podzielał z Oświeceniem stanowisko „czystego” t. j. bezwyznaniowego monoteizmu, to jednak przeciwstawiał się ostro deistom, których i gdzie indziej zwalczał

¹⁵⁾ p. Pisma A. Mickiewicza, wyd. Kallenbach—Haskler; IV, 350.

¹⁶⁾ por. „Faraon” Prusa: modły wieczorne Egipcjan.

(„Przeciw deistom“). Dowodami rozumowemi na istnienie Boga nie gardził, dwa z nich nawet obszerniej rozwinął: fizyko-teologiczny (878/9) i etyczny (880); kiedy jednak od faktu istnienia Boga chce przejść do poznawania Jego własności, wtedy już światło rozumu nie wystarcza, gdyż „Boga żaden rozum nigdy nie pojął“. W zastosowaniu do przymiotów Boga czynność poznawcza rozumu ograniczona jest tylko do systematyzowania przygodnych intuicij instynktowych: „My to tylko w tej ciemnocie, człowiekowi, nieprzebytej, omackiem idąc, niektórych własności jego dotykamy; albo co nam o wielkości Boga ci jego dworzanie: słońce i gwiazdy powiadają, albo czego nas mrówka przechodząc nauczyła“. (888). Omackiem idąc!—drogą empiryczną! Przy innej sposobności, mówiąc „o obcowaniu między ludźmi i przyjaźni“ (rozm. V), jeszcze raz wskażę na tę samą metodę: „Od ślepych uczmy się rozumu; oni kroku nie uczynią, póki swoim kijem albo nogą nie doświadczą“. (944). Tu znowu potrącenie myśli wyszło od Helwecjusza, który pod koniec rozdz. XV w dyskursie „O umyśle ludzkim“ powtarza za poetą Saadi'm, że filozof uczy się, od ślepych, co to nie wcześniej nogę podnoszą do góry, aż kijem doświadczą grunt, na którym ją mają postawić¹⁷⁾.

Potrzeba tedy przygodnych doznań religijnych, aby się „dotknąć“ instynktem bezpośrednio niektórych właściwości Boga Ustami Platona opowiada, jak rozpatrując się w życiu swojej własnej duszy, dotknął intuicyjnie dwóch przymiotów Boga: wszechobecności i dobroci. Do pierwszej doszedł przez refleksje nad bezprze-strzennością swych myśli. Twierdzenie swe, że Bóg „wszystkie prawdy w jednym wyobrażeniu, i wszystkie miejsca w jednym punkcie obaczył“, uzasadnia mędrzec w duchu monadologii Leibnica, z widocznym uwzględnieniem diderotowskich pojęć instynktu i continuum: „Zaco Bóg o jednym czasie nie mógłby być na każdym miejscu? Kiedy myśl człowieka w okamgnieniu w najdalsze strony przenosi się, zacożby on, tej myśli sprawca, nie zdołał być w momencie wszędzie przytomnym?... On zawsze blisko ciebie, on w tobie jest i nim się ruszasz“ (879). — Drugą własność Boga, dobroć, zna Platon również z doświadczenia: „Jam tego doświadczył“ — zwierza się — doznając od dzieciństwa Jego litości, nawet wtedy, gdy mu się tylko należała surowa sprawiedliwość.

¹⁷⁾ U obu pisarzy Mickiewicz myśl tę czytał kilkakrotnie. Czy nie dlatego w widzeniu ks. Piotra Maż Opatrznościowcy jest ślepy, a wiedzie go anioł-pacholę, personifikacja instynktu?

„Stąd z miłością jego oswoiwszy się, z *nałogu* łatwiej mi przychodzi kochać go, niżeli go się obawiać“. (879/80.)

Obie te intuicje znalazły u Karpińskiego także poetycki wyraz w znanej „Pieśni porannej“; pierwsza w słowach: wołam „do mego Boga *na niebie* i szukam go *koło siebie*“, druga w osnowie całej pieśni, zwłaszcza zaś w słowach: „coś go stworzył i *ocalił*“, tudzież: „my się jeszcze obudzili“.

Dobroć Boga nie da się pomyśleć bez sprawiedliwości, sprawiedliwość zaś domaga się wyrównania nagród i kar pod miarę cnót i występków. Ponieważ równowagi takiej nie widać na ziemi, przeto jest nieodzownym postulatem etycznym życie pozagrobowe czyli nieśmiertelność duszy. Ultima ratio jest i tu dla Platona jego czucie wewnętrzne: „Ja to czuję, że dusza, która mnie ożywia, jest nieśmiertelną, i oto usprawiedliwione bóstwo, kiedy pozwala cierpieć na ziemi cnotliwemu“. (881.) Genezę tego uczucia nieśmiertelności upatruje Platon-Karpiński w preegzystencji dusz i w ich upadku: „W pierwiastkach świata dusza ludzka miała być dzielniejszą i szlachetniejszych zapędów¹⁸⁾); teraz tego tylko w niej ślady pozostały w tym pięknym zapale i podniesieniu czasem myśli, którego często doświadczamy, a które zwyczajnie trwa tak krótko!“ Wszelako dusza ludzka być musi nieśmiertelną! Świadczy o tem niesmak człowieka w rzeczach świata i niczem nienasycone dążenie do szczęśliwości, świadczy *niepokój* duszy, która przeczuwa, „że poniewierając żądania swoje po rzeczach ziemskich, do mety, którą jej natura wyznaczyła, nie przychodzi“. (882.)

I kto wie, czy to znowu nie ułomek „macierzystego chleba“ z ręki Karpińskiego, jeżeli Mickiewicz w czasie żywszego zajęcia się tym właśnie pisarzem (r. 1828) rozpowijać będzie przed Malewskim swoje pojęcie „instynktu nieśmiertelności“ w tych słowach: „Wiara w nieśmiertelność jest najlepszą pobudką do znoszenia cierpień. Człowiek, doskonaląc się na tym świecie, idzie za instynktem nieśmiertelności, jak ptak uściela sobie instynktem gniazdo. Bez tego nie można wytłumaczyć poruszeń wyższych i lepszych w człowieku. Wszystko, co się tu myślało, będzie kiedyś wiadome. Rodzaj ludzki nie zapomina ważniejszych wypadków swojego życia, jak człowiek pamięta nawet swoje dzieciństwo, choć wiele z niego opuści¹⁹⁾“.

Nie co innego też, jak doświadczenie wewnętrzne, zaświadcza o *wolności woli*. Arystotelesa, reprezentującego grecką wiarę

¹⁸⁾ Por. Oda do młodości: „zielone przypomnisz lata“.

¹⁹⁾ Przewodnik nauk.-literacki, 1898, str. 1148.

w przeznaczenie, którego „nic odmienić nie potrafi”, zapytuje Platon w rozmowach Karpińskiego, dlaczego nie skoczy ze skały, skoro jest przekonany, że nie może zginąć w tym skoku, jeżeli mu śmierć taka nie jest przeznaczona. Mistrz mu to wyjaśnia: „Człowiek nie ma takiego przeznaczenia, jak słońce, które codziennie wschodzić i zachodzić musi; ale *ja czuję*, że przeznaczony, ażebym był wolnym”. (885.) Głos instynktu samozachowawczego, który nawet wyznawcę fatalizmu wstrzymuje od rzucenia się w przepaść, poparty jest następczo rozumowaniem, że rozum i wola byłyby człowiekowi dane bezcelowo, gdyby się ich użyciem nie zdołał nigdy oprzeć przeznaczeniu. Nadto wykluczoneby były pojęcia winy i kary, cnoty i nagrody, a wtedy jeszcze jedno ustanowienie w duszy ludzkiej byłoby zbyteczne: sumienie.

Teleologiczny ten dowód wolności woli kończy się uwagą, w której pobrzmiewa zlekka jakgdyby leibniewska harmonja przedustawna: „I czyliż nie *piękniej* jest dla Boga i ludzi, że ten wspaniale utworzył człowieka wolnym, ów wolą swoją samochętnie i zupełnie jemu poddaje?” Czytelnikowi przypomina się tu analogiczny stosunek w feudalizmie między wasalem a suzerenem. — Przeznaczenie nasze jest całkowicie w naszych ręku, aczkolwiek jego rozdawcą jest Bóg który — pomimo naszej wolności — „jak wszelkiego tworu tak i ludzi jest panem. Może karać przygodą albo nagradzać pomyślnością, jeżeliśmy na to zasłużyli. Oto tym sposobem w tem życiu losy nasze są w rękę boskich — i to podobniejsze, że *jacy będą ludzie, takie i przeznaczenie dla nich*”. (886.)

IV. WSTĘP DO SOCJOLOGJI.

Poza „Rozmowami Platona” napisał Karpiński jeszcze jedną, bodaj czy nie najoryginalniejszą rozprawę: list do Rozyny „O szczęściu człowieka”. Zastrzeża się w niej, że pisze tylko o szczęściu ziemskim. Czy ono jest możliwe? Odpowiada twierdząco, powołując się na dobroć Boga. „Bóg jest dobry; oto najsprawiedliwszy wniosek: toć i szczęście powinno być na świecie”. (803.) Wprawdzie czasem Opatrzność, „rozsypując po ziemi szczęście i *każdemu stworzeniu* pewną jego miarę wyznaczając” (804), z niedocieczonych przyczyn albo się ociąga z wymierzeniem komuś szczęścia, albo je zaprawia goryczą, albo odbiera. Niemniej przeto szczęście, i to pozytywne, jest, bo je *czujemy* i u innych widzimy.

Podaje nasz autor dwie definicje szczęścia. Pierwsza wynika z założenia, że szczęście musi być udziałem *każdego* stworzenia,

a więc nietylko człowieka, ale i jestestw żyjących najniższego rzędu. Skoro bowiem każda molekula — według atomistyki Diderota — dąży instynktownie do pozycji najwygodniejszej, przeto osiągnięcie położenia pożądanego i trwanie w niem bez przeszkody, sprawia jej zadowolenie, czyli jest jej szczęściem. To samo w stopniu jeszcze wyższym tyczy się ustrojów bardziej złożonych, popędzanych instynktem do wypełniania zamiarów przyrody, a obdarzonych przytem samowiedzą. Najniższym tedy stopniem szczęścia, wspólnym człowiekowi z całą ożywioną przyrodą, będzie zadowolenie organiczne jakiejś jednostki z tego, że się znajduje tam, gdzie być powinna. „Być w karbie — mówi Karpiński — być w miejscu, w którym rzecz jaką natura mieć chciała, jest być w stanie własnym, w stanie niegwałtownym, a zatem, jest być szczęśliwym”. I jest to już jakgdyby schopenhauerowski „świat woli i wyobrażenia” w mgławicy, kiedy ziemiański filozof nasz przytacza z życia przyrody następujące przykłady: „Póki dąb okazałością swoją zaszczycił puszcę całą”, póki ptaszyna swobodnie po powietrzu latała, póki róża swojej trzymała się gałązki, powiedzieć można, że były szczęśliwymi; ale jak tylko gwałtem siekiera dąb od korzenia rozdzieliła; swywolny chłopiec, chytrze zakradłszy się, ptaszynę złowil; a różę od swojej oderwano gałązki: dąb, ptak i róża stały się nieszczęśliwymi”. (803.) Wyrażenie definicji „być w stanie własnym, w stanie niegwałtownym” znaczyło więc oczywiście tyle, co być swobodnym albo *wolnym*. Pierwszy to raz w naszej literaturze wolność pojęta tak szeroko i tak naukowo określona, może nie bez wpływu „Wertera”.

Wolność więc osobista, wolność swobodnego rozwoju, jako minimum szczęścia każdej żywej istoty, jest także dla człowieka podstawowym warunkiem szczęścia. Pozatem jednak człowiek, jako istota myśląca, zwalcza *świadomie* nieszczęście i cierpienie, i potrzebuje jakiegoś dobra, któreby siły jego w tej walce nieustannie wspierało. „Jest szczęście istotne, kiedy się nieszczęściu opierać może”. Kojarząc teraz pojęcie wolności z wyobrażeniem owego dobra ukochanego, powie nasz filozof, że szczęśliwość człowieka jest „*posiadaniem bez przeszkody dobra ulubionego*”. (804.) Karpiński, wyznawca naturalizmu Diderota i Russa, umieszcza szczęście — jak widzimy — całkowicie w sferze instynktu i świadomego uczucia. „Rozyno! — woła on — nie szukaj daleko szczęśliwości! ona jest w tobie samej. ...Tak jest, Rozyno! ja sam *widziałem* szczęśliwość twoją; kiedy z pośrodku serca, gdzie sobie zwyczajną założyła stolice, cząstkę rozkoszy uroniwszy, najpiękniejsze oczy twoje sło-

dyczą zaprawiała". (806.) Narazie to dopiero nieuświadomiony po-
pęd, szczęście połowiczne. Zupełne szczęście zacznie się wtedy, gdy
świadomie pokocha, bo „nie stosując człowieka do życia przyszłego,
ale w szczególnem rozumieniu, jak jest człowiekiem na ziemi, mi-
łość jego *jedyną* będzie *szczęśliwością*". (807.)

Tu następuje polemika z odmiennymi sądami. Najobszerniej
rozprawia się Karpiński ze stoikami. Cnota? To prawda: ona dusze
hartuje. Wśród nieszczęść wojny stoik sam jeden, „bogaty so-
bą samym, ...stojąc na brzegu bezpiecznym, z politowaniem na towa-
rzyszów drogi swojej pogląda, którzy, niebacznie wodą puściwszy się,
bez sposobu poratowania toną". (810.)²⁰⁾ Ale cóż z tego, kiedy
cnota — wedle III rozmowy Platona — mimo całą swą piękność,
„jest robotą istoty słabej, a tylko woli mocnej... i potem złana droga
do niej prowadzi". (901)²¹⁾ Zresztą, gdyby nawet uznać cnotę
stoicką, mimo wszystko, za szczęście, byłoby takie szczęście dostęp-
ne tylko dla ludzi silnej woli, tudzież mających pewien stopień
oświaty. — Powtóre, wykonywanie cnoty jest możliwe tylko w spo-
łeczeństwie: a ten Hotentot nieoświecony? a ten dziko w lasach ży-
jący Indjanin? Oniby wcale szczęśliwi być nie mogli. (825, przypi-
sek 11.) Tymczasem „szczęście na ziemi takim nieba skarbem byćby
powinno, do któregooby udziału *każdy* z osobna człowiek, samotnie
albo w społeczeństwie żyjący, należeć mógł" (810), inaczej Bóg nie
byłby dobry. — Wreszcie argument trzeci: cnota jest *powinnością*
człowieka, ale nie jego szczęściem; „powinna być szukana" nade
wszystko, bo „cnota w towarzystwie szczęściem jest powszechno-
ści"²²⁾, ale w twardej przygodzie nawet Katonów i Brutusów nie
chroni przed rozpaczą. — Konkluzja?: „*Nie idzie za cnotą szczę-
ście, której chociaż już wszystko poświęciłeś, jeszcze być możesz
nieszczęśliwym*". (811.)

Inaczej miłość. Bo chociaż można stracić i osobę kochaną —
„ale też kto, — pyta mentor Rozyny — ostatniem przyciśniony
nieszczęściem, w zapale pierwszym chcąc sobie życie odebrać, je-
żeli go miłej kochanki ręka albo wspomnienie zatrzymywało²³⁾, kto
kiedy zabił dobrowolnie?" (818.)

²⁰⁾ Por. „Żeglarz" Mickiewicza: „Dotąd stoicie na nadbrzeżnej
skale... i t. d.

²¹⁾ Por. ib.: „Dopłynię we krwi i w pocie".

²²⁾ O tem obszernie mówi list do Potockiego „O szczęściu człowieka w to-
warzystwie, czyli o Rzeczypospolitej". (831—68).

²³⁾ Por. „Żeglarz": „Zamiast jej rączek, chwytać za ręce z kamienia";
„Już niedość krzepią i Cnoty słodycze".

Myśli, wypowiedziane w tej polemice ze stoikami, są może najoryginalniejsze. Przynajmniej najbardziej rewolucyjne. Dotychczas moralistyka polska powtarzała truizm, że cnota i szczęście to jedno. Karpiński pierwszy u nas, ośmielony przez Russa, powiedział: nie! twoje szczęście w miłości. Zwiastun nowego ideału nadchodzącej epoki, maluje jego obraz wspianiami barwami powszechnie w życiu przyrody władającego instynktu (811/12).

Nie idzie za tem, aby i człowiekowi zaspokojenie samej skłonności zwierzęcej do szczęścia wystarczało. Dopiero jeśli miłość „za sercem połączonem z rozumem pójdzie” (813) i do ołtarza zaprowadzi „osoby, które myśl jedna i serce wzajemnie skłonne zjednoczyło”, dopiero taka miłość, „która istotnem dobra ulubionego bez przeszkody będzie posiadaniem”, stanie się „największem na ziemi człowieka uszczęśliwieniem”. (814.)

Zaspokajając w zupełności pragnienie szczęścia osobistego, „miłość, byle umiarkowana była i na rozpustę nie wyszła, nietylko do waleczności, ale i do inszych spraw najchwalebniejszych bynajmniej nie przeszkadza. Owszem, to postrzeżono, że ci, którzy z zimnego jakiego składu swego najmniej do miłości są skłonni, do niczego prawie przydatnymi nie będą”. (826, przyp. 14.) Myśl tę Karpiński rozwija w wierszu, stanowiącym zakończenie rozprawy, gdzie poeta poucza, w jaki sposób miłość może stać się „obywatelstwa podnieta”, „największem szczęściem narodu”. Jest to znów stanowisko helwecjańskie (p. rozdz. 15 dysk. III „O umyśle”).

Rozważywszy to wszystko, Karpiński stwierdza, że „prawdziwa filozofja nigdy tą największą natury doskonałością nie pogardza, ale owszem, zawsze ją szanować winna”, jak ją szanował Sokrates, gdyż „co tak w naturze jest umyślne, przeciwko temu walczyć nie należy”, ile że miłość to wszak „początek istności samego człowieka” (816).

Z tego popędu, „co kochać przymusza”, jak z pączka, rozkwitają *uczucia społeczne*. W socjologii Karpiński zajął stanowisko antyrussoistyczne ²⁴⁾, bliższe altruizmowi szkoły szkockiej. Nie zazdrościł żołądki człowiekowi dzikiemu, cenił cywilizację. Inaczej też, niż Russo, wyobrażał sobie przyczynę zawiązków społeczeństwa. Dopatrywał się jej w uczuciach rodzinnych i — jak na Polaka przystało — rycerskich. Pęd do organizacji społecznej „nie żaden układ, ale wrodzoną natury skłonność dla wsparcia słabej płci białej i ratunku dzieci niedołączonych w sercu zeszczepiła”. (810.)

²⁴⁾ Stosunek Karpińskiego do Russa: p. M. Szykowski. Myśl J. J. Rousseau w Polsce XVIII w., Kraków, 1913; str. 208—13.

Z ręki miłości odbierają narody „zaludnienie, które jest najpierwszą potęgą kraju”; ze wzrostem zaludnienia podnosi się rolnictwo i przemysł, wtedy i „słodysz obcowania łatwiejsza i związki przyjaźni prędsze, a to wszystko dla częstszego człowieka z człowiekiem zdybywania się, albo ze *wspólnej potrzeby* przyszło... Jakoż zaczyna to poznawać lepiej oświeceńsza dzisiaj Europa”. (819.) Oświeceńsza — rozumie się — dzięki fizjokratom. W duchu tej szkoły rozwija Karpiński (827—9) zasady *polityki społecznej*. Zaniepokojony obliczeniami Monteskjusza, że ludność krajów europejskich w porównaniu z zaludnieniem świata starożytnego znacznie się zmniejszyła, domaga się wznowienia *polityki populacyjnej* narodów starożytnych, u których, „zaludnienie krajów... najpierwszą baczność rządów ściągało”. W czasach dzisiejszych zbytek, choroby, wlokące się za rozpustą, wreszcie bezżeństwo — przeszkadzają „temu największemu uszczęśliwieniu narodów”. Podoba mu się religja starożytnych Persów, których magowie nauczali, „że dla bóstwa najmilsze dzieło człowieka jest: być ojcem dziecięcia i rolę uprawiać”. Ubolewa, że Polska, przy swym zdrowym klimacie i żyznej glebie ma o połowę mniej mieszkańców, niżby mieć powinna, sądząc z proporcji do zaludnienia i obszaru takiej bagiennej Holandji, albo Szwajcarji górzystej. Ale w tych krajach „wolność i zabezpieczenie *każdemu* własności jego zgromadza i rozmnaża ludzi”, podczas gdy w naszym narodzie brak zabezpieczenia własności, a „ostatnie uciśnienie wieśniaka, pracą ustawiczną sił jego wyniszczenie, niesposobnym go prawie robi do rozrodzenia się”.

V. PRANA OD WSCHODU. — REKAPITULACJA.

Dzięki Karpińskiemu, zaczęły równo z początkiem XIX w. przenikać do nas pierwsze odbłyски odległej cywilizacji Hindusów. Tłumacząc dzieło Michauda „Wiara, prawa i obyczaje Indjan”, znalazł tam poeta dużo myśli, któremi mógł zasilić umysł, poszukujący dróg nowych. Mocno np. poruszył jego wyobraźnię opis oczekiwanego przez braminów przyścia Wisznu-mściciela, zaopatrzony uwagą: „Wszystkie narody zemi żyły w oczekiwaniu bóstwa”. Zestawiwszy pokrewne symptomy chiljazmu, Michaud rzucał pytanie: „Wszystkie te podania, czyliż mają zasadę jaką na boskiem objawieniu? albo też czy są skutkiem tej *wrodzonej niespokojności*, która bezprześcannie ciągnie człowieka w przyszłość i w niej każe mu szukać pobudek swojej nadziei albo bojaźni?” (999.)

Odpowiadało to najgłębszym tęsknotom duszy polskiego tłumacza. Po przejściu wojsk francuskich, gdy kilka miesięcy leżały nieopgrzebane zwłoki żołnierzy, a pod karczmą krańnicą zebrali inwalidzi Karpiński wzdychał: „o kiedyż zstąpi na ziemię bóstwo to, dobroczynny człowiek, mężny i litośny razem; kiedyż, poznacwszy granice, każdemu z monarchów postępować samowolnie zakaże, a w zdarzeniu krzywdy jakiej jednego od drugiego sąd deputowanych Europy naznaczy, którego wyroku jeśliby ktoś słuchać nie chciał, wtenczas wszyscy europejscy samowładni przeciwko niemu walczyć mają... Jakże nas zawstydzają te dzieci Bramy, niewinni Indjanie, którym zwierzęcia nawet, a już dopiero człowieka nie godzi się zabijać, choć my, moralnie od nich niżsi, barbarzyńcami ich zowieśmy“. (1269.)

W panteistycznie zabarwionych pajęciach braminów o Bogu znajdował autor „Rozmów Platona“ pogłębienie podstaw swojego intuicjonizmu: „On jest początkiem pięciu elementów, czynności i poruszenia, które formują życie i czas. Pomieszany z duszami naszymi, daje nam bycie; a tym sposobem istota duszy wiadomości, które ma, nie co innego jest, tylko Bóg sam“. (1004.) — Skuteczniej, niż Jan Śniadecki rachunkiem różniczkowo-całkowym, zbliżał Michaud umysł Polaka do pojęć wielkości nieskończenie małych i nieskończenie wielkich metodą kontemplacyjną braminów: „Bóg, który jest nieskończenie mniejszy od proszku najdrobniejszego jest większym nieskończenie od świata całego“ (ibi.) — Karpiński znalazł tu nowe porównanie, uzmysławiające wszechobecność Boga: „Bóg się ukazuje w wielu ciałach, równie jak w wielu duszach, jak słońce, które jest jedno, piętnuje twarz swoją w wielu naczyniach, wodą napełnionych“. (1005.)

Była w książce Michauda mowa o jednym jeszcze instynkcie, którym wyjaśniał on sobie popęd człowieka do poznawania narodów i krajów egzotycznych: *instynkcie solidarności rodzaju ludzkiego*. (1050.) — Dalej Michaud miał taki sam pogląd na życie, jak autor listu do Rozyny i Helwecjusz: „Urodzenie człowieka jest otoczone chmurami, koniec życia jego żałośny, i łzami kropiony; ale małżeństwo, postawione między pierwszą i drugą nędzą człowieka, jest epoką, do której wszystkie narody przywiązały wyobrażenia *wesołe i pomyślne*²⁵⁾. W tej to epoce człowiek prawdziwie wybiera sobie ojczyznę, robiąc się naczelnikiem nowej familji; zastanawia swoje mieszkanie na ziemi, i swoje przeznaczenie w rzedzie społeczeństwa“. (1056.)

²⁵⁾ Por. „Dziady“, I: „Między kolebką i groby młody nasz wiek w środku stoi“. — „Jeszcze ich spotka na świecie niejedna chwilka wesoła“.

Wiara w metempsychozę, dla której grunt był dawno już przygotowany rozczytywaniem się w Platonie, udzieliła się pod wpływem książki Michauda Karpińskiemu i stała się dla niego źródłem nowej pociechy religijnej (p. przedmowa do przyjaciela, Karola Prozora).

Niewątpliwie duszom, łakącym dobrej nowiny, odkrywała ta książka nowe horyzonty. Ku niedościgłym mirażom ideału, naprzeciąj rozszerzonego widnokregu ducha, skromny filozof z Kraśnika wydeptał myśli polskiej kilka nowych ścieżek.

Stanowisko filozoficzne Karpińskiego w najtreściwszym ujęciu przedstawia się tak:

1. *W teorii poznania* z początku racjonalista kierunku idealistycznego (p. List o Rzeczypospolitej) — uznawał ideje wrodzone, przeciwstawiał się sensualizmowi.

2. Zasadniczo platonik, wśród nowszych systemów zajął orientację wybitnie *monadologiczną*, z ciążeniem ku *modyfikacji diderotowskiej*.

3. Wahał się, czy obok rozumu lub — w sferze moralności i czynu — nawet wyżej rozumu nie postawić *instynktu*, jako organu poznawczego, wspólnego człowiekowi z resztą istot żyjących.

4. Stanowisko monadologiczne w kombinacji z pojęciem instynktu stało się punktem wyjścia ewolucji w kierunku *instynktowego intuicjonizmu*, rozwiniętego następnie przez Mickiewicza.

5. *W socjologii* optymistą kierunku *szkoły szkockiej* w kombinacji z *fizjokratyzmem* i niektórymi ideami Russa — więz społeczną zasadzał na instynktach społecznych: miłości, altruizmu, przyjaźni, wolności; domagał się racjonalnej *polityki populacyjnej* (eugenika!), oczynszowania chłopów (p. list o Rzpltej), rozbudowy miast.

6. *W etyce* eudajmonista — zasadzał szczęście jednostek na miłości, społeczeństw na cnocie, kombinując Russa z *Helwecjuszem*.

7. *W teologii* bezwyznaniowy monoteista — skłaniał się do kierunków mistycznych i palingenezyjnych, zwalczał deistów.

8. *W historjozofji* uznawał bezpośredni wpływ Boga na losy narodów; pod koniec życia *chiljasta* — torował drogę *mesjanizmowi*; przeczuwał Ligę Narodów, przymusowy arbitraż i ideę wiecznego pokoju. (Wpływ Kanta: „Zum ewigen Frieden“? — Jednak jądro pomysłu już u Helwecjusza: De l'esprit, disc. II, chap. XXV.)

9. *Znaczenie* w rozwoju myśli filozoficznej w Polsce: *Karpiński jest patriarchą polskiej filozofji narodowej*.

Bydgoszcz, 1925.

F

7809