

Lewkowicz. S. Majmon



JAKÓB LEWKOWICZ.

---

# SALOMON MAJMON

i jego filozofja

(SZKIC DO SYLWETKI).



WARSZAWA.

1908.

<http://rcin.org.pl>

6 1/2  
1 1/2  
-----  
7 1/2



Egz. archiwalny IBL

JAKÓB LEWKOWICZ

---

# SALOMON MAJMON

i jego filozofja

(SZKIC DO SYLWETKI).



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

Cena 30 kop.



22.195

Druk Kaniewskiego i Wacławowicza, Zielna 20.



I.

Salomon Majmon jest filozofem bardzo mało znanym. Wprawdzie żaden wybitniejszy filozof z natury rzeczy nie może być *dobrze znanym* szerszej publiczności, Majmona jednak nie znają nawet ci, którzy o innych filozofach jako takie pojęcie mają. Bezpośrednia przyczyna tego objawu tkwi — zdaniem mojem — w tem, że został on pokrzywdzony przez wszystkich historyków filozofji, którzy, widząc w nim tylko krytyka Kanta, odmawiają mu wszelkich samodzielnych zdolności twórczych, wszelkiej inicjatywy filozoficznej. Powiadam pokrzywdzony, ponieważ mam nadzieję, że bezstronny mój wykład myśli Majmona przekona każdego nieuprzedzonego czytelnika o niesłuszności wymienionego poglądu historyków filozofji. Przyczyn tego pokrzywdzenia znów szukać należy m. in. w naturze dzieł Majmona. Filozof nasz, wychodząc z słusznego zupełnie założenia, że Kant jasno i dokładnie sformułował podstawowe zagadnienia wszelkiej wiedzy, sądził, że chcąc coś samodzielnego, a zarazem głębszego w tej dziedzinie wypowiedzieć, trzeba zająć wyraźne stanowisko względem



filozofji Kanta, i z tych względów myśli swoje własne nawiązał do tej właśnie filozofji. Otóż ta sumiennosc, która nie pozwoliła Majmonowi ukryć swojej (względnej tylko zresztą) zależności od Kanta, mocno zaszkodziła mu w opinii historyków filozofji, którzy nie zawsze przecież znają dokładnie przedmiot swoich badań. Tym sposobem pominięty został fakt, że Majmon w swoich uwagach krytycznych do filozofji Kanta wyszedł daleko po za tę filozofję i doszedł do odmiennych zupełnie rezultatów. Nadmienić tutaj należy, że Kant sam w odpowiedzi na pytanie, jakiego jest zdania o „Transcendentalnej filozofji“ Majmona, zwrócił przede wszystkim uwagę na to, że autor dobrze zrozumiał jego własne poglądy, poczem ogólnikowo dodał, że znalazł tam bardzo sul telne myśli, nie jednak nie powiedział o oryginalnych poglądach samego Majmona. Niewątpliwie nie jeden z następców Kanta, mniej od Majmona samodzielnych, a bardziej w poglądach swoich od wielkiego mędrca królewieckiego zależnych, figuruje w podręcznikach historii filozofji jako oryginalny myśliciel; z drugiej strony znów gruntowna analiza literatury filozoficznej wykazałaby napewno, że nie jeden Majmon w ten sposób został pokrzywdzony. Następnie należy tutaj zwrócić uwagę na tę okoliczność, że ci biografowie Majmona, którzy kwalifikują go jako jednego z najwybitniejszych



filozofów, zdradzają często, niestety, zupełną nieznajomość rzeczy przez zestawianie go np. z takim Mendelsohnem lub Majmonidesem, przeciw którym zresztą nic nie mam do powiedzenia prócz tego, że nie byli wielkimi filozofami. Jednym słowem Salomon Mjamon jest — mojem zdaniem — genjuszem zapożnany, i wykład jego filozofji ma jeszcze i z tego względu ogromne znaczenie. Niezmiernie ciekawem jest też życie tego filozofa. Trudno chyba sobie wyobrazić gorsze, cięższe warunki, niż te, w jakich żył Majmon, a przecież zdolności jego nietylko nie zmarniały, lecz rozwinęły się do tego stopnia, że zaprowadziły go na najwyższe szczyty poznania. Filozof nasz sam życie swoje szczegółowo opisał i śmiało rzecz można, że ta jego autobiografia przedstawia jeden z najciekawszych dokumentów, jakie kiedykolwiek istniały. Rozumie się, że sama biografia nie może jeszcze dać dokładnego zupełnie wyobrażenia o osobistości Majmona, ponieważ dopiero zgłębienie jego filozofji może nam pokazać, do jakiej doskonałości doszedł on w warunkach najbardziej dla siebie nieprzyjaznych. W ten sposób autobiografia naszego filozofa i jego dzieła naukowe wzajemnie się uzupełniają. Ramy niniejszego szkicu nie pozwalają mi szczegółowo tutaj zastanawiać się nad życiem Majmona, jego poglądami i ich wartością naukową; wszystko to jednak

postaram się przedstawić w zarysach najogólniejszych. Zaczynam więc od biografji.

## II.

Salomon Majmon urodził się w 1754 r. w okolicach Nieświeża, dawnej rezydencji książąt Radziwiłłów. Ojciec jego, przepędzany z jednego folwarku na drugi, trudnił się po części nauczycielstwem (nauczał Talmudu), po części pełnił funkcje rabina, po części wreszcie zajmował się również handlem. Wszystkie te zawody jednak nie dawały mu najskromniejszego nawet utrzymania, i on wraz z rodziną zmuszony był często cierpieć głód i nędzę. Szczególnie źle mu się wiodło, gdy narodził się nasz Salomon. Przyszły filozof bardzo wczesnie objawił wyjątkową bystrość rozumu i wielką gorliwość do nauk. Ukryte w nim skarby duchowe jednak nie miały dla siebie warunków przyjaznych, lecz, jak wiemy już, miały warunki wysoce nieprzyjazne. Zaczniemy od najbliższego otoczenia. Dowodem, do jakiego stopnia dochodziła ciemnota jego ojca, posłużyć może następujący fakt, opisany przez samego Majmona w jego autobiografji i cytowany przez innych jego biografów. Pewnego razu książę Radziwiłł, bawiąc na polowaniu, z całą świtą zaszedł do domu Majmona. Gdy młody Salomon na widok uroczej, pięknie ubranej księżny nie mógł powstrzymać się

od głośnego wyrażenia swego zachwytu, ojciec doszedł do niego i wytłumaczył mu, że na tamtym świecie takie księżne będą w piecu palić u żydów. Przykład ten charakteryzuje ciemnotę nie tylko ojca naszego filozofa, lecz całego niemal ówczesnego społeczeństwa żydowskiego w Polsce. Następnie zważyć tutaj należy, że od rdzennego społeczeństwa żydzi odgraniczeni byli wówczas istnym murem chińskim, tak, że młody Majmon znikąd w kraju nie mógł oczekiwać pomocy. Ojciec jego, odkrywwszy w nim niepospolite zdolności, bardzo się wprawdzie z tego powodu radował, atoli nie umiał nic lepszego uczynić, jak kierować syna na rabina. Salomon nasz pilnie więc studjował Talmud i szalone poprostu robił postępy. W 9 roku życia był już tak biegły w tych naukach, że ojciec jego, który znany był ze swojej erudycji w tym przedmiocie, musiał mu w tych dysputach ustępować. Dowodem jego wyjątkowych zdolności, a zarazem i wielkiego zamiłowania do wiedzy posłużyć może fakt następujący. Mając dopiero lat 7 Salomon nasz znalazł pomiędzy książkami ojca astronomję, pisaną w języku hebrajskim przez światłego rabina z Pragi Dawida Gansa, który z sławnym Tichonem de Brahe czynił astronomiczne spostrzeżenia na Obserwatorjum w Kopenhadze. Dzieła tego, oczywiście, nie mógł czytać w obecności ojca, który mu czytania

wszelkich ksiązek, prócz Talmudu, zakazał. Po nocach więc przy świetle ze szczyt smolnych niedosypiał nad tą astronomją. Charakterystyczną jest przytem ta okoliczność, że Majmon ułożył sobie t. zw. sphaeram armillarem z plecionki różg i w ten sposób zdołał dzieło całe zrozumieć.

W 12 roku życia Majmon ożenił się, a raczej został ożeniony i bardzo wczesnie poznał cały ciężar przeróżnych kłopotów rodzinnych: jakkolwiek bowiem teściowa przed ślubem bardzo wiele uczonemu zięciowi obiecywała, później jednak obietnic nie dotrzymała, a nawet dokuczala mu, przezywając go darmożjadem. Młody Majmon musiał więc sam pracować na utrzymanie rodziny; udzielał on lekcji języka hebrajskiego i talmudu, co oczywiście nie wielkie dawało mu dochody. W tych wyjątkowo ciężkich warunkach przyszły filozof nie zaniedbał jednak swoich potrzeb umysłowych. Przystudjował dzieła wspomnianego już Majmonidesa (komentatora filozofji Arystotelesa), w których znalazł wówczas dużo nowych dla siebie myśli, a przede wszystkim jasny i systematyczny wykład. Rozumie się, że studja te jeszcze więcej rozpały w Salomonie naszym i tak już gorącą żądzą wiedzy: w miarę tego jak uświadamiał sobie różne zagadnienia naukowe i filozoficzne, rozwijał się w nim zmysł krytyczny i

wzmagala się chęć ogarnięcia szerszych widnokręgów myśli. Wówczas też dojrzało w nim postanowienie opuszczenia rodziny i kraju, w którym, jak widzimy, nie mógł od nikogo oczekiwać pomocy. Marzył o tem, żeby się dostać do Berlina, który wydawał mu się istnym rajem na ziemi. Wyobrażał sobie miasto to jako świątynię wiedzy i gorąco wierzył, że tam znajdzie ludzi, którzy mu chętnie dłoń pomocną podadzą i jego wątpliwości rozjaśnią. W podróży tej cierpiał głód i najokropniejszą nędzę, a także często, jako żyd, znosić musiał rozmaite upokorzenia, gdy zaś po wszystkich tych mękach dotarł nareszcie do Berlina, a więc, gdy już zdawał się być bardzo blizkim celu swoich najgorętszych pragnień, doznał najokropniejszego rozczarowania. W stolicy niemieckiej nie mogli się znajdować publicznie ubodzy, a dla biednych żydów przeznaczony był oddzielny dom za miastem, w którym mogli przebywać dopóty, dopóki zezwalali na to przedstawiciele gminy, którzy śledzili przybyszów. Otóż, gdy rabin berliński odwiedził Majmona w tem schronieniu i zapytał go o przyczynę przyjazdu, ten z wrodzoną sobie otwartością opisał szczegółowo swoje życie i zwierzył się ze swoich zamiarów, przyczem pokazał rabinowi swój komentarz do dzieła Majmonidesa p. t.: „More Nebuchim“. Szczerą tę Majmon nasz srodze odpokutował. Rabin odkrył

w nim niebezpiecznego bezbożnika i oskarżył go przed innymi przedstawicielami Gminy żydowskiej. Skutek oskarżenia był taki, że Majmonowi nie tylko nie pozwolono pozostać w Berlinie, lecz polecono mu ponadto niezwłocznie wynieść się z domu ubogich. Była to najstraszniejsza chwila w jego życiu: stracił teraz wszystkie nadzieje i oddał się ślepemu przeznaczeniu. Spotkawszy rodaka żebrzącego, błąkał się z nim pół roku, aż dostał się do Poznania. Tam jakoś udało mu się znaleźć ludzi, którzy zajęli się nim bardzo gorąco. Majmon zaimponował im zarówno erudycją jak niepospolitemi zdolnościami. Nie danem mu było jednak na długo zaznawać wygody i spokoju. Swoim wolnym od uprzedzeń sposobem myślenia zraził do siebie duchowieństwo żydowskie, tak, że musiał Poznań opuścić. Do jakiego stopnia dochodziła ciemnota tego duchowieństwa świadczyć może fakt następujący: W pewnym domu żydowskim oprawiano rybę na szabas i osobie, która rybę tę rozplatała, wydało się, że ona wydała jakiś głos. Napelnilo to trwogą cały dom i natychmiast zapytano rabina, co zrobić z tą rybą. Rabin uważał, że w nią duch wstąpił i kazał ją najuroczyściej pochować. Gdy o tem później rozmawiano w domu, w którym Majmon dawał lekcje, filozof nasz zaczął się śmiać z tego i zażartował, że chętnieby skosztował takiej ryby, w któ-



ra duch wstąpił. Otóż żart ten wywołał najwyższe oburzenie u duchowieństwa żydowskiego. Z Poznania Majmon udał się po raz drugi do Berlina, gdzie teraz znalazł znajomych z Polski, którzy mu ułatwili pobyt w tem mieście. Tutaj młody filozof przestudjował *Metafizykę* Wolffa i napotkawszy tam rozmaite wątpliwości, spisał je w języku hebrajskim i przesał popularnemu wówczas pisarzowi filozoficznemu Mojżeszowi Mendelsohnowi. Ten ostatni odrazu poznał w Majmonie przyszłego filozofa i zachęcił go do dalszej pracy na tem polu. Majmon napisał drugą rozprawę metafizyczną i znów ją przesał Mendelsohnowi, który tym razem zapragnął osobiście poznać autora. W ten sposób Majmon poznał berliński świat uczonych i sam zyskał sławę poważnego uczonego i filozofa. Wszystko zdawało się składać jaknajlepiej dla naszego filozofa, a jednak i tutaj go los okrutny nie przestał ścigać. Z jednej strony jego imponujące zdolności budziły zazdrość, z drugiej znów strony nawet przedstawiciele wyższej inteligencji z Mendelsolnem na czele nie mogli mu darować tego, że zajmował się zgłębianiem wielkiego panteisty Spinozy. Majmon uważał za stosowne drugi raz Berlin opuścić i tym razem udał się do Holandji. Tutaj, jak w Poznaniu, filozof nasz zrazu znalazł dużo wielbicieli, gdy jednak tylko ujawnił swoje wolne od przesądów poglądy, zamie-



nili oni prędko szacunek swój dla Majmona w nienawiść, tak, że zmuszony był i ten kraj opuścić. Za poradą jednego ze znajomych wstąpił teraz do altońskiego gimnazjum, gdzie uczył się przeważnie języków. Po ukończeniu tego gimnazjum po raz trzeci pojechał do Berlina, gdzie spodziewał się teraz znaleźć odpowiednie zajęcie. Przyjaciele jego żydowscy zaproponowali mu tłumaczenie dzieł naukowych na język hebrajski, chcąc w ten sposób przyczynić się do oświaty żydów, i obiecali ponosić koszta druku. Majmon chętnie zabrał się do tej pracy, gdy jednak później przyjaciele słowa nie dotrzymali, filozof nasz, oburzony tym zawodem, postanowił na nowo Berlin opuścić i udać się do Wrocławia. Niezszczęśliwy Majmon i tutaj nie zaznał jeszcze trwałego spokoju: nie mógł się utrzymywać bez cudzej pomocy ze swojej pracy naukowej, i gdy wsparcia, które udało mu się przez protekcję sławnego uczonego Garwe'go uzyskać, z czasem ustawały, popadł w położenie bardzo krytyczne. Postanowił wtedy po raz czwarty udać się do Berlina. Prowadząc życie nader skromne, zgłębił on teraz filozofję Kanta i napisał swoje własne nieśmiertelne dzieła. Byłby znów popadł w najstraszniejszą nędzę, gdyby nie był znalazł szlachetnego protektora w osobie hr. Kalkreita, który go zabrał do siebie. Na Śląsku, w dobrach swego protektora, Sa-

lomon Majmon zakończył swój niespokojny żywot w roku 1800 dnia 22 listopada.

Dalem tutaj zaledwie pobieżną charakterystykę życia wielkiego filozofa Majmona, ponieważ, jak już zaznaczyłem wyżej, ramy niniejszego szkicu nie pozwalają mi dłużej nad niem się zastanawiać. W następnym rozdziale postaram się obiektywnie streścić jego poglądy filozoficzne.

### III.

Będąc z natury obdarzony niezwykle subtelnym zmysłem krytycznym, Salomon Majmon szybko orjentował się w różnych systematach filozoficznych, lecz żaden nie mógł go zadowolnić. Najmniej odpowiadała jego sposobowi myślenia dogmatyczna metafizyka Wolffa, którą wcześniej poznał i rychło porzucił. Dłużej zatrzymał go przy sobie systemat Barucha Spinozy, atoli i tu imponowała mu głównie negatywna część tej filozofji, a zwłaszcza argumenty przeciwko osobowości Boga. *Ostateczny kierunek* jego myśleniu nadał dopiero Kant swoją krytyczną teorią poznania, a po części Dawid Hume sceptycyzmem. Chcę przez to powiedzieć tylko to, że filozofowie ci zwrócili uwagę Majmona na to, iż kto nie chce być dogmatykiem, musi badania swoje rozpocząć od zasadniczych problematów wszelkiej wiedzy. Nie dowodzi to jeszcze, oczywiście, nieoryginalności Majmona. Sam Kant

w tym sensie zależny był od Hume'a, a przecież nikt mu, na tej zasadzie, samodzielności nie odmawia. Majmon zajmuje poniekąd stanowisko pośrednie pomiędzy Hume'm a Kantem i przeto właśnie, w związku z filozofią tych myślicieli, rozpatrzmy jego własne poglądy. Dawid Hume, analizując zagadnienie przyczynowości, doszedł do przekonania, że doświadczenie jako takie, nie daje i nigdy dać nie może właściwego poznania rzeczywistości. Idzie o to, że sądy nasze o rzeczywistości opierają się zawsze na pewnych faktach doświadczenia, te zaś nigdy nie mogą nas wyprowadzić po za siebie. Jeżeli np. zauważamy, że fakt A następuje zawsze w świadomości po fakcie B, to skłonni jesteśmy upatrywać w tym wyraz stosunków, zachodzących jakoby w rzeczywistości niezależnej od umysłu, mianowicie w ten sposób, że tam fakty, odpowiadające faktom naszej świadomości A i B, *zawsze* w tym samym porządku po sobie następują, czyli, że są związane ze sobą w sposób konieczny. Czy jednak tak jest w istocie? Na pytanie to odpowiada Hume w sposób następujący. Skoro fakty świadomości rozważamy jako odbicia rzeczywistości niezależnej od umysłu, to w takim razie poznanie nasze musi być aposterjoryczne, t. j. ażeby jakąkolwiek rzeczywistość poznać, musi ona być wpierrw daną. Stąd znów wynika, że nasza idea o koniecznym związku po-

między oddzielnymi faktami, która opiera się zawsze na pewnej mniejszej lub większej ilości spostrzeżeń, nigdy nie może być dostatecznie uzasadniona, ponieważ nigdy wtenczas nie można mieć zupełnej pewności, że to, co się stało, *pewną ilość razy*, stanie się *zawsze*. W ten sposób Hume dochodzi do wniosku, że nasza idea o koniecznym związku pomiędzy oddzielnymi faktami jest tylko nałogiem do uogólniania pojedynczych spostrzeżeń, i przez to burzy podstawową zasadę wszelkiej wiedzy. Ten oto sceptycyzm obudził wielkiego Kanta (jak on sam zapewnia) ze snu dogmatycznego, czyli, inaczej mówiąc, Kant w ten sposób uświadomił sobie zagadnienia epistemologiczne. Podstawowy problemat filozoficzny streszczał się teraz w pytaniu: jak możliwą jest wiedza syntetyczna, wiedza o rzeczywistości. Na pytanie to znów Kant odpowiada mniejwięcej w sposób następujący. Argumentacja Hume'a wydaje mu się zupełnie trafną, a więc wraz z nim sądzi, że stojąc na gruncie poznania aposterjorycznego, t. j. przyjmując, że nasze władze poznawcze stosują się do przedmiotów, musimy również przyjąć płynący stąd wniosek, że w poznaniu naszym nie możemy nigdy wyjść po za poszczególne spostrzeżenia. Ale oto nasuwa się mu myśl, czy nie należałoby przyjąć, że przedmioty stosują się do naszych władz poznawczych, a nie odwrot-

nie. Przypuszczenie to stara się Kant uzasadnić w swojej „Krytyce czystego rozumu.“ Odróżnia on w naszych wrażeniach materję od formy, rozumiejąc przez pierwszą właściwą treść tych wrażeń, a przez drugą coś przed niemi, to co je porządkuje. Otóż forma, według Kanta, nie może pochodzić od rzeczywistości, ponieważ wtenczas nie różniłaby się wcale od materji wrażeń i nie mogłaby więc być czemś ponad niemi, czemś co je porządkuje. Jeżeli więc takie coś istnieje, to — powiada Kant — wynika stąd, że musi ono pochodzić od umysłu poznającego osobnika, a nie od zewnętrznej rzeczywistości, czyli, że musi być aprioryczne, a nie aposterjoryczne. W poznaniu naszym mamy więc zarówno pierwiastki aprioryczne jak aposterjoryczne. Nasuwa się teraz pytanie, jak odróżnić w doświadczeniu formę tę od materji i określić bliżej rolę jej w naszym poznaniu. Kant przyznaje, iż wszelkie poznanie rozpoczyna się *wraz* z doświadczeniem, dodaje jednak, że nie wszystko pochodzi z doświadczenia. Chce on przez to powiedzieć tylko to, że nie wszystko, co odkrywamy w naszej świadomości, pochodzi i zależne jest od zewnętrznej rzeczywistości, czyli że mamy tam pierwiastki aprioryczne i aposterjoryczne. Otóż odróżnić jedne od drugich można według Kanta bardzo łatwo. Charakterystyczną cechą pierwiastków apriorycznych jest ich

stałość i konieczność, ponieważ nie są zależne od żadnej zewnętrznej rzeczywistości, a wiążą się z umysłem poznającego osobnika, gdy tymczasem pierwiastki aposterjoryczne z natury swojej muszą być przypadkowe, gdyż zależą właśnie od zewnętrznej rzeczywistości. W ten sposób Kant odkrywa przedewszystkiem aprioryczne pierwiastki w naszym oglądaniu, mianowicie wyobrażenia czasu i przestrzeni. Rola tych pierwiastków jest zupełnie widoczną: otrzymujemy przez nie podstawę do wyjścia po za poszczególne wrażenia. Powszechności wyobrażeń czasu i przestrzeni nie wyprowadzamy teraz z samego doświadczenia, t. j. nie opieramy na pewnej mniejszej lub większej ilości spostrzeżeń, (a tą drogą powszechność ta nigdy nie byłaby dostatecznie uzasadnioną), lecz wyprowadzamy ją z apriorycznej natury tych wyobrażeń. Skoro mówimy, że wyobrażenia czasu i przestrzeni są aprioryczne, to przez to samo stwierdzamy, że stanowią pierwiastek nieodłączny naszego oglądania i mają przeto ważność powszechną. Tak samo mniej więcej Kant dowodzi istnienia pierwiastków apriorycznych w poznaniu rozsądkowem.

Muszę tutaj zaznaczyć, że rozsądkiem właściwym nazywa Kant czynne zachowanie się umysłu wobec materiału, dostarczonego przez zmysły. Czynność ta



nie może być pojęta jako zwyczajne od-  
tworzenie materiału zmysłowego w na-  
szych pojęciach, ponieważ w tych ostat-  
nich znajdujemy coś po nad tym mate-  
riałem, coś co go porządkuje. Zmysły,  
jako takie, dostarczają nam i dostarczać  
mogą tylko poszczególnych wrażeń, ma-  
terjału szczegółowego, i przeto zasada  
jedności i porządku nie może być pocho-  
dzenia zmysłowego, a wyłączne swoje  
źródło mieć musi w czynnem zachowaniu  
się umysłu, czyli w rozsądku, przez co  
znów stwierdzamy aprioryczną naturę tej  
zasady. Pierwszym warunkiem poznania  
rozsądkowego jest jedność apercepcji, bez  
której nie można sobie wyobrazić żadnej  
syntezy, żadnej ciągłości. Samo obejmo-  
wanie rozmaitych szczegółów w jednej  
świadomości nie daje jednak jeszcze wła-  
ściwego poznania, czyli inaczej mówiąc  
nie dochodzimy jeszcze wtenczas do *pojęć  
i sądów* o przedmiotach. Do tych docho-  
dzimy dopiero wtedy, gdy szczegóły, do-  
starzone przez zmysły, zostają zsynte-  
tyzowane przez umysł, t. j. gdy zostają  
objęte w świadomości jako związane ze  
sobą w sposób konieczny, czyli jak Kant  
sam to wyraża, gdy zostają sprowadzone  
do przedmiotowej jedności apercepcji.  
Tak np. w pojęciu rzeczy łączymy po-  
szczególne wrażenia różnych własności,  
odebrane drogą różnych zmysłów, jako  
związane w sposób konieczny, pojmując



je, jako należące do jednej substancji. Kant wylicza dwanaście sposobów czyli typów sprowadzenia do przedmiotowej jedności apercpcji, i typy te nazywa czystemi pojęciami rozsądkowemi czyli kategorjami. W poznaniu rozsądkowem więc, tak samo jak w oglądaniu, odróżniamy pierwiastki aposterjoryczne (materiał zmysłowy do syntezy) i pierwiastki aprioryczne (samą syntezę podmiotową). Wbrew Hume'owi widzi tutaj Kant możliwość tworzenia sądów syntetycznych a zarazem apriorycznych, t. j. sądów takich, które orzekły coś o przedmiotach, a jednakże były niezależne od zewnętrznej rzeczywistości. Wypływa to z natury pierwiastków apriorycznych. Jako warunki poznania rzeczywistości (pojęć i sądów o przedmiotach) mają one ważność przedmiotową; z drugiej strony jako aprioryczne właśnie nie są zależne od zewnętrznej rzeczywistości i nie są przypadkowe, lecz stanowią coś nieodłącznego *od wszelkiego* poznania przedmiotów, przez co znów posiadają ważność *powszechną*. Rozumie się, że tylko te sądy syntetyczne apriori mogą i powinny stanowić podstawę wszelkiej wiedzy o rzeczywistości. Ostateczne wyniki kantowskiej teorii poznania dadzą się streścić w sposób następujący. Wiedza o rzeczywistości jest możliwą; nie dotyczy ona jednak przedmiotów samych w sobie, lecz ich

zjawisk, które jako fakty świadomości powstają wskutek oddziaływania rzeczywistości *i syntezy podmiotu*, a przeto nie są wiernem odbiciem rzeczywistości samej w sobie. Wszelkie próby docierania do istoty wszechrzeczy z natury rzeczy chybają celu wobec tego, że umysł nie może wyjść po za siebie; w granicach doświadczenia jednak mamy wiedzę o przedmiotach zupełnie pewną.

A teraz wracamy znów do Majmona i zobaczymy, jak on rozstrzygnął podstawowe problematy wiedzy. Przedewszystkiem zwraca on uwagę na to, że poznanie rzeczywistości, *niezależnej od umysłu* (rzeczy samej w sobie) jest wewnętrzną sprzecznością, ponieważ poznawać znaczy już zdeterminować *przez umysł*. Następnie wskazuje na to, że samo istnienie rzeczywistości zewnętrznej nie jest wcale pewne. Znamy tylko swoje wrażenia i nigdy wyjść po za nie nie możemy; kwestja zaś, z kąd one pochodzą, musi na zawsze pozostać dla nas tajemnicą. Nie przyjmuje więc Majmon również idealizmu, i tu już mamy źródło jego sceptycyzmu. Przedmiotem naszego poznania nie jest więc ani rzeczywistość niezależna od umysłu (rzeczywistość sama w sobie), ani zjawisko, jako podmiotowe odbicie tej rzeczywistości, lecz tylko nasze wrażenie, jako fakt, którego dalszego pochodzenia nie znamy. Pogląd ten stara się Majmon

z żelazną konsekwencją przeprowadzić. Zgadza się on z Kantem, że w naszym poznaniu odróżnić należy pierwiastki stałe i konieczne (aprioryczne), czyli warunki wszelkiego doświadczenia, od pierwiastków niestałych i przypadkowych (aposterjorycznych) czyli materji doświadczenia; nadaje on jednak inne zupełnie znaczenie tym pierwiastkom. Jeżeli istnieją konieczne formy myślenia o przedmiotach, to nie znaczy to wcale, że przedmioty same inaczej istnieć nie mogą, nie znaczy to również, że rzeczywistość zewnętrzna musi w ten sposób być pojętą przez umysł ludzki, lecz znaczy tylko to, że taką jest stała natura, forma naszych wrażeń.

Natomiast pierwiastki aposterjoryczne, jakkolwiek również pochodzą od wrażeń, są naszym określeniem materji wrażeń i przez to wyrażają stosunek umysłu do tych wrażeń. Wiedza nasza o rzeczywistości nie może więc—według Majmona—nigdy wyjść po za stałą naturę naszych wrażeń, żadnej bowiem innej rzeczywistości nie znamy, a nawet nie wiemy, czy w ogóle istnieje. Wiedza jest możliwą w takim razie tylko wtenczas, gdy świadomie operujemy tylko wytworami naszego umysłu, nie troszcząc się wcale o żadną rzeczywistość zewnętrzną: możliwą jest matematyka czysta. Tutaj należy jeszcze zwrócić uwagę na to, że Majmon po za *kategorjami*, jako warunkami wszelkiego realnego doświadczenia (określenia

wrażeń), odkrywa w umyśle naszym coś ogólniejszego, niż te kategorje, coś, co je wyprzedza, mianowicie prawa myślenia w ogóle. Określenie wrażeń jest szczegółowym wypadkiem myślenia w ogóle, ponieważ myślenie możliwe jest po za poznaniem przedmiotów (bez względu na to, jak pojmujemy przedmioty), gdy tymczasem poznawać przedmioty znaczy już myśleć. Ztąd wynika, że prawa myślenia w ogóle, które Majmon nazywa *formami*, są ogólniejsze niż prawa poznania rzeczywistości (*kategorje*). Rozumie się, że wyprowadzenie z tych form konkretniejszych prawideł myślenia (logika formalna) będzie również, jak matematyka czysta, wiedzą pewną.

Oto streściłem najogólniejsze zasady teorii poznania Majmona w związku z teorią poznania Hume'a i Kanta, nie wdając się w szczegóły, ponieważ za dalekoby to nas zaprowadziło. Zresztą szło mi tutaj tylko o zaznaczenie zasadniczych różnic, jakie zachodzą pomiędzy filozofją Majmona, a jego poprzednikami, o uwydatnienie oryginalnego stanowiska Majmona; dla tego też rozpatrzyłem filozofję jego w związku z Humem i Kantem i dla tego przestałem na samej tylko teorii poznania.

#### IV.

Przechodząc teraz do krytycznej oceny filozofji Majmona, muszę przedewszystkiem zwrócić uwagę na to, że systematy

filozoficzne oceniać można z różnych stanowisk. Każdy taki systemat jest przecież konstrukcją myślową, która ma na celu rozwiązanie pewnych zagadnień, i rozważając jego wartość, można mieć na względzie cel zasadniczy, albo tylko środki. W pierwszym wypadku idzie o to, czy dany systemat faktycznie uważać należy za zupełnie zadawalniające rozwiązanie poruszonych w nim zagadnień lub w jakim stopniu on zbliża się do tego ideału; w drugim wypadku idzie o samą konstrukcję jako taką czyli o to, jaka jest wysokość kultury umysłowej, która się w systemacie takim objawia. Rozgraniczenie tych dwóch stanowisk jest niezmiernie ważne dla bezstronnej oceny różnych systematów filozoficznych. Można wypowiadać same prawdy i być płytkim i banalnym, a można wypowiadać poglądy błędne i być jednak głębokim i genialnym. O tej prawdzie powinien pamiętać każdy historyk filozofji, jeżeli nie chce być ciasnym i jednostronnym. Wracając do tematu, rozpatrzmy przedewszystkiem wartość filozofji Majmona ze względu na jej cel zasadniczy, t. j. zastanowimy się nad pytaniem, czy jest ona tem, czem była dla samego Majmona, a więc czy należy ją uważać za ostateczne rozwiązanie podstawowych zagadnień filozoficznych. Sceptycyzm Majmona wyprowadza się ztąd, że według

jego zdania o rzeczywistości zewnętrznej (niezależnej od umysłu) nic wiedzieć nie możemy, nawet tego, czy w ogóle istnieje. Jakkolwiek uznaje on wraz z Kan-tem istnienie pewnych stałych i koniecznych form w naszym poznaniu, atoli nadaje on im, jak widzieliśmy, inne zupełnie znaczenie, ponieważ inaczej, niż Kant, pojmuje przedmiot poznania. Majmon uważa, że znamy tylko wrażenia rzeczy, które nie dowodzą wcale istnienia takich rzeczy niezależnie od umysłu, jak w ogóle nie dowodzą istnienia jakiegokolwiek rzeczywistości zewnętrznej, i ztąd wnosi, że żadna wiedza konkretna, żadna wiedza o rzeczywistości nie jest możliwą. Czy jednak tak jest w istocie? Czy słuszne jest założenie Majmona, że wiedza o rzeczywistości jest tylko wtenczas możliwą, gdy przyjmujemy istnienie rzeczywistości zewnętrznej, jako fakt *bezpośrednio pewny*? *Pierwszym* warunkiem możliwości wiedzy konkretnej jest pewność co do istnienia *czegoś w ogóle*. Otóż taką pewność posiadamy co do naszego własnego istnienia; gdybyśmy bowiem chcieli temu zaprzeczyć, musielibyśmy i na to już istnieć. Nie przeciwstawiam tutaj poznania rzeczy zewnętrznych poznaniu siebie samych, ponieważ możnaby było wtenczas uczynić mi zarzut, że siebie samych również poznajemy na zasadzie wrażeń. Idzie mi o co innego. Wszelkie fakty świadomo-



ści są czemś realnem, rzeczywistem, bez względu na to, jak pojmujemy ich pochodzenie, czyli, inaczej mówiąc, są one same przez się już pewną rzeczywistością, niezależnie zupełnie od tego, czy uważamy je za odbicia rzeczywistości zewnętrznej czy nie. Idzie mi więc o to, że można fakty świadomości rozważać jako pewną rzeczywistość *w sobie* a nie tylko *ze względu na inną rzeczywistość*, na rzeczywistość niezależną od umysłu, t. j. że pojęcie rzeczywistości w ogóle nie jest identyczne z pojęciem rzeczywistości niezależnej od umysłu. Nie chciałbym być źle zrozumiany. Nie twierdzę bynajmniej, że fakty świadomości są jedyną rzeczywistością, lecz tylko to, że są one pierwszą rzeczywistością, oraz, że są one rzeczywistością same przez się, a nie tylko ze względu na inną rzeczywistość, i to właśnie twierdzenie radykalnie zmienia nasze stanowisko względem podstawowych zagadnień filozoficznych, ponieważ najbardziej zasadnicze pojęcia o przedmiotach czyli t. zw. kategorie nabierają wtenczas innego zupełnie znaczenia. Póki stoimy na gruncie poglądu, że pewność co do istnienia *rzeczywistości niezależnej od umysłu* jest *pierwszym warunkiem* wszelkiej wiedzy konkretnej, a nie *ewentualnym jej wynikiem*, pozostaje nam tylko przyjąć sceptycyzm Majmona, przygotowany nota bene przez krytycyzm Kanta. Istnie-



nie rzeczywistości, niezależnej od umysłu samo przez się pewnem nie jest, ponieważ pewność taką (bezpośrednią) posiadać możemy z natury rzeczy tylko co do własnych przeżyć t. j. faktów świadomości. Otóż Kant, jakkolwiek daleki był od naiwnego realizmu, samo istnienie rzeczywistości, zupełnie niezależnej od umysłu, przyjmował jednak w samym założeniu swojej teorii poznania (jako coś pewnego przez się), twierdząc, że gdy rzeczywistość ma dla nas istnieć, musi na nas oddziaływać, i pojmując nasze *uświadamianie sobie rzeczy zewnętrznych* jako *skutek oddziaływania* takich rzeczy. Ponieważ jednak *samo oddziaływanie* pewnej rzeczywistości, jako takie, nie tłumaczy jeszcze możliwości pojęć o tej rzeczywistości, to Kant nasze pojęcia o przedmiotach wyprowadza z *twórczej czynności umysłu*, t. j. najbardziej zasadnicze pojęcia o rzeczywistości uważa za *syntezy podmiotowe*, za kategorie umysłowe, z czego wynika znów, że pojęcia te nie powinny być stosowane do *rzeczy samych w sobie*. W ten sposób Kant wpada w sprzeczność z samym sobą, ponieważ z jednej strony pojęcie samego istnienia uważać musi za kategorię, której stosować nie można względem rzeczywistości samej w sobie, a z drugiej strony oddziaływanie tej właśnie rzeczywistości uważa za warunek świadomości rzeczy zewnętrznych. Dalej

posuwa się w krytycyzmie Majmon, twierdząc słusznie, że samo istnienie rzeczywistości niezależnej zupełnie od umysłu nie jest samo przez się pewnem, że znamy tylko wrażenia rzeczy, oraz, że konieczne formy myślenia o przedmiotach ważne są właśnie względem tych wrażeń. Ponieważ jednak Majmon, również jak Kant, nie uwzględnił dostatecznie faktu, że świadomość rzeczy zewnętrznych sama przez się jest już pewną rzeczywistością, niezależnie od tego, jak pojmujemy jej pochodzenie, to musiał on uważać nasze zasadnicze pojęcia o rzeczywistości za niemające żadnego obiektywnego znaczenia, i przez to dojść do odrzucenia możliwości jakiegokolwiek wiedzy konkretnej.

Inaczej zupełnie rzecz się ma, gdy *przedewszystkiem* właśnie wyraźnie uprzymiemy sobie to, że nasze bezpośrednie przeżycia *jako takie* (a nie tylko ze względu na co innego) są już *pewną rzeczywistością*.

Jak powiedziałem już wyżej, pojęcia nasze o rzeczywistości nabierają przy takim postawieniu kwestji innego zupełnie znaczenia: pojęcia, ważne względem faktów świadomości jako takich, uznane być muszą wtenczas za ważne względem *pewnej rzeczywistości*. Mogliśmy tej ważności nie uznawać dopóty, dopóki przez rzeczywistość rozumieliśmy tylko coś ist-

niejącego *niezależnie zupełnie od umysłu* (a nie coś istniejącego *w jakikolwiek sposób*), i póki fakty świadomości pojmowaliśmy jako realne tylko ze względu na co innego (a nie *samę przez się już*). Jeżeli więc możemy tworzyć pojęcia o *pcwonej szczegółowej rzeczywistości* (przy określaniu faktów świadomości jako takich), to przez to samo jesteśmy w stanie już tworzyć pojęcia ważne względem *rzeczywistości w ogóle*, ponieważ te ostatnie zawarte są w pojęciach, ważnych względem *jakiejkolwiek rzeczywistości szczegółowej*. Tym sposobem więc można dojść do najbardziej zasadniczych pojęć o rzeczywistości, t. j. do pewnych *koniecznych form myślenia* o rzeczywistości, *ważnych* względem rzeczywistości samej. Nie będę tutaj bliżej zastanawiał się nad wyprowadzaniem tych pojęć zasadniczych, ani też nad tem, jaki właściwie możemy robić użytek z tych pojęć, ponieważ za dalekoby nas to zaprowadziło, a zresztą szło mi tylko o nasskicowanie w najogólniejszych zarysach drogi wyjścia po za sceptycyzm Majmona, jak również krytycyzm Kanta. Jedno jest jednak tutaj pewnem, że nasze stawianie kwestji otwiera nowe widnokreśli dla myśli: jeżeli zgodzimy się z Majmonem, że istnienie rzeczywistości, niezależnej od umysłu, nie jest samo przez się pewnem, to nasuwa się jednak pytanie, czy istnienie to nie może być *ewentualnym*

wynikiem wiedzy, opartej z jednej strony na poznaniu *pewnej szczegółowej rzeczywistości* (faktów świadomości jako takich) i operującej pojęciami, ważnymi względem *wszelkiej rzeczywistości*, czyli inaczej mówiąc, czy nie możemy w poznaniu naszym wyjść po za rzeczywistość bezpośrednio daną. Tu mamy już poniekąd odpowiedź na drugi argument Majmona przeciw wiedzy konkretnej. Uważa on, jak widzieliśmy, że, gdyby istniała rzeczywistość niezależnie od umysłu, to nie moglibyśmy jej poznać, ponieważ poznać znaczy już zdeterminować przez umysł, wyrazić *stosunek nasz do rzeczywistości*, a nie ująć rzeczywistość samą w sobie. Argument ten byłby słuszny oczywiście tylko wtenczas, gdybyśmy *w pojęciach naszych* nie mogli nigdy wyjść po za *bezpośrednie określanie wrażeń*. Łatwo jednak przekonać się można, że tak nie jest w istocie. Władza tworzenia pojęć jest nieograniczona, ponieważ *jesteśmy w stanie tworzyć pojęcia, niezależnie od tego czy im odpowiada jakakolwiek rzeczywistość*. Jeżeli więc poznanie naszych wrażeń rzeczy nie uważamy za poznanie rzeczywistości niezależnej od umysłu, to nie mamy wówczas powodu twierdzić, że poznanie takiej rzeczywistości (niezależnej od umysłu) może tylko wyrażać *stosunek nasz do rzeczywistości*. Nasze pojęcia o rzeczywistości zewnętrznej (wobec naszego postawienia kwestji)

będą wynikami wiedzy, opartej na faktach świadomości jako takich, a więc opartej na podstawach zupełnie pewnych, i o ile tylko nie popełnimy błędów w myśleniu, to nie będziemy mieli żadnych powodów nie ufać pojęciom naszym o zewnętrznej rzeczywistości, jako wynikom tej wiedzy.

Poprzestałem tutaj na krytyce najogólniejszych zasad filozofji Majmona dla tej prostej przyczyny, że w streszczeniu jej również poprzestać musiałem na poglądach zasadniczych. Jeżeli filozofja Majmona jako całość, jako systemat nie może nas w zupełności zadowolnić, to jest jeżeli nie może uchodzić za ostateczne rozwiązanie poruszonych w niej zagadnień, to posiada ona jednak wysoką wartość jako bardzo wybitna próba takiego rozwiązania. Podkreślić należy jeszcze raz, że jest ona oryginalną zarówno wobec filozofji Hume'a, jak również wobec filozofji Kanta. Następnie zwracam uwagę na to, że Majmon, przez szczegółowe i głęboko konsekwentne przeprowadzenie poglądu, iż istnienie rzeczywistości nie jest faktem bezpośrednio pewnym, rzucił dużo światła na najzawilsze zagadnienia epistemologiczne. Wreszcie nie potrzebuję dodawać, że jeżeli filozofję Majmona oceniać będziemy ze względu na samą konstrukcję, to będziemy musieli uznać ją za objaw bardzo wysokiej i subtelnej kultury umysłowej.

V.

Na zakończenie dodam parę uwag jeszcze. Napisałem szkic swój w celu wyświeślenia kwestji samodzielności filozofji Majmona i sprostowania istniejących, — mojem zdaniem — fałszywych poglądów. Pomiąłem, zupełnie świadomie, rzeczy, które same przez się mogą być niezmiernie ciekawe i godne poznania, które jednak nie decydują w danej kwestji. Co się tyczy istniejącej literatury o Majmonie, to o ile miałem sposobność ją poznać, przekonałem się, że kwestja, przezemnie poruszona, nigdzie nie została jeszcze dostatecznie uwzględnioną. Co się zaś tyczy w szczególności *polskiej* literatury tego przedmiotu, to znów, o ile miałem sposobność ją poznać, ma ona wartość tylko, gdy chodzi o poznanie życia Majmona, a nie jego filozofji.













F

22.195