

Podstawy wykształcenia współczesnego — Tom IV

---

W. M. Rozłowski

531

# HISTORIA FILOZOFII



WARSZAWA  
NAKŁADEM MICHAŁA ARCTA

1904

<http://rcin.org.pl>

531



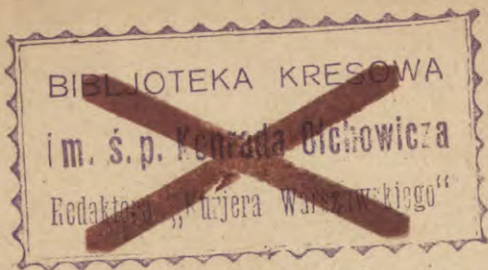
Дозволено Цензурою.  
Варшава, 18 Октября 1903 года.

**PAN 531**



K.  
11.7.56  
A.G.S. PAN

<http://rcin.org.pl>



## ROZDZIAŁ I.

### Przedmiot historii filozofii i jej początek.

**I. Przedmiot historii filozofii.** Filozofia jest wyrazem greckim i znaczy „miłość mądrości”. Ci, którzy mądrości poszukiwali, a nie byli tak zarozumiali, aby uważać się za mędrców, nazywali siebie skromnie filozofami, t. j. miłośnikami mądrości. Mądrość wszakże może być dwojaka. Może polegać na poznaniu tego, co jest; na zrozumieniu świata i człowieka, oraz ich stosunku do siebie. Taką mądrość nazywamy wiedzą teoretyczną, a to, co pragnie osiągnąć — prawdą. Inna jest mądrość praktyczna, która usiłuje wytknąć najlepsze drogi postępowania, aby osiągnąć to, co wogóle nazywamy dobrem. Pierwszy z tych rodzajów mądrości czyni zadość wrodzonej człowiekowi ciekawości, potrzebie poznania tego, co go otacza lub co dostrzega w sobie samym; drugi daje podstawę do rozumnych prawideł postępowania.

Człowiek, któryby posiadał tylko jeden z wymienionych dwóch rodzajów wiedzy, byłby bardzo niedoskonałym, jednostronnym i trudnoby mu przyznać nazwę mędrca. To też widzimy, że od czasów bardzo dawnych filozofowie dążą do osiągnięcia jednej i drugiej. Ponieważ jednak poznanie



tego, co jest, poprzedzać musi ustanowienie tego, co być powinno, więc i filozofia teoretyczna, jak to ujrzymy niebawem, poprzedza w rozwoju swoim praktyczną. Wogóle wszakże obie zostają w ścisłym związku i zależności wzajemnej. **Historia filozofii jest historią wysiłków umysłu ludzkiego ku osiągnięciu tej dwojakiej mądrości, t. j. poznania prawdy i wyrobienia najlepszych zasad postępowania dla jednostki i społeczeństwa ku uskutecznieniu dobra.**

**2. Trojakię zachowanie się człowieka względem świata.** Od chwili, gdy człowiek zaczyna posługiwać się władzami umysłowemi, stosunek jego do świata przybiera charakter trojaki, stosownie do troistego podziału tych władz. Z pożądań wynika stosunek utylitarny czyli użytecznościowy. Szuka w nim człowiek użytku dla siebie z przedmiotów otoczenia. Jednocześnie wszakże przedmioty te mogą w nim budzić pewne uczucia. Piękność łagodnych zjawisk przyrody, jak wschód i zachód słońca, księżycowe noce, niebo gwiazdami usiane; groza olbrzymich, jak niebotyczne szczyty gór, obszary oceanów, burze lub wybuchy wulkanów, wywołują uczucia zachwytu, czci lub grozy, do których dołącza się wdzięczność spowodowana przez zjawiska dobroczynne (urodzaje owoców, obfitość pożywienia, łagodne pory roku) a o b a w a szkodliwych, jak rośliny jadowite, zwierzęta drapieżne, powódzie i posuchy. Obok tego odczucia zjawisk, pragnie jednak człowiek je zrozumieć; budzi się w nim chęć poznania.

Z tego trojakięgo zachowania się człowieka względem otoczenia swęgo wynikają rozmaite wytwory umysłowe, czyli potęgi cywilizacyjne. Dążenie utylitarne staje się źródłem rzemiosł oraz rozmaitych sztuk użytecznych, których



celem jest uczynienie zadość potrzebom materialnym człowieka i dostarczenie mu wygod lub przyjemności ciała. Uczucia, które budzą w człowieku zjawiska przyrody lub inne istoty ludzkie, stają się źródłem religii i sztuk pięknych. W nich daje człowiek tym uczuciom wyraz coraz doskonalszy; najprzód w formie religijnej, w której zwraca się z dziękczynnością lub prośbą do potęg dobroczynnych lub groźnych; następnie zaś przez bezinteresowne odtwarzanie uczuć zachwytu, miłości, grozy przy pomocy sztuk plastycznych, muzyki lub poezji. Pragnienie poznania staje się źródłem filozofii i wiedzy, które są wynikiem dążenia do zrozumienia całego wszechświata lub poszczególnych jego części. x

**3. Grecya jako kolebka filozofii.** Badania porównawcze nad rozmaitemi językami wykazały niewątpliwie, że większa część ludów obecnych Europy (Słowianie, Celtowie, Germanowie), nie mniej jak starożytni Grecy i Rzymianie, należeli niegdyś narówni z Indami i Persami do jednego plemienia, mówiącego wspólnym językiem. Dowodzi tego wspólność pierwiastków wielu wyrazów i podobieństwo form gramatycznych. Rozdzielenie na pojedyncze szczepy, spowodowane przez wywędrowanie ze wspólnej ojczyzny, nastąpiło wtedy, gdy plemię to było już osiadłe, znało uprawę roli i miało wyrobione pojęcia religijne, jak to wykazuje wspólność pierwiastków słownych, dla takich pojęć, jak: pług, dom, ogień, Bóg. Plemię to nazywamy aryjskim. Odznaczało się ono umysłem otwartym, ciekawym, skłonny do badań, a obdarzonym bujną wyobraźnią. Cechy te, w połączeniu z warunkami życia politycznego i religijnego, w których znalazły się niektóre z ludów aryjskich, stały się przyczyną, iż wytworzyły one wiedzę i filozofię.

Wszystkie ludy Wschodu starożytnego wydały religie, niekiedy bardzo uczone i skomplikowane; sztuki piękne mniej lub bardziej doskonałe. Wiele z tych narodów posiadało sztuki użyteczne i rzemiosła bardzo rozwinięte. Niektóre nagromadziły wiele spostrzeżeń i doświadczeń użytecznych: tak Chińczycy i Chaldecyzycy umieli przepowiadać zaćmienia, wytworzyli kalendarz i rachunek czasu; Chaldecyzycy mieli bogate biblioteki z tafelek glinianych wypalanych, doskonale ułożone katalogi gwiazd i obfite spostrzeżenia astronomiczne, sięgające na kilka tysięcy lat wstecz. Toż samo było u Egipcyan, których olbrzymie budowle i sztuka obrabiania metali wprowadzają nas w podziw.

Ale żaden z narodów tych nie wytworzył filozofii, ani nawet jakiegokolwiek gałęzi wiedzy specjalnej. Brakło im tego bezinteresownego pragnienia poznania, tego oderwania się od bezpośredniej użyteczności dla pojmowania zjawisk, które stanowią główną zaletę myśliciela. Fakta i spostrzeżenia, nagromadzone przez nich, zostawały wskutek tego odosobnione; nie spajały się w całość harmonijną wiedzy lub poglądu na świat, stanowiącego cel filozofii.

Tylko dwa ludy, oba pochodzenia aryjskiego, wytworzyły filozofię w starożytności: Indowie i Grecy. Filozofia indyjska wszakże, chociaż posiadała kilka szkół niezależnych, nie wzniosła się nigdy do polotu tak wysokiego, jak grecka, a, jak się zdaje, pozostała bez wpływu bezpośredniego na rozwój ogólny myśli filozoficznej, z wyjątkiem może przygodnych, częściowych oddziaływań na pojedynczych myślicieli greckich. Grecya natomiast stała się prawdziwą kolebką filozofii. W niej rozkwitły najważniejsze systemata, które po dziś dzień wywierają wpływ na myśl ogólnie-ludzką; poruszy-

ła ona wszystkie niemal najważniejsze zagadnienia filozoficzne i dała najrozmaitsze ich rozwiązania; cała zaś filozofia nowożytna jest odrodzeniem i kontynuacją pracy Greków w tym kierunku.

Jeśli zapytamy o przyczyny takiego uprzywilejowanego stanowiska Greków w filozofii, to oprócz niezwykłego uzdolnienia tego ludu, obdarzonego wszechstronnie i harmonijnie rozwiniętymi zasobami ducha, widzieć ją powinniśmy przede wszystkim w warunkach politycznych i społecznych życia greckiego. Najważniejszym z nich była wolność polityczna, której nie miały państwa despotyczne Wschodu. Państwa greckie były to niewielkie rzeczypospolite miejskie, w których cały lud brał udział w życiu politycznym. Badania filozoficzne wymagają tych cech umysłu, które mogą rozwinąć się tylko u wolnego ludu: śmiałego przystępowania do zagadnień, nieuprzedzonego ich rozwiązaniu bez oglądania się na ustaloną opinię, tradycję lub zabobon. Życie greckie nie tylko sprzyjało wyrobieniu tego typu umysłowości, niezbędnego dla filozofa, lecz i samo nasuwało szereg zagadnień, pobudzających myśl w tym kierunku. W wykładzie naszym ujawni się jak dalece wiązał się rozwój filozofii greckiej z przebiegiem życia politycznego i społecznego tego narodu.

Drugą okolicznością, która wysoce sprzyjała rozwojowi filozofii w Grecyi, była ta, że religia ich była religią natury; polegała na kulcie sił i objawów przyrody, w przeciwności do uczonej i bardzo wyrobionej religii Indów; że kapłani greccy nie tworzyli zamkniętej kasty, zazdrośnie strzegącej swojej wiedzy i władzy. Wpływ tłumiący religii, jej ucisk na młodzieńczą jeszcze, a zbyt uległą wybujałej wyobraźni myśl Indów, przeszkodził samorzutnemu rozwojowi ich filozofii.



Cały szereg warunków złożył się więc na to, aby światło filozofii zabłysło najjaskrawiej w tym małym kraiku, gdzie panowała wolność i urządzenia demokratyczne, który dał najpiękniejszy wyraz sztuce, a badania szczegółowe ludów wschodnich zebrał w całość i spoił cementem myśli, wytworząc z nich harmonijny gmach wiedzy.

**4. Myt jako pierwotna forma pojmowania świata.** Na pierwszych stopniach rozwoju umysłowego człowiek nie rozróżniał jeszcze tak jasno, jak to uczyniliśmy w ostatnim paragrafie, rozmaitych typów zachowania się swego względem świata. Uczucia i niejasne pragnienia, które budził w nim majestat przyrody, wywoływały twórczość wyobraźni, a wytwory jej zastępowały mu pojmowanie zjawisk. W ten sposób myt, ściśle związany z religią, staje się zarazem i źródłem później oddzielającej się od niej poezji i pierwszą próbą pojmowania świata. Stopniowo jednak ulega przeobrażeniu: wyobraźnia podporządkowuje się w nim wymaganiom rozumu, a mitologia wyrasta w filozofię.

Taki związek mytu z myślą filozoficzną, daje się dostrzedz w najdawniejszych próbach pojmowania świata. Myty o Oceanie, jako początku wszechrzeczy, wspólne są Indom i Grekom. Należą one zapewne do okresu poprzedzającego rozdzielenie się ludów aryjskich. Według Wed indyjskich świat powstał z wody. W jednym z najdawniejszych hymnów Rig-Wedy czytamy:

Nie było wówczas nicości i bytu nie było,  
Przestrzeń, a za nią niebo nie istniały wcale.  
Cóż tak potężnie wszystko zakrywało?  
Czem była głębia niezmiernona?

. . . . .

Ciemność była; w ciemności zatopiony  
Wszechświat oceanem był bez odmiany,

Potężny, zewsząd nicością otoczony,  
Pod ciepła żyć zaczął działaniem.  
Miłość się pierwsza w nim naówczas zbudziła  
I ducha pierwszym stała się nasieniem...

Podobne myśli zawierają najdawniejsze myty greckie. Co było na początku? W jaki sposób z tego stanu początkowego powstały rzeczy? Na te pytania odpowiadają one szukając podobieństw w doświadczeniu codziennem. Co było na początku? Coś takiego, co zostaje, chociażbyśmy usunęli wysiłkiem wyobraźni wszystkie rzeczy. Więc przestrzeń; lecz nie próżna przestrzeń geometrów. Myśl o „stworzeniu z niczego” obcą była i odrażającą dla umysłu ludzkiego. Ów więc stan pierwotny musiał zawierać w sobie zawiązki wszystkich rzeczy, chociaż pomieszane z sobą w sposób bezładny. Jest to chaos pierwotny, z którego powstaje świat

Co do pochodzenia rzeczy, to spostrzeżenie daje dwa sposoby: albo robi je człowiek, albo się rodzą (istoty żywe). A ponieważ ludy pierwotne chętnie widzą żywe istoty poza wszystkimi zjawiskami, więc ta ostatnia metoda najłatwiejszą była do przyjęcia. Tak u **Hezydoda** w *Teogonii*: na początku był *Chaos*; później *Ziemia* i *Miłość* (*Eros*). Z chaosu powstaje *Erebos* i *Noc*; z ziemi *Niebo*, *Góry* i *Morze*. Dalej *Niebo* i *Ziemia* rodzą rozmaite pokolenia bogów. Ziemia tu jest pierwsza pomyślana jako trwała podstawa świata; miłość—jako siła twórcza.

Inna kosmogonia opowiada, że na początku była woda, która zgęściła się w ziemię. Z niej powstał smok skrzydlaty o twarzy boskiej—*Chronos* (czas). Łączy się on z *Adrasteą* (koniecznością) i znosi olbrzymie jajo, które, pękając, tworzy z górnej połowy niebo, z dolnej ziemię. Według innej

odmiany tego mytu, pierwszym jest *Chronos* — czas; rodzi on *Światło* (Aether) i ciemną bezdeń — *Chaos*. Z obu wytwarza srebrne jajo, z którego wylęga się wszystkooświeblający bóg, *Fanes*, czyli Eros — Miłość. Ten rodzi z siebie Echidnę czyli Noc, Uranusa (Niebo) i Geę (Ziemię) — od nich rodzą się inne pokolenia bogów, aż przychodzi na świat *Zeus* (Jowisz), który zdusiwszy Fanesa, staje się rodzicem ostatniego pokolenia bogów.

Jak pochodzenie wszystkich rzeczy tłumaczy mitologia na wzór ludzkich, tak i rozmaite zjawiska natury: grzmot, wschód słońca i zachód. Błękitnem okiem Jowisza było pogodne niebo; a gdy chmurzyło się oblicze boga, gdy gniewał się i ciskał ogniste strzały — wtedy nastawała piorunowa burza. Słońce było ognistym rydwanem Heliosa-Apollina, któremu spiżową bramę otwierała różano-palca Jutrzenka (Aurora). Pluton z kuźnicą swą przedstawiał wulkaniczne siły ziemi; w strumykach żyły najady (rusalki); dryady — w drzewach.

Nastąpiła jednak chwila, gdy człowiek przestał zadawałniać się temi pięknemi postaciami bogów i duchów zaludniających świat, wprawiających go w ruch, powodujących wszystkie zjawiska. Nie dosyć mu było *wierzyć*, chciał *wiedzieć*. Zamiast *wyobrażać* bóstwa, chciał *pojmwować* rzeczywistość; tłumaczyć w niej wszystko z przyczyn naturalnych. W takiej to chwili narodziła się filozofia. Potrzeba było, aby duch ludzki urósł i zmeźniał, zanim zaczął badać. A tylko w kraju wolnym mogło to nastąpić. Kapłani greccy stali wprawdzie na straży dawnych wierzeń i niejednen filozof okupił przesładowaniem, wygnaniem, a nawet śmiercią męczeńską, jak Sokrates, niezgodną z wierzeniami temi naukę. Ale wolność myśli zbyt głęboko tkwiła



w Grecyi starożytnej, aby prześladowanie mogło zabić filozofię.

## ROZDZIAŁ II.

### Bliższe określenie filozofii. Jej podział. Doby rozwoju.

1. Widzieliśmy, że przyroda otaczająca, zarówno jak życie wewnętrzne człowieka i jego stosunki do innych ludzi nasuwają mu szereg zagadnień teoretycznych i praktycznych, na które pierwotnie usiłuje odpowiedzieć religia. Za pomocą mytu odpowiada na pytania dotyczące początku, budowy i przeznaczenia świata; za pomocą przykazania czyli przepisów moralnych — na pytania dotyczące postępowania. Całokształt odpowiedzi na te pytania nazywamy **poglądem na świat**, jeśli odpowiedzi te łączą się z sobą w jedną harmonijną całość.

Poglądowi na świat religijnemu nie brakuje tej jednolitości: te same bóstwa, które uważane są za stwórców lub siły poruszające świat, wydają także przepisy postępowania dla ludzi, a w ten sposób ustanawia się jedność między teoretyczną a praktyczną częścią poglądu na świat. Bóstwa te pomyslane są na wzór ludzki, a chociaż obdarzone są większą potęgą i cechami doskonałości (np. nieśmiertelnością), posiadają jednak zwykle kształty zewnętrzne człowieka, jego sposób czucia i namiętności (gniew, łaskę). Dlatego też pogląd na świat religijny ma charakter antropomorficzny\*), t. j. wzoruje się na człowieku.

---

\*) Antropos — człowiek; morfos — forma.

**2. Zadaniem filozofii** jest dać naukowe odpowiedzi na wszystkie wymienione wyżej zagadnienia i spoić je w jednolitą całość. Innymi słowy, **filozofia dąży do wyrobienia naukowego poglądu na świat**. W tem określeniu zawierają się zasadnicze cechy wyróżniające filozofię zarówno od innych gałęzi wiedzy, jako też od religii. Różne nauki poszczególne dają odpowiedzi na pojedyncze zagadnienia; lecz odpowiedzi te nie są spójne w całość harmonijną. Religie usiłują wytworzyć pogląd na świat, lecz pogląd ten nie jest naukowym.

Jakie są poszczególne cechy wyróżniające pogląd na świat naukowy od religijnego, wyjaśni to sobie czytelnik przebiegając historię pracy myśli ludzkiej w tym kierunku. Dostatecznym jest tu zaznaczyć, że pierwszy oddaje przewagę rozumowi przy tłumaczeniu zjawisk lub wyrobieniu prawideł postępowania; drugi wyobraźni i uczuciu, jak to widzieliśmy na przykładzie mytów przytoczonych.

Prześlicznie odzwierciedla tę przeciwstawność wiersz Schillera, p. t. *Bogowie Grecyi*, zwłaszcza zaś następujący ustęp:

Gdzie teraz tylko, jak uczony głosi,  
Wiruje światła bezżywny krąg,  
Wóz to był niegdyś o złocistej osi,  
Spokojnie mknący z pod Heliosa rąk.  
Tu po tych wzgórzach żyły Oready,  
Tam świerk zaszumił—nie to Dryas w nim;  
Tutaj swe urny chyliły Najady:  
Strumień z nich tryskał srebrnym szumem swym...

**3. Cechą naukowości** jest ściśle rozgraniczenie zadań, systematyczność w ich traktowaniu. Dla tego też, w miarę postępu filozofii, dostrzegamy, iż pojedyncze jej zagadnienia kształtują się w odre-

bne nauki, których całością stanowi **systemat filozofii**. Jakież są części tego systematu?

Życie ludzkie składa się z rozmaitych czynności, popełnianych pod wpływem rozmaitych pobudek lub dążeń. Jeśli pominiemy pobudki fizycznej natury, jak głód, pragnienie, potrzeba ciepła, światła i t. d., to czynności płynące z natury naszej umysłowej sprowadzić można do trzech dążeń zasadniczych: chęci poznania, dążenia ku dobremu, a odrazy od złego; zamiłowania do piękna połączonego z niechęcią do szpetności. Innemi słowy, człowiek szuka prawdy; dąży do cnoty i szczęścia, a w twórczości swojej poszukuje piękna, którego to dążenia wyrazem jest zarówno najprostsza ozdoba stroju czy domu, lub pieśń ludowa, jak i arcydzieła sztuki nowożytnej.

Rozmaite mogą być pojęcia o prawdzie, o cnotie, o pięknie u rozmaitych ludów. Ale wszystkie szukają prawdy; wszystkie przekładają to, co uważają za dobre i piękne, nad to, co złe i brzydkie.

W dążeniu do prawdy tai się idea, na której opierają się dwie gałęzie nauk filozoficznych. Prawdą nazywamy zgodność naszego poznania z rzeczywistością, t. j. z tem, co jest \*). W idei prawdy ukryta więc jest myśl, że coś istnieje, t. j. idea bytu. W dążeniu do prawdy tkwi przeświadczenie, że możemy byt ów poznać, gdyż bezcelowem byłoby, gdybyśmy uważali go za niepoznawalny.

Z powyższego rozważania czynności umysłowych wysnuć można podział filozofii na gałęzie zasadnicze, dziś powszechnie przyjęte.

---

\*) Istota poznająca nazywa się podmiotem; to co poznaje (świat zewnętrzny)—przedmiotem.



1. Środkami do zdobycia prawdy zajmują się **logika i teoria poznania**. Pierwsza obejmuje formalne przepisy i prawa użycia rozumu; druga bada stosunek poznania do rzeczywistości: o ile się z nią zgadza; w czym i dlaczego się różni.

2. **Metafizyka**—nazwa dziś coraz rzadziej używana dla oznaczenia osobnej gałęzi filozoficznej, lecz zachowująca znaczenie dla objęcia pewnego szeregu zagadnień—jest nauką o bycie, o istocie rzeczy czyli teorią wszechświata.

Te dwie gałęzie stanowią filozofię teoretyczną właściwą. Do nich dodają niektórzy (a dawniej uważano za zasadniczą gałąź nauk filozoficznych) psychologię — czyli naukę ogólną o umyśle.

3. Z idei dobrego wypływa **etyka** czyli filozofia postępowania ludzkiego, obejmująca naukę o szczęściu i cnocie. Razem z filozofią prawa, państwa i społeczeństwa stanowi ona filozofię praktyczną.

4. Pośrednie stanowisko pomiędzy filozofią teoretyczną a praktyczną zajmuje **estetyka** czyli filozofia piękna i sztuki, odpowiadająca trzeciej zasadniczej dążności umysłu ludzkiego.

Podział na te gałęzie powstał nie od razu. Pojedyncze umiejętności wydzielają się stopniowo w miarę postępu filozofii z całokształtu jej zadań i ich rozwiązań. Lecz bardzo wcześnie już zagadnienia należące do obrębu wymienionych umiejętności filozoficznych zostają potrącane i tak lub inaczej rozstrzygane. Przy wykładzie więc poglądów pojedynczych myślicieli będziemy rozważali:

1. Zagadnienia teoretyczne, do których należą:

a) Zagadnienia teorii poznania, czyli epistemologiczne;

b) zagadnienia metafizyczne;

2. Zagadnienia praktyczne, obejmujące:

a) Zasady filozoficzne postępowania dla jednostki, czyli filozofię cnoty (etyka właściwa) i filozofię szczęścia (hedonika \*).

b) Ideał życia zbiorowego — filozofia prawa, państwa i społeczeństwa.

c) Ocena przeszłości i zagadnienia dotyczące przeznaczenia ludzkości — filozofia dziejów.

3. Zagadnienia estetyczne — dotyczące twórczości ludzkiej (w zakresie sztuki, piękna) oraz celowości przyrody (estetyka i teleologia \*\*). X —

4. Zaznaczyliśmy już, że filozofia różni się od poszczególnych nauk tem, że spaja odpowiedzi na poszczególne zagadnienia w jednolitą całość poglądu na świat. Filozofia obejmuje całość, której części stanowią przedmioty pojedynczych umiejętności specjalnych (matematyki, przyrodoznawstwa, historii i t. d.). Nie tylko wszakże przedmiot, lecz i sam charakter filozofii wyróżnia ją zasadniczo od tych umiejętności. Różnicę tę wyjaśni nam podobieństwo, a objaśni nas zarazem o roli najbardziej charakterystycznej i zasadniczej z nauk filozoficznych — teorii poznania.

Wystawmy sobie podróżnego w nieznanym kraju. Wśród rozległej równiny dostrzega on naraz przedmiot przypominający olbrzymią budowlę. Nasuwają mu się rozmaite pytania: Kto postawił ten

---

<sup>1)</sup> Od hedone — szczęście.

<sup>2)</sup> Teleologia — nauka o celach (Teleos — cel; logos — nauka.

gmach? W jakim celu? Czy jest zamieszkany, czy to może jakiś zabytek dawnych czasów? i t. d. Nie zastanawia się wcale nad tem, czy pytania te są uzasadnione; dla czego zadaje je sobie raczej niż inne. Wydaje mu się naturalnem z temi właśnie zagadnieniami przystępować do przedmiotu, o ile uważa go za budowlę. Lecz oto, w miarę zbliżenia, przedmiot zagadkowy zaczyna zmieniać kształt swój. Teraz wydaje się raczej podobnym do naturalnego skupienia skał, niż do utworu ręki ludzkiej. W umyśle podróżnego pytania poprzednio postawione ustępują miejsce innym. Niedorzecznem byłoby teraz badać, kto wznosił ową piramidę skał lub w jakim celu. Przeciwnie, jeśli posiada umysł badawczy a ma znajomość geologii, zapytywać będzie: Jakiego rodzaju są te głazy? Skąd się wzięły wśród równiny? Jakie siły wyparły je z głębi ziemi?

Coraz bardziej przysuwa się podróżny do przedmiotu ciekawości, lecz zamiast uwydatniać się lepiej, kształty jego poczynają błędnać, rozplywać się i nagle znikają zupełnie z oczu. Pokazuje się, że cała rzecz była tylko mirażem, złudzeniem optycznem. Wszystkie pytania poprzednio postawione tracą sens i znaczenie. Lecz można postawić na ich miejscu inne: jakie warunki atmosfery i otoczenia spowodowały ukazanie się tego właśnie złudzenia optycznego w tem miejscu?

Jak podróżny wobec nieznanego zjawiska, zachowują się poszczególne umiejętności wobec przedmiotów swoich. Każda występuje z pewnemi pytaniami, szuka czegoś sobie właściwego, a każda inne stawia pytania i postępuje tak, jak gdyby poza nią nie było innych nauk. Dajmy jakiś kamień fizykowi. Zbada jego ciężar właściwy, twardość, masę, cieplik gatunkowy, przewodnictwo, tempera-



ture, potencjał elektryczny, własności magnetyczne i w końcu powie, że wie wszystko, co fizyka wie-dzieć o nim powinna. Ale oto przychodzi chemik i nie troszcząc się o to, co mówi fizyka, zaczyna badać własności i skład chemiczny, ilość i jakość pierwiastków, charakter związku. Weźmie go do rąk geolog i powie nam, jaka to skała, jakie mi-nerały wchodzi w skład jej, z jakich pokładów ziemi wydobyta, w jakiej epoce powstała. Zbliża się wreszcie archeolog i dostrzega, że kamień ma kształt nadany mu ręką ludzką, a zbadawszy go uważnie, decyduje, że jest toporem kamiennym, z okresu kamienia łupanego, wykonanym przez pierwotnych mieszkańców Europy.

Odpowiedź każdego z tych specjalistów jest poprawną ze stanowiska jego umiejętności, a ża-dna z nich nie staje w sprzeczności z inną.

Jeśli mineralog określił kamień jako chalce-don, nie przeszkadza to mu być toporem kamien-nym. Sposób stawiania pytań przez każdą z umie-jętności specjalnych jest również naturalnym, jak pytania, które nasuwały się podróżnemu w naszym przykładzie. Umiejętność stawia je naiwnie.

Filozofia przede wszystkim poddaje badaniu, o ile uzasadnione są te lub owe pytania; jakie są widoki rozwiązania postawionych zagadnień; w ja-kim stopniu zaufać mu możemy. Takie postępo-wanie nazywamy krytycznym i tem jest druga cecha wyróżniająca filozofię od nauk specjalnych, które przyjmują dogmatycznie wyniki swoje. Krytycyzm filozofii opiera się na zbadaniu wła-dz poznawczych. W jakim stopniu zasługują na zaufanie nasze? Z jakimi zastrzeżeniami należy przyjmować ich dane? Jaki stosunek ich sądów do rzeczywistości? Jaki mają udział pojedyncze władze umysłu w poznaniu?—te są pytania, na któ-

re odpowiedzieć usiłuje teorya poznania. Nie-raz już w dziejach myśli ludzkiej zdarzało się, że całe umiejętności zapadały się w nicość po takim zbadaniu, gdyż przedmiot ich okazywał się złudnym mirażem.

**5. Główne typy rozwiązań zagadnień filozoficznych.** Poglądy filozoficzne pojedynczych myślicieli, przybierają zabarwienie, zależne od tego, jakim zadaniom oddają pierwszeństwo i jak je rozwiązują. Istnieje szereg typowych odpowiedzi na główne zagadnienia filozoficzne, powtarzających się wielokrotnie w historii filozofii, które dobrze jest poznać w ogólnych zarysach u jej wstępu.

I. Jeśli dany myśliciel kładzie przeważny nacisk na teorię poznania, to systemat jego przybiera charakter epistemologiczny. Dwa są główne zagadnienia teorii poznania: 1) Jakie są źródła poznania czyli drogi, któremi do niego dochodzimy? 2) Jaka jest wartość poznania, t. j. jego pewność i zgodność z prawdą?

Co do pierwszego, możemy przyjmować, że głównym źródłem poznania prawdy są zmysły nasze (wzrok, słuch, dotyk) czyli doświadczenie przez nie wykonane; lub też za źródło takie uważać rozum a za treść—pojęcia przezeń wyrobione. Możemy wreszcie przyjąć współudział obu. Stosownie do tego możliwe są trzy typy poglądów:

1. Sensualizm <sup>1)</sup> czyli empiryzm <sup>2)</sup> przyjmujący, że narzędziem poznania są zmysły i doświadczenie zewnętrzne.

2. Racyonalizm <sup>3)</sup> uważający rozum za istotne narzędzie poznania.

---

<sup>1)</sup> Sensus — zmysły.

<sup>2)</sup> Empireia — doświadczenie (sposstrzeganie).

<sup>3)</sup> Ratio — rozum.

3. Dualizm epistemologiczny przypisujący obu czynnikom udział równomierny w poznaniu.

Niekiedy wreszcie przypuszczają, że istota świata nie odsłania się nam przez żaden z tych naturalnych organów poznania, lecz drogą objawienia wewnętrznego, w chwilach natchnienia, przez tajemniczą władzę umysłu, a w takim razie mamy

#### 4. Mistycyzm.

Jeśli kładzie się nacisk na stopień pewności poznania, możliwe są trzy typy poglądów:

1. Dogmatyzm — przyjmuje pewne założenia, jako twierdzenia bezwzględne, nie poddając ich próbie.

2. Sceptycyzm — wątpliwość w wyniki poznania, nie oparta jednak na ściślejszem badaniu jego środków.

3. Krytycyzm — ocena wartości poznania oparta na zbadaniu jego środków i narzędzi (na teorii poznania).

II. Jeśli zagadnienia metafizyczne stanowią główny punkt poglądów filozoficznych, to zasadniczą podstawą różnicy ich będzie przeciwstawność światów wewnętrznego i zewnętrznego, t. j. tego, co odkrywamy w sobie drogą spostrzegania wewnętrznego (naszej świadomości osobowej, uczuć, myśli, pragnień), z tem, co poznajemy nazewnątrz przez zmysły: naszego ciała i innych przedmiotów zewnętrznych. Zjawiska wewnętrzne czyli stany naszej świadomości nazywamy zwykle umysłowemi; mają one zupełnie odrębny charakter niż zewnętrzne, które są rozciągłe i cielesne, a które nazywamy materialnemi. Możemy więc przyjąć, że istotę świata stanowi jeden z tych dwóch typów zjawisk



z wykluczeniem przeciwnego, lub też jakiś sposób ich połączenia. Otrzymamy w ten sposób następujące poglądy:

1. **Materyalizm** przyznający istnienie tylko ciałom czyli materji; zjawiska umysłowe uważający za pozór, wytwór materji.

2. **Idealizm** przyjmuje przeciwnie umysł (oraz ideje — jego wytwór) za byt rzeczywisty; rzeczy cielesne (materję) uważa za pozór, wyobrażenie umysłu.

3. **Dualizm** <sup>1)</sup> przyjmuje istnienie dwóch odrębnych pierwiastków: cielesnego czyli materji i umysłowego czyli duszy, łączących się z sobą w człowieku i oddziaływających na siebie wzajemnie.

4. **Panteizm** <sup>2)</sup> nie przyznaje bytu rzeczywistego ani materji, ani umysłowi; każde z nich jest tylko pewnym objawem jedynej substancji, tak lub inaczej nam się przedstawiającej. Substancją tą jest Bóg: świat zewnętrzny jest ciałem Boga; Bóg jego duszą.

III. Poglądy kładące nacisk główny na zagadnienia praktyczne, mogą grupować się według jednego z następujących typów:

1. **Etyka obowiązku** opiera postępowanie ludzkie na nakazie wewnętrznym i bezwzględnie obowiązującym.

2. **Etyka szczęśliwości** (hedonizm <sup>3)</sup> lub **użyteczności** (utilitaryzm <sup>4)</sup> wyprowadza postępowanie z pobudek interesownych: dążenia do rozkoszy lub korzyści.

---

<sup>1)</sup> Od wyrazu duo — dwa.

<sup>2)</sup> Pan — wszystko; Theos — Bóg (wszechbożność), także monizm (od monos — jeden).

<sup>3)</sup> Hedone — szczęście. <sup>4)</sup> Utilitas — użyteczność.

3. Etyka uczucia lub ideału wyprowadza postępowanie z wrodzonych popędów współczucia lub dążenia do doskonałości.

IV. Przy rozważaniu zagadnień życia zbiorowego przeciwstawność nasuwa się pomiędzy jednostką a ogółem.

1. Indywidualistycznymi nazywamy poglądy podnoszące znaczenie jednostki, uważające osobnika za cel dziejów.

2. Społecznymi nazywamy te, które kładą większy nacisk na całość, na ogół, jako warunek istnienia jednostki.

Bliższe zrozumienie wymienionych tu poglądów oraz ich ocena wymaga poznania szczegółów i warunków ich powstawania. Nastąpi ona wtedy, gdy czytelnik przebiegnie dzieje myśli filozoficznej. Obecnie podane rozróżnienia wystarczą dla zorientowania się w tych dziejach.

**6. Podział historii filozofii.** Filozofia właściwa zaczyna się od chwili, gdy wyobraźnia ustępuje miejsce rozumowaniu w pojmowaniu świata. Doba ta przypada mniej więcej na początek VI stulecia przed Chr. w Grecji starożytnej, a pierwszym myślicielem, o którym głosi tradycja, że usiłował dać naukowe tłumaczenie świata, jest Tales z Miletu. Od niego też zwykle rozpoczynają dzieje filozofii. Dzieje te dzielą się naturalnie na trzy wielkie okresy, podobnie jak i dzieje powszechne: na historię filozofii starożytnej, średnio-wiecznej i nowożytnej.

Jeśli zestawimy na uboczu filozofię indyjską, która, jak wiemy, nie wywarła wpływu na rozwój filozofii powszechnej, to cały prawie okres filozofii starożytnej zapełnią dzieje filozofii greckiej. Dopiero ku końcowi tego okresu myśl rzymska, obudzona przez Greków, przyłącza się do twórczości

filozoficznej, a do skarbnicy ogólnej wpływają także wytwory myśli żydowskiej. Całą historię filozofii starożytnej dzielimy na następujące okresy:

**I. Okres kosmologiczny filozofii greckiej** (od początku VI do połowy V w. przed Chr.). Cechą jego jest przeważne zajęcie się zagadnieniami dotyczącymi istoty oraz budowy świata i pochodzenia rzeczy.

**II. Okres rozkwitu filozofii greckiej**, który rozdzielimy na dwie doby:

a) Doba antropologiczna obejmująca około pół stulecia (Sofiści i Sokrates).

b) Doba systematów filozoficznych (Demokryta, Platona, Arystotelesa) — do śmierci Arystotelesa w r. 323 przed Chr.

**III. Okres kosmopolityczny**, obejmujący czas, w którym Grecya w coraz to większym stopniu traciła niezależność polityczną. Znamieniem jego przewaga zagadnień praktycznych i rozpowszechnienie filozofii greckiej wśród innych ludów starożytnych, przeważnie zaś w Rzymie, obok częściowego oddziaływania tych ludów na dalszy rozwój filozofii. Koniec jego przypada na r. 529 po Chr., w którym szkoły filozoficzne zostały zamknięte przez edykt Justyniana, pod wpływem panującego już chrześcijaństwa. Rozróżniamy w tym okresie:

1. Dobę systematów etycznych.
2. Dobę filozofii religijnej.

**7. Ogólny pogląd na filozofię starożytną.** Cały czas, w ciągu którego odbywał się rozwój filozofii greckiej, obejmuje około 1100 lat. Z tych pierwsze tylko wieki były niezwykle płodne i oryginalne w twórczości swojej; późniejsze zajmują się przeważnie rozwojem i powtórzeniem z pewnemi odmianami poglądów dawniejszych. Najpłodniejszymi



w zakresie twórczości, są dwa stulecia: od r. 450 do 250 przed Chr.

Istnieje pewna prawidłowość w następstwie po sobie zagadnień, zajmujących myślicieli w rozmaitych okresach. Na początku, uwagę badaczy pochłaniają pytania, dotyczące istoty i budowy wszechświata oraz jego powstania. Usiłują oni wytworzyć sobie pojęcia naukowe, któreby mogły zastąpić dawne myty, dotyczące tych przedmiotów. Następnie, pod wpływem rozwijającego się życia społecznego i politycznego, występują na porządek dzienny pytania dotyczące zasad postępowania jednostkowego i zbiorowego, co zwraca badanie ku moralnej istocie człowieka. Gdy w ten sposób świat fizyczny i świat moralny zostały zbadane każdy z osobna, przychodzą umysły, które usiłują spojść w całość otrzymane wyniki, wytwarzając wielkie systemata filozoficzne, t. j. całokształty poglądów, obejmujące wszystkie zakresy, zaczynając od budowy przyrody a kończąc na życiu społecznym. Systemata te przygotowują grunt do wytworzenia pojedynczych nauk, które oddzielają się stopniowo od filozofii, zabierając każda pewną dziedzinę, jako specjalność swoją. Matematyka poświęca się badaniu wielkości; astronomia zajmuje się budową wszechświata; mechanika i fizyka starają się zgłębić poszczególne zjawiska przyrody. Cała więc dziedzina przyrodoznawstwa zostaje odjęta filozofii. Gdy zaś obok tego, razem z utratą niepodległości <sup>1)</sup>, zanika życie polityczne Grecyi, na umysłowość zaś grecką zaczynają oddzia-

---

<sup>1)</sup> W bitwie pod Cheroneją (r. 338 przed Chr.) częściowo; ostatecznie w r. 146 przed Chr., gdy cała niemal Grecya dostała się w zależność od Rzymu (zburzenie Koryntu).

ływać cywilizacye wschodnie silnie zabarwione pierwiastkiem religijnym, wytwarza się tęsknota pozaświatowa, a praktyczny kierunek filozofii przybiera charakter religijny.

### ROZDZIAŁ III.

#### Okres kosmologiczny filozofii greckiej.

1. Pierwsze próby myśli filozoficznej powstały w odległych koloniach greckich w Azji Mniejszej i we Włoszech. W każdym z miast, gdzie osiadał twórca pewnego kierunku, wytwarzała się szkoła filozoficzna, przez to, że uczniowie jego rozwijali dalej naukę mistrza. Szkoły te początkowo słabo oddziaływały na siebie. Dopiero w późniejszym okresie następuje to oddziaływanie, gdy życie filozoficzne skupia się w Atenach.

Do okresu kosmologicznego, należą następujące szkoły:

1. Jońska — na wybrzeżach Azji mniejszej.
2. Pitagorejska — we Włoszech południowych.
3. Elejska — w mieście Elei w Lukanii.
4. Atomistyczna — w Abderze w Azji Mniejszej.

Filozofowie tego okresu zajmują się głównie zagadnieniami dotyczącymi budowy wszechświata. Kwestye dotyczące możliwości i poprawności poznania jeszcze nie powstają w umyśle tych badaczy.

2. „Z tych, którzy pierwsi zajmowali się filozofią, większość przyjmowała tylko materialne przyczyny rzeczy, a Tales, założyciel tego kierunku,

wodę". To zdanie Arystotelesa, który nie zastał już żadnych pism **Talesa** zawiera prawie wszystko, co o nim wiemy. Urodził się ten filozof około r. 640 przed Chr. Istnieje tradycja, że odbywał podróże na Wschód, że znał magnes, a przyciąganie przez niego żelaza tłumaczył obecnością duszy. O ile w przyjęciu wody za istotę wszechrzeczy widzieć można wpływ mytów o Oceanie, jako ojcu wszechrzeczy, trudno to zdecydować. Zdaje się, że istotna myśl Talesa była ta: ciecz, jako pośrednia między stanem stałym a gazowym, łatwo może przemienić się w ciała stałe lub w powietrze (zamarznąć lub zamienić się w parę). Obok tego, to, co stanowi różnicę rzeczy, jest ich kształt; stan zaś ciekły najlepiej służy do nadania kształtu (odlewanie przedmiotów).

**3.** Nierównie więcej wiemy o **Anaximandrze**, który urodził się również w Milecie, około r. 611 przed Chr. Przechowało się nawet kilka ustępów z jego poematu *O naturze*. Przypisują mu wiele wiadomości z geografii i astronomii oraz urządzenie pierwszego w Grecji zegara słonecznego (znanego już dawniej w Babilonii). Za pierwiastek, z którego wszystko powstało, uważa Anaximander *arché* czyli prabyt, który jest „nieskończony, nieśmiertelny i nieznikomy”. Z niego powstają wszystkie rzeczy i do niego powracają po zniszczeniu. *Arché* nie posiada żadnych określonych własności, a raczej wszystkie są ukryte w chaotycznym pomieszaniu. Rzeczy powstają z *arché* przez wydzielenie się tych ukrytych jakości (różniczkowanie). Z początku wydziela się ciepło i zimno. Z ich mieszaniny powstaje ciecz. Z niej oddzielają się: ziemia, powietrze i kula ognista, otaczająca wszystko. Ziemia ma kształt soczewki płaskowypukłej i spoczywa w środku świata. Utrzymuje



się ona w równowadze dzięki jednakowej odległości od wszystkich części kuli ognistej. Z kuli tej powstają gwiazdy, które są zarazem i bóstwami. Ziemia powstała z wody wskutek wysychania pod wpływem ognia (słońca). Zwierzęta powstały z wilgoci; początkowo wszystkie były wodne i miały postać ryb; w miarę wysychania ziemi, przekształcały się na lądowe. Człowiek powstał z innych zwierząt drogą podobnego rozwoju.

Widzimy jak kosmogonia (historja powstania wszechświata), bardzo zbliżona do współczesnych poglądów przyrodniczych, powstaje na samym początku rozwoju myśli filozoficznej. Anaximander posuwa się dalej od Talesa w poszukiwaniu przyczyn: woda, którą Tales uważał za pierwiastek, jest u Anaximandra wynikiem rozwoju. Jego zaś arché nie posiada żadnych własności zmysłowych i pod tym względem zbliża się do pojęcia materji w wiedzy współczesnej. Różni się wszakże od niego tem, że nie jest bezwładnem, jak materja fizyków dzisiejszych. Arché posiada własność samorzutnego ruchu, a nazywa je Anaximander Bogiem. Pierwiastek umysłowy nie jest jeszcze w pojęciach ówczesnych wydzielony z cielesnego: arché nie jest ani materją, ani duchem. Taki pogląd nazywamy hylozoizmem<sup>1)</sup>. Charakteryzuje on wszystkie szkoły tego pierwszego okresu, prócz atomizmu.

4. Trzecim z kolei filozofem jońskim był **Anaximenes** (ur. ok. r. 588 przed Chr. również w Milecie). Pismo jego miało również tytuł *O naturze*. Rozwijał on dalej myśl Anaximandra, kładąc nacisk na sposób powstawania różnic jakościowych.

---

<sup>1)</sup> Hylé — materja; zoon — życie. Arché jest niejako żywą (samodzielnie ruchomą) materją.

Za pierwiastek wszechrzeczy uważał powietrze — podobnie, jak fizycy dzisiejsi, skłonni są uważać stan gazowy za pierwotny. Z niego powstaje wszystko przez zgęszczenie lub rozrzedzenie. Pierwsze powoduje oziębienie, drugie ogrzanie. Przez rozrzedzenie powstaje z powietrza ogień (słońce, gwiazdy, błyskawice); przez stopniowe zgęszczenie — wiatr, chmury, woda (deszcz), ziemia, wreszcie skały. Z tych pierwiastków powstają wszystkie rzeczy. Powietrze jest nieskończone ilościowo; światy powstają z niego i wracają do niego kolejno. Gwiazdy są siedzibą bogów.

Do tej szkoły należeli z późniejszych filozofów: Diogenes z Apollonii (V stul. przed Chr.), Hippo i Ideus z Himery.

5. Gdy szkoła jońska kładła główny nacisk na materyał, z którego powstał świat, **Pytagoras** i jego uczniowie zwrócili uwagę na pierwiastek porządku i harmonii w budowie świata, podnosząc jednocześnie ideał lepszego życia. Ideał ten nie był dla nich tylko teorią. W roku 529 przed Chr. Pytagoras założył w Krotonie, we Włoszech, związek polityczno-moralny, który miał urzeczywistnić ów ideał. Związek składał się pierwotnie z 300 osób; należały do niego i kobiety, a żona Pytagorasa, Theano, słynna z wykształcenia, była pierwszą z nich. Ścisła przyjaźń, pomoc wzajemna i wspólność mienia łączyły członków. Wszyscy ulegali ścisłym przepisom dotyczącym odzienia i pożywienia. Zamiast odzienia wełnianego zalecone było lniane; pokarm mięsny był zakazany. Dzień zaczynał mistrz od gry na lirze i śpiewania dawnych poematów, aby nastroić duszę do zadań dnia. Badanie własnych czynów stanowiło jedną z ważnych czynności członków: po-

święcały się mu godziny spaceru i poprzedzające sen, kiedy każdy musiał starannie ocenić czyny swoje. Za najwyższą cnotę uważano prawdomówność, która, jak mówił Pytagoras, równała człowieka z Bogiem. Jednym z dominujących wierzeń była wiara w nieśmiertelność duszy. Dusza człowieka po śmierci wędrować miała w ciała zwierząt i mogła znowu powrócić w postać ludzką. Stąd zaleconą była ludzkość w stosunku do zwierząt. Świat, według nauki Pytagorasa, obraca się w kółko i wszystko, co było, powróci kiedyś znowu.

Podstawą poglądów teoretycznych Pytagorasa i jego szkoły jest, że liczba stanowi istotę rzeczy. Twierdzenie to należy pojmować w sposób następujący: jeśli usuniemy w wyobraźni wszystkie własności zmysłowe ciała (barwę, twardość, ciepło i t. p.), pozostanie tylko ich rozciągłość i liczba—cechy wspólne wszystkim rzeczom. To, co jest wspólne wszystkim rzeczom, stanowi oczywiście ich istotę. Liczba, miara i proporcya wykrawują niejako z bezkształtnego chaosu pierwotnego określone przedmioty. Ograniczenie czyli ukształtowanie przestrzeni stanowi ciało. Proste ciała geometryczne (jak ośmiościan, sześćścian i t. d.), również jak liczby, uważane były za składniki lub symbole rozmaitych pierwiastków<sup>1)</sup> lub cech umysłowych. Znaczenie, które przywiązywano do liczby, stało się pobudką do licznych badań geometrycznych (teoremat Pytagorasa) i do odkrycia stosunku liczbowego tonów harmonijnych.

Najjaskrawszym wyrazem idei harmonii i porządku w przyrodzie jest wyobrażenie pytagorej-

---

<sup>1)</sup> Ogień miał składać się z czworościanów, ziemia z sześćścianów; woda z dwudziestościanów; eter (ogień) z dwunastościanów.



czyków o budowie świata. Wszystkie ciała niebieskie, nie wykluczając i słońca, obracają się według ich poglądu dokoła ognia środkowego, którego nigdy nie widzimy, gdyż zasłania go nam ciemna „przeciwność—ziemi”. Planety umieszczone są w kulach kryształowych, których odległości wzajemne odpowiadają tonom harmonijnym. Kule te wydają przeto dźwięki, tworzące „harmonią sfer”. Ucho ludzkie nie słyszy ich wskutek przyzwyczajenia, tak jak młynarz nie słyszy turkotu młyna.

Pytagoras pierwszy pojął świat jako harmonijną całość („kosmos”—wszechświat), w której panuje prawo matematyczne i niezmienne.

Głównym z pytagorejczyków późniejszych, z którego pism najwięcej wiemy o systemacie tym, jest Filolaus.

**6. Szkołę eleatów** założył **Xenofanes**, rodem z Kolofony (ur. r. 569), który przywędrował do Elei i tu uczyć zaczął. Wytykał on antropomorfizm w pojęciach o bogach. „Trakowie, powiadał, wyobrażają sobie bogów czarnych, jakimi są sami; gdyby konie i krowy umiały myśleć, stworzyłyby sobie bogów według podobieństwa swego”. Potępia poetów, którzy przypisują bogom namiętności i słabości ludzkie. Politeizmowi religii greckiej przeciwstawia monoteizm filozoficzny. Bogiem jest arché—nieskończony pierwiastek wszechświata, któremu przypisuje te same cechy, co i jończycy. Jest on samym światem i zawiera w sobie wszystkie rzeczy. Cechą jego jest jedność i całość. Świat jest wieczny.

**Parmenides** rodem z Elei, uczeń Xenofanesa (ur. r. 540) rozwija dalej jego myśl w poemacie, p. t. O naturze. Składa się on z dwóch części. W pierwszej przedstawia autor pogląd swój na isto-

tę rzeczy, tak jak ją rozum odsłania, wbrew zwodniczemu pozorowi zmysłowemu. „Nie dowierzaj zwodniczemu oku, szumnemu uchu, powiada bogini we wstępie do poematu; rozumem tylko masz rozebrać dowody prawdy”. Mamy więc tu wyraźnie zaznaczony kierunek racjonalistyczny: rozum daje poznać prawdę, zmysły ukazują tylko zwodniczy pozór. Ale człowiek z konieczności musi się obracać wśród tego pozoru zmysłowego. Dlatego też dodaje Parmenides drugą część poematu, w której przedstawia rozwój świata tak, jak się w mniemaniu ludzkim odbija—naukę o pozorze, a idzie w tej części w ślad za innymi filozofami, prostując niekiedy ich zdania.

Zasadnicze założenia pierwszej części są: Niema próżni tylko pełnia; próżnia bowiem, jako nie-byt, nie może istnieć. Niema również zmian żadnych; wszelka zmiana bowiem jest ruchem, ruch zaś złudzeniem. Istnieje tylko byt wieczny i niezmienny, który stanowi jedno z myślą. Symbolizuje go Parmenides, w ślad za Xenofanese, w postaci kuli. — Obraz świata według „mniemania” wywodzi się z przeciwstawności nocy i zimna z jednej strony, światła i ognia z drugiej. Noc jest matką, światło ojcem form. Świat składa się ze sfer ciemnych i jasnych naprzemian leżących; środkowa kula świecąca jest źródłem ruchu.

**Zenon z Elei** (ur. ok. r. 520), uczeń Parmenidesa, przedstawił szereg dowodów przeciwko podzielności i ruchowi, polemizując z atomistami; znane są te dowody pod nazwą „argumentów Zenona”. Oto są niektóre z nich: Achilles nie może dogonić żółwia, gdyż zanim Achilles przebiegnie odległość, która go dzieli od żółwia, zwierzę to posunie się cokolwiek naprzód; zanim Achilles dojdzie do drugiego stanowiska żółwia,

żółw usunie się z niego i t. d. do nieskończoności (Achilles). Strzała, która wydaje się nam w locie, jest w istocie nieruchomą; jeśli bowiem wyobrażymy sobie chwilę bardzo krótką, to strzała zajmuje w przeciągu jej jedno miejsce; tak więc cała droga strzały składa się z jej położeń w spoczynku; a z sumy spoczynków nie może powstać ruch (Strzała).

Niezależne od wymienionych szkół stanowisko zajmują trzej myśliciele tej doby:

**7. Herakleitos** (r. 535—475), rodem z Efezu, za założenie podstawowe przyjął przeciwność twierdzenia eleatów. „Wszystko płynie”, wszystkie rzeczy ulegają ustawicznej zmianie; stałość jest pozorem zwodniczym. „Walka jest ojcem wszechrzeczy”. „Jedność, rozdwajając się, harmonizuje z sobą, jak harmonia łuku i liry”. Ogień jest pierwiastkiem wszechrzeczy; z niego powstaje wszystko drogą tłumienia jego ruchliwości: powietrze, woda, ziemia. Jest to droga zstępująca; drogą wstępującą jest powrót od tych mniej ruchliwych pierwiastków ku ogniewi. Pierwszą drogą powstaje świat z ognia i starzeje się; drugą wszystko przeobraża się na nowo w ogień. W ten sposób następują światy po sobie w kółko. Jest to pogląd charakterystyczny dla starożytności a przeciwstawny dzisiejszym poglądom na ewolucję, według których odbywa się ona zawsze w jednym kierunku <sup>1)</sup>). Wszystko opiera się na przeciwstawności: niema dobrego bez złego, życia bez śmierci; harmonia składa się z wysokich i niskich tonów. Ogień jest zarazem duszą świata.

<sup>1)</sup> Znaczenie tej różnicy usiłował autor wytłumaczyć w *Zasadach przyrodoznawstwa ze stanowiska teorii poznania* (Warsz. 1903). Rozdz. o «Ewolucyi».



Złudnemu i zmiennemu zjawisku przeciwstawia Herakleitos stałe prawo przemiany, jedyną rzecz trwałą, którą poznajemy rozumem (zmysły dają tylko pozór), a którego nie mogą zmienić ani ludzie ani bogowie. Jakkolwiek przeciwstawny eleatom w swoich poglądach na istotę rzeczy, jest Herakleitos na równi z nimi racjonalistą: prawdę odślania rozum, zmysły ludzą.

**8. Empedokles** (495 — 435) z Agrygentu zajmuje stanowisko pośrednie między szkołą eleatów a Herakleitosem <sup>1)</sup>. Razem z pierwszymi przyjmuje niezmienność bytu: nic nie może powstać ani zniknąć. Ale byt ten nie jest jedyny. Istnieją cztery pierwiastki, z których połączenia powstają wszystkie rzeczy: ogień, powietrze, woda i ziemia. Połączenie to wyobrażał Empedokles jako wnikanie wypływu jednego z pierwiastków w pory drugiego. Wszelkie powstanie jest więc połączeniem (mieszaniem), zniknięcie — rozdzieleniem, powrotem do pierwiastków. Pogląd ten, również jak i podział na pierwiastki, utrzymał się przez długie wieki, a jeszcze poprzednik Lavoisier'a w chemii, Stahl, tłumaczył redukcję metali z rudy (tlenków) połączeniem ziemi z ogniem (flogistonem). Pogląd ten jest istotnie już mechanicznym: wszelka zmiana tłumaczy się jako zmiana miejsca pierwiastków (zbliżenie lub oddalenie). Siły wszakże, których wpływ powoduje owo połączenie i rozdzielenie, nie są całkowicie fizycznej natury. Nazywa je Empedokles miłością i nienawiścią (przyciąganie i odpychanie). Pod wpływem miłości pierwiastki łączą się w kulę (sfajros); lecz po tem zbliżeniu zaczyna działać nienawiść (odpychanie —

---

<sup>1)</sup> Z poematu jego «O przyrodzie» doszło do nas około 450 wierszy.

siła różniczkująca); ze sfajros wydzielają się wtedy: ziemia, woda, powietrze, eter i gwiazdy (ogień).

W poglądzie tym mamy nowy postęp w kierunku współczesnego przyrodoznawstwa: siły oddzielone są od pierwiastków, które w ten sposób przybierają coraz bardziej materialny charakter. Jeszcze godniejszem uwagi jest zbliżenie się Empedoklesa do przyrodoznawstwa współczesnego w poglądach na powstawanie i celowość organizmów. Z początku pojawiły się na ziemi rośliny; dążenie korzenia w głąb ziemi, a łodygi ku górze, tłumaczy Empedokles przewagą ziemnych (ciężkich) cząstek w pierwszej, ciepła (lekkiego ognia) w drugiej. Co do zwierząt, to części ich pojawiały się (wyrastały z ziemi) niezależnie od siebie. Oczy, głowy, ręce, nogi powstawały oddzielnie, lecz pod wpływem miłości łączyły się z sobą, tworząc rozmaite kombinacje. Większość z nich nie mogła istnieć; zostawały przy życiu tylko te, które tworzyły połączenia celowe, t. j. zdolne podtrzymać istnienie własne i wydać potomność. Celowość organizmów zostaje więc tu, podobnie jak w najnowszych czasach przez Darwina, wyprowadzona z zasady przeżywania utworów przystosowanych do otoczenia, zniszczenia zaś nieprzystosowanych.

**9. Anaxagoras** z Klazomeny (r. 500—428), był pierwszym nauczycielem filozofii w Atenach, gdzie uczył za czasów Peryklesa. Pismo jego „O naturze” rozpowszechnione było za czasów Sokratesa. Oskarżony o pogardę dla religii, wygnany zosłał z Aten i umarł w Lampsaku.

Anaxagoras sądził, że nieskończonej różnorodności rzeczy nie można wytłumaczyć inaczej, jak przyjmując nieskończoność pierwiastków (*chremata* czyli *homeomerye*). Są one wieczne: nie powstają i nie znikają. Przez ich połączenie

powstaje wszystko. Pierwiastki są same przez się bierne. Wprawia je w ruch osobny pierwiastek czynny, *n u s* (rozum), który nietylko ma zdolność samorzutnego ruchu (jak ogień Herakleitosa), lecz także władzę nadawania utworzonemu światowi harmonii i proporcji. Pierwotnie wszystkie pierwiastki pomieszane były z sobą, tworząc chaos; tylko *n u s* zostawał oddzielony. *Nus* zbliża się do tego chaosu i wywołuje w nim ruch wirowy, który spowodował, że podobne zbliżało się do podobnego. Najcięższe pierwiastki zebrały się w środku i utworzyły walec ziemski; lżejsze—otaczając go wodę (ocean); jeszcze lżejsze—powietrze i eter (ognisty). Gwiazdy są częściami ziemi, rozpalonemi przez zetknięcie z eterem. Ruch utrzymujący pierwiastki w związku trwa wciąż w postaci obrotu nieba. Słońce jest masą ognistą.

**10. Atomiści.** Widzieliśmy, jak szkoły dotychczasowe borykały się z dwoma sprzecznościami zasadniczymi, które nasuwały się przy pierwszej próbie ujęcia w jedność myśli filozoficznej, różnitości i zmienności świata. Doświadczenie zmysłowe wykazuje *z m i e n n o ś ć* ustawiczną wszystkiego; rozum przeciwnie, domaga się *s t a ło ś c i*, jako podstawy pojmowania. Doświadczenie zaznaja nam z nieskończoną *r o z m a i t o ś c i ą* przedmiotów; rozum żąda *j e d n o ś c i* bytu. Szkoła jońska usiłowała rozwiązać te sprzeczności przyjmując jeden byt, z którego stopniowo wydzielaly się *r o z m a i t e* jakości (ciepło i zimno, światło, i ciemność i t. d.) wytwarzając różnitość i zmienność. Pitagorejczycy tłumaczyli jedno i drugie *r ó ż n i c a m i* ilościowemi—kształtu i stosunku. Eleaci, niezadowoleni żadną próbą pojednawczą, przyszli do zaprzeczenia zmienności i różnitości jako złudzeń zmysłowych, uznając tylko byt je-



dyny i trwały. Empedokles rozwiązuje sprzeczność przez przyjęcie pierwiastków, których połączenie i rozłączenie tworzy i rozmaistość i zmienność. Nie zmieniają się więc tu jakości (jak u jończyków), lecz nowe jakości są wynikiem rozmaitych połączeń. Zaniechał jednak Empedokles pitagorejski pierwiastek liczby i miary. Wskutek tego Anaxagoras widział się zmuszonym pomnożyć ilość pierwiastków do nieskończoności dla wytłumaczenia nieskończonej rozmaitości rzeczy. Wszelako jedna idea została już utrwalona: idea trwałości i nieznikomości pierwiastków, oraz tłumaczenia zmiany, przez ich połączenie lub rozdzielenie—idea podstawowa współczesnej chemii. Szło teraz o czysto mechaniczne wytłumaczenie zmian, ideę, która legła w osnowie fizyki nowożytnej. Te myśli wprowadzili do wiedzy atomiści, stosując do pomysłów swoich poprzedników zasadę pitagorejską: tłumaczenia różnic jakościowych przez ilościowe.

Twórcą atomistyki był **Leukippos**, z którego nauki mało co wiemy, gdyż to, co wiemy o atomistyce starożytnej, dotyczy przeważnie wyrobionego już pod wpływem idei sofistów systemu materialistycznego **Demokryta** (ob. niżej). To tylko pewne, że, wbrew eleatom, przyjmował on istnienie próżni (kwestya która wiele sporów wywołała w średnich wiekach). Próżnia czyli niebyt oddziela od siebie byty i umożliwia ich ruch. Bytami tymi są atomy, które nie różnią się jakościowo, lecz tylko cechami ilościowymi, t. j. kształtem, wielkością i ruchem. W jaki sposób z ich ruchu, podlegającego jedynie konieczności mechanicznej, powstają światy i jak

tłumaczą się różnice jakościowe z cech czysto ilościowych, poznamy to w systemacie Demokryta.

**II. Zdobycze naukowe okresu kosmologicznego.**  
Jeśli zestawimy wyniki analizy, której poddała świat zewnętrzny myśl grecka w tym okresie, zauważymy, iż wyrobione w nim zostały podstawowe pojęcia i zasady przyrodoznawstwa. Na nich to budować mogła późniejsza wiedza. Zasadę stałego porządku we wszechświecie, ideę prawa i jego wyraz matematyczny, wyrobili pytagorejczycy; oni też stworzyli pojęcie kosmosu, jako całości harmonijnej. Ideę pierwiastków, niezmiennych wśród przemian, wytworzył Empedokles. Od pierwszej chwili już, jako twierdzenie zasadnicze, powstała myśl trwałości, niezniszczalności materii. Jej bezwładność stała się wynikiem oddzielenia od niej sił czynnych, przez Empedoklesa i Anaxagorasa. Wreszcie, przez wytworzenie pojęcia próżni i rozdrobienie materii na atomy, uzyskał Leukippos pole dla ich ruchów i łatwość połączenia i rozdzielenia, trudnych do zrozumienia przy ciągłości materii. Atomy mogły już działać na siebie czysto mechanicznie przez ruch (uderzenie i ciśnienie); cechy jakościowe zostały z nich zupełnie wykluczone: atomy różniły się tylko cechami ilościowymi i z nich się wyprawdzają jakości. Wreszcie idea ewolucji, już przez Anaximandra zastosowana, zarówno do światów jak i do istot żyjących, znajduje poparcie w zasadzie Empedoklesa, tłumaczącej celowość przez przeżywanie istot przystosowanych do warunków otoczenia i potrzeb organizmu.

## ROZDZIAŁ IV.

### Doba antropologiczna.

I. Pierwsze dwa stulecia twórczości naukowej w Grecyi były niesłychanie płodne dla wiedzy przyrodniczej; bardzo mało wszakże zajmowały się rzeczami dotyczącemi życia umysłowego człowieka. Dopiero około połowy piątego stulecia, wytwarza się szereg warunków, które zwracają myśl od przyrody zewnętrznej ku życiu ludzkiemu. Wojny perskie i świetne zwycięstwa Ateńczyków nad najeźdźcami, podniosły znaczenie Aten, w których zaczyna się skupiać teraz życie umysłowe Grecyi. Zwycięstwa i skupienie handlu w tem mieście, wytwarza szybko klasę zamożnych obywateli, których ambicya popycha do przodowania w życiu politycznym, a instytucye republikańskie i demokratyczne otwierają pole ku temu. Wymowa i sztuka przekonywania stają się narzędziami ku uzyskaniu wpływu na masy a zatem i władzy przez ich wybór. Nie sama już bezinteresowna miłość prawdy, sprowadza teraz uczniów do filozofów; szukają u nich nauki w tych sztukach, za pomocą których mogą uzyskać wysokie stanowiska, zaszczyty i bogactwo. Gotowi więc są płacić hojną dłońią za tak użyteczną naukę. Warunki te sprzyjają powstaniu w Atenach odrębnej klasy płatnych nauczycieli—**sofistów**<sup>1)</sup>. Bezinteresowne badanie kwestyj dalekich od życia usuwa się teraz na drugi plan. Zależni od uczniów swoich, należących

---

<sup>1)</sup> Dawniejsi filozofowie uczyli zawsze bezpłatnie; podobnie i Plato później. Piętnuje on sofistów za ich chciwość.



do klasy zamożnej, sofisci w nauce swojej przejmują się jej dążeniami i interesami; starają się w niej dogodzić upodobaniom tej klasy. Dążenia zaś jej są nawskroś i n d y w i d u a l i s t y c z n e. Ludzie, którzy w materyalnych zasobach znaleźli środki dogadzania swoim zachciankom i kaprysom, czują się skrepowanymi wszystkiem tem, co ich wiąże z ogółem społeczeństwa, zwłaszcza zaś z tłumem ubogich i niewykształconych obywateli. Nauczyli się od filozofów pogardzać ich religią; teraz pragnęliby zerwać wszelkie więzy moralne, stojące na przeszkodzie bezwzględnemu nagromadzeniu bogactw i użyciu; wyzuć się z wszelkich obowiązków względem ogółu. Lecz ten ogół posiada głosy wyborcze. Należy więc go oszczędzać i potrzeba umieć maskować swoje dążności, wykręcać się, robić czarne białym a białe czarnym. Tak się wytwarza owa sztuka dowodzenia dwóch przeciwnych sobie twierdzeń, która do dziś dnia nazywa się sofistyką. Retoryka—sztuka pięknego mówienia, i d y a l e k t y k a—sztuka dowodzenia i przekonywania, stają się głównymi przedmiotami zajęcia. To też wyrabiają sofisci język i logikę. Ale i myśl filozoficzna nie zostaje zaniedbana przez poważniejszych wśród nich.

**2. Protagoras** (r. 481—411) był najwybitniejszym z nich. Rodem z Abdery przybył do Aten, gdzie uczył około r. 440, biorąc po 100 min (około 10,000 fr.) od ucznia. W r. 411 skazany został na wygnanie, jako ateusz, a księgę jego spalono na rynku. Księga ta zaczynała się od słów: „O bogach nic nie umiem powiedzieć; ani że są, ani że nie są”. Głównem założeniem Protagorasa jest: „człowiek jest miarą rzeczy”. Twierdzenie to miało znaczenie podwójne: teoretyczne i praktyczne. W pierwszym względzie znaczyło, że praw-

dą jest to, co nam się taką wydaje. Wrażenia zmieniają się nieustannie w ciągłym przepływie zjawisk, a w każdej chwili prawdziwym jest to, co poznają zmysły nasze. Również dla każdego jest prawdą, co mu się jako prawda przedstawia.

W ten sposób podniósł Protagoras pierwiastek podmiotowy w poznaniu. Lecz stosuje się to także i do zasad postępowania: dobrem jest dla każdego, co mu w danej chwili dobrem się wydaje; czyli niema ogólnego probierza powszechnie obowiązującego. W ten sposób zrywała się teoretycznie ta łączność, która istnieje między ludźmi wskutek jednakowego pojmowania i jednakowych dążeń. Jednostka odrywała się od jednostki, społeczeństwo rozbijało się na atomy.

**Gorgias** (przybył do Aten około r. 427), posuwając dalej twierdzenie to, uczył, że nic wogóle niema; a gdyby coś było, to nie można byłoby tego poznać; gdybyśmy zaś poznali, nie moglibyśmy innym udzielić.

Głównym przedmiotem sofistów były zagadnienia praktyczne, a w tym zakresie podnoszą oni przede wszystkim przeciwstawność między naturalnem przeznaczeniem człowieka, a jego położeniem w społeczeństwie. Bardzo niewielu było takich, którzy ową przeciwstawność wytykali w celach uszlachetniających, tak jak później oświata francuska XVIII wieku <sup>1)</sup>. Tak **Lykofron** powstawał w imię naturalnej równości przeciwko przywilejom dawnych rodów; **Alkidamas** przeciwko niewolnictwu. Przeważna większość użytkowała pojęcie stanu naturalnego w kierunku antyspołecznym. Jaskrawym

---

<sup>1)</sup> Ob. rozdział XIV.

przykładem pod tym względem jest nauka **Kalliklesa** którą wykłada Plato <sup>1)</sup> w następujących słowach: „Zwyczaj i przyroda nie są zwykle w zgodzie z sobą; gdyż według prawa natury złem jest to, co sprawia cierpienie, np. znoszenie niesprawiedliwości; gdy przeciwnie, według prawa zwyczajowego potępienia godnem jest czynić komuś źle. Znoszenie niesprawiedliwości nie jest przeznaczeniem człowieka, lecz niewolnika, który lepiejby uczynił, gdyby nie żył...” „Przyczyną tej różnicy jest, że prawodawcami są ludzie słabi, tworzący ogół. Wydają oni prawa oraz udzielają pochwały i nagany mając na względzie własny interes. Zastraszają ludzi potężniejszych oraz tych, którzyby mogli mieć przewagę nad nimi, aby jej nie zdobyli. Powiadają więc, że nieuczciwość jest hańbą i niesprawiedliwością, mając tu na myśli chęć posiadania więcej niż inni; znając bowiem niższość swoją, są zbyt zadowoleni z równości. W ten sposób chęć posiadania więcej od innych, według zwyczaju, uważana jest za hańbę i niesprawiedliwość, gdy przeciwnie, według prawa natury, sprawiedliwym jest, aby lepszy posiadał więcej od gorszego; silniejszy więcej od słabszego...” „Tworzymy sztuczne prawa i kształtujemy najsilniejszych wśród nas, zaczynając od wieku młodocianego, osławiając ich, jak młode lwięta, i czarując dźwiękiem mowy, wpajając im, że powinni się zadawałniać równością, która jest zaszczytną i sprawiedliwą. Gdyby wszakże znalazł się człowiek dosyć silny, otrząsnąłby się z tych ograniczeń i przełamał je; zdeptałby nasze przepisy i czary, oraz wszystkie prawa grzeszące przeciwko naturze; niewolnik powstałby i zo-

---

<sup>1)</sup> W dialogu *Gorgiasz*.



stał panem nad nami, a światło przyrodzonej sprawiedliwości zabłysłoby naówczas”<sup>1)</sup>.

3. Łatwo dostrzedz, że subiektywizm i anarchizm myśli sprowadzony przez sofistów zagrażał zupełną zaturacją dotychczasowych zdobyczy teoretycznych i spaczeniem przyszłych badań w kierunkach praktycznych. Z zamętu tego wyprowadza myśl filozoficzną **Sokrates** (r. 469—399), wskazując ludzkości nowe tory. Syn rzeźbiarza Sofroniska i Fenarety, akuszerki, Sokrates nie idzie do złotej młodzieży, aby za bogate wynagrodzenie wysnuwać miłe dla niej sofizmaty. Zwraca się do ubogich rzemieślników; poucza na rynku każdego, kto chce go słuchać, a nie tyle poucza, ile zmusza do myślenia, pomaga każdemu wydobywać prawdę z głębi umysłu swego, poznać siebie samego. Metoda sokratyczna polega na zadawaniu szeregu pytań, które doprowadzają ucznia do odkrycia pożądaných prawd; ironia jej polega na tem, że chcąc niby pouczyć się od współbiedniaka, doprowadza go do przyznania swej niewiedzy.

Sofiści twierdzili, że człowiek jest miarą rzeczy. Sokrates przyjmuje to założenie; tylko zamiast indywidualnego człowieka, bierze zbiorowe pojęcie ogółu. Prawdą nie jest to, co się jednostce wydaje być prawdziwem, lecz to, na co się wszyscy zgadzają. Nie to, co zawarte jest w poszczególnem wrażeniu, lecz co tkwi w pojęciu ogólnem. Stąd określenia pojęć, którem posługiwali się sofisci w dyalektyce swojej,

---

<sup>1)</sup> Ci z czytelników, którzy czytali coś o Fr. Nitzschem, łatwo dostrzegą, skąd czerpał aforyzmy swoje ten współczesny sofista, pozbawiony wszakże oryginalności sofistów greckich. (Ob. Dekadentyzm współczesny, Warsz. 1904, przez autora tej książki)

używa Sokrates jako narzędzia do odkrycia prawdy. Przez określenie spodziewa się dotrzeć do istoty pojęcia, t. j. do prawdy ogólnej. Droga, która prowadzi do pojęć ogólnych i do określenia ich, jest *i n d u k c y a*: za punkt wyjścia służy Sokratesowi zawsze jakiś wypadek szczegółowy, od którego stopniowo wznosi się do pojęcia ogólnego.

Sokrates małą wagę przywiązywał do zagadnień dotyczących budowy świata: do astronomii, matematyki i fizyki. Głównym przedmiotem jego była nauka o *c n o c i e*. Myślą zasadniczą — *t o ż s a m o ś ć c n o t y z w i e d z ą*. Każdy naturalnie kieruje wolę swoją ku dobremu; jeśli więc nie zawsze dobrze postępuje, to dlatego, że nie każdy wie, na czym polega dobro. Dostyc więc poznać, co jest dobrem, aby być cnotliwym. Innemi słowy *c n o t y m o ż n a s i ę n a u c z y ć*. Zamiast kaprysu lub pociągu zmysłowego, który służył za przewodnika postępowania sofistom, Sokrates opiera etykę na rozumie. Dobrem dla Sokratesa jest przede wszystkim to, co użyteczne dla ludzi; lecz nie dla samej tylko jednostki postępującej. Twierdził on, że lepiej znosić niesprawiedliwość, niż ją popełniać; że celem życia jest czynić dobrze i doskonalić się <sup>1)</sup>. Taki stosunek wiąże uczniów z nauczycielem: polega on na wzajemnem doskonaleniu się, a związek ten nazywał Sokrates miłością (*e r o s*). Zadaniem filozofii było dla niego wyrobienie świadomych pojęć o dobrem. Czując, że rozum nie zawsze wystarcza w sądzie etycznym, idzie niekiedy Sokrates za głosem uczucia, które nazywa swoim *d e m o n e m*.

W siedemdziesiątym roku życia Sokrates został oskarżony o brak uszanowania dla bogów

<sup>1)</sup> Później Kant sformułuje to w przykazanie: «za cel postępowania obierz cudze szczęście i własną doskonałość».

uznanych, tworzenie nowych (miano tu na myśli jego „demoną”) oraz psucie młodzieży i skazany na śmierć. Odrzucił Sokrates przygotowaną dla niego przez jednego z zamożnych uczniów, Krytona, sposobność do ucieczki, twierdząc, że lepiej jest poddać się złym prawom przez obywateli stworzonym, niż się z pod nich wyłamywać. Z wzniosłym spokojem mędrca i nauczyciela cnoty wypił czaszę cykuty wśród biesiady z uczniami.

Nauka Sokratesa jest nawskroś przeciwna indywidualizmowi sofistów i przeciw niemu skierowana. Podnosi ona znaczenie ogółu w porównaniu z jednostką, zarówno w wiedzy teoretycznej jak i w praktycznej. Strumykom zachceń osobistych przeciwstawia Sokrates skałę niezachwianą powszechnego pojęcia dobra, dla wszystkich jednakowego, do którego dochodzi się rozumem, jak później, w wieku XVIII, Kant przeciwstawi swoje prawo moralne indywidualizmowi oświaty ówczesnej. Poszanowanie dla ogółu posuwał Sokrates tak daleko, że nie chciał wyłamywać się z pod widocznie niesprawiedliwej decyzji swoich współobywateli i wolał ponieść śmierć. Konserwatystą wszakże nie był: o dążnościach jego reformatorskich świadczy dostatecznie prześladowanie i śmierć. Konserwatyści nigdy nie piją czaszy cykuty, ani giną na stosach. Zaszczyt ten przypada jedynie tym, którzy chcą poprawiać społeczeństwo <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Z życiem i nauką Sokratesa można się bliżej zapoznać z następujących dzieł: Gliszczyński Sokrates (War. 1858). Xenofont Pamiętnik o Sokratesie (przekład Konopczyńskiego, Warsz. 1896); Plato. Obrona Sokratesa (Warszawa 1885, przekł. A. Maszewskiego); Plato Kryton (Dzieła Platona w przekładzie Feliksa Kozłowskiego, Warsz. 1845).—W czytaniu tych dzieł nie napotka czytelnik na żadne trudności.



**4. Uczniowie Sokratesa.** Pojęcie dobrego zostało niewyjaśnionem co do treści swojej w nauce Sokratesa. Ustanowił on tylko, że jest ono dla wszystkich jednakowe, jako pojęcie rozumu i że wszyscy naturalnie kierują ku niemu wolę. Ta niejasność stała się punktem wyjścia dla dwóch przeciwnych sobie szkół etycznych, z których każda inną treść wkładała w pojęcie dobra.

**Aristipp** z Cyreny (uważany przez niektórych za ucznia Sokratesa, przez Arystotelesa zaliczany do sofistów, co wydaje się bliższem prawdy, (tem bardziej, że brał pieniądze za naukę), stał się założycielem szkoły zwanej **cyrenajską**. Uczył on, że dobrem jest rozkosz. Cnota jest zdolnością użycia rozkoszy. Filozofia uczy ich używać zarówno w stosunku do wyboru, jako też i konieczności panowania nad sobą, aby nie zostać niewolnikiem. Klasyfikacya rozkoszy prowadzi cyrenaików do spostrzeżeń w zakresie psychologii uczuć. Ruchom łagodnym odpowiada według ich nauki rozkosz; wzruszenia gwałtowne sprawiają przykrość; stan obojętny przypada na spoczynek. Przekładał więc Aristipp rozkosze umysłowe nad zmysłowe, jako trwalsze i mniej gwałtowne; lecz o wyborze nie stanowiła ich wartość wewnętrzna, tylko przyjemność doświadczającego.

Nauka ta oczywiście mogła odpowiadać usposobieniom tych, którzy posiadali środki użycia rozkoszy; była filozofią klas zamożnych. Była ona antyspołeczną, dążąc do wyzwolenia jednostki z pod praw społeczeństwa, aby utorować drogę do użycia. Cyrenaików istotnie cechuje obojętność dla życia państwowego. **Theodor** nazywał świat ojczyzną swoją a patriotyzm uważał za niedorzecz-

ność niegodną mędrca. Jak i dziś, ta etyka roskoszy (hedonizm) prowadzi rychło do pesymizmu. Hegezjas uczy, że rokosz nie da się osiągnąć, gdyż ani wiedza, ani bogactwo nie ratują nas od cierpień; najwyższy cel—brak cierpień osiągamy w śmierci <sup>1)</sup>.

Przeciwnie stanowisko zajmują **cynicy** (nazwa pogardliwa, którą im dali przeciwnicy). Założycielem szkoły był **Antistenes** (ur. ok. r. 440). Według nauki jego dobrem jest cnota. Jest ona przytem dobrem jedynem, jedyną drogą do szczęścia. Gardzili więc cynicy wszystkim, co stanowiło zwodnicze dobra dla ogółu: bogactwem, sławą, rokoszą zmysłową. Mędrzec, który ceni tylko cnotę, niezależny jest od warunków zewnętrznych, w sobie samym znajdując zadowolenie. Powinien ograniczyć swoje potrzeby, aby być niezależnym. Jaskrawym przykładem tej nauki jest **Diogenes z Synopy**, znany ze swego życia w becze i z pogardy, z jaką odrzucił ofiary Alexandra Macedońskiego: mędrzec okazał się tu potężniejszym i niezależniejszym od mocarza.

Filozofia cyników odpowiadała oczywiście najlepiej potrzebom tych, którzy zmuszeni byli wyrzekać się rokoszy. Była to filozofia klas ubogich. Razem z dobrami kultury, niedostępnymi dla nich, a więc bezużytecznymi, odrzuca przymus praw i obyczaju; jest więc nauką rewolucyjną, gdy, przeciwnie, hedonizm jest czynnikiem rozkładowym.

Oba te odłamy występują przeciwko istniejącemu społeczeństwu; cyrenaicy burzą je z góry domagając się wyzwolenia klas zamożnych od obo-

---

<sup>1)</sup> Wśród sofistów współczesnych kierunek pesymistyczny reprezentuje Renan.

wiązków względem ogółu, oderwania jednostki od społeczeństwa, nie dostrzegając, że bez niego istnieć nie może i że przywileje swoje zawdzięcza jego pracy; cynicy burzą je zdołu w imię praw klas upośledzonych. Kwestya indywidualizmu i uspołecznienia została przeniesiona teraz z gruntu etycznego (sofiści i Sokrates) na grunt społeczny. Krytyka kultury ówczesnej i jej wytworu, społeczeństwa, z obu stron dowodzi, że nie zadawalnia nikogo. Plato usiłuje ocalić kulturę heleńską z tej kryzys, dając ideał nowego uspołecznienia.

## ROZDZIAŁ V.

### Doba wielkich systematów.

1. W tym samym czasie, gdy odbywają się w Atenach gorące walki o zasady uspołecznienia, filizofia teoretyczna uzyskuje nowe podstawy, na których buduje przy pomocy zdobyczy okresów poprzednich rozległe i wszechstronne systemata filozoficzne. Myśl rzucona przez Protagorasa, o podmiotowym charakterze poznania, rozwija się w związki teorii poznania, które umożliwiają wytworzenie trzech konsekwentnych systematów: materialistycznego, idealistycznego i dualistycznie-ewolucyjnego.

2. Twórcą **materializmu** był **Demokryt** z Abdeiry (ur. ok. r 460) mąż ogromnej nauki i autor licznych dzieł, które zaginęły, prócz niewielu urywków. W systemacie swoim rozwinął on myśl zasadniczą a t o m i z m u Leukipposa, uzupełniając ją pierwiastkiem podmiotowości, zapożyczonym od Pro-



tagorasa. Widzieliśmy że pytagorejczycy dali podstawę dla redukcji jakości różnorodnych do różnic ilościowych; zostawało wszakże wytłumaczyć w jaki sposób dzieje się, że różnice ilościowe wytwarzają rozmaite jakości. Demokryt wytłumaczył to zapomocą teorii wrażenia, a w ten sposób mógł konsekwentnie przeprowadzić zasadę atomistyczną<sup>1)</sup>.

Nic nie istnieje według Demokryta prócz atomów i próżni. Atomy różnią się kształtem, ciężkością, gęstością i twardością (własności pierwotne, ilościowe). Atomy nie mają żadnych stanów wewnętrznych; są więc bezwładną, martwą materią. W tym punkcie wychodzi Demokryt stanowczo poza hylozoizm. Nie

---

<sup>1)</sup> Zadanie to jaśniej się przedstawi czytelnikowi, gdy je ujmijemy w terminach wiedzy dzisiejszej. Jakim sposobem dwie jakości odmienne, np. czerwona i niebieska barwa, powstają z różnic ilościowych: długości fal świetlnych i częstości drgań im odpowiadających? Wiedza dzisiejsza odpowiada: jest to właściwością oka, czyli wogóle podmiotu poznającego, który na powolniejsze drgania reaguje wrażeniem czerwonym, na szybsze niebieskim. Podobnie dzieje się z wrażeniami rozmaitych zmysłów: drgania jeszcze powolniejsze niż czerwone ujmujemy jako ciepło; fale powietrza jako dźwięk. Aby fizyka dzisiejsza z jej przeobrażeniami energii stała się możliwą potrzebną była nauka o «specyficznych energiach» założona przez Jana Muellera. Fizyolog ten wykazał, że na jakikolwiek bądź rodzaj podrażnienia (ciśnienie, działanie chemiczne, fale eteru, elektryczność) nerw wzrokowy zawsze reaguje wrażeniem świetlnym, słuchowy—dźwiękiem; językowy—smakiem i t. d. W ten sposób różnice jakości sprowadzały się do podmiotu, otwierając wolne pole do hipotez mechanicznych w fizyce. Krok ten uczynił był już Demokryt przy pomocy swojej teorii wrażenia (energii specyficznej i podmiotowości wrażeń) i na niej oparł mechaniczny pogląd na świat, który odnowił Gassendi w XVII w., wprowadzając ideę atomów do wiedzy nowożytnej.

działają one na siebie inaczej jak tylko według zasad mechanicznych: przez uderzenie i ciśnienie. Wszelkie wogóle stawanie się w przyrodzie ulega niezmiennej konieczności mechanicznej (a n a n k e).

Atomy z natury swojej obdarzone są ruchem. Spadając w rozmaitych kierunkach, uderzają o siebie i wytwarzają wir, który wzrasta stopniowo, wciągając w swój zakres inne atomy i wiry mniejsze, a w ten sposób dochodzi do rozmiarów świata. Atomy podobne zbierają się razem: najcięższe w środku, najlżejsze u obwodu. Całość wskutek obrotu posiada postać kuli. Ziemia ma kształt płaskiego krążka; gwiazdy podobne są do ziemi, lecz są mniejsze. Słońce i księżyc powstały z osobnych wirów, które wciągnięte zostały w systemat ziemski i rozpalone. Najruchliwsze są atomy ognia; mają one kształt okrągły. Ich ruch wytwarza także czynności umysłowe; są więc także atomami duszy

Ujęcie rzeczy przez umysł zależy od wypływających z nich „obrazków” czyli subtelných cząsteczek, wprawiających w ruch atomy ogniowe organizmu, działając tylko na te organa, których ruch właściwy odpowiada ruchowi tych cząsteczek; światło więc działa tylko na oko; dźwięk na ucho. Wrażenia w ten sposób wywołane stanowią „mniemanie”; własności ciał jak barwa, smak, ciepło <sup>1)</sup>, są p o d m i o t o w e , t. j. powstają w nas. Rzeczywistą wiedzę daje myśl, która jest również ruchem atomów ogniowych, ale delikatniejszym i wywołanym przez najsubtelniejsze obrazki, odzwierciedla-

---

<sup>1)</sup> T. j. jakości, to co później Locke nazwie własnościami drugorzędniemi.

jące rzeczywiste ruchy atomów. Tak więc rozum poznaje ów obraz świata atomistyczny, niezgodny z „mniemaniem”, t. j. złudzeniem zmysłowem. Uczucia i pragnienia są również ruchem atomów. Dogodzenie namiętnościom, które wywołują grubsze ruchy atomów, jest roskoszą zwodniczą. Prawdziwą i trwałą jest rokosz wiedzy. Szczęście polega na spokoju umysłu. Szczęśliwszym jest ten, kto znosi niesprawiedliwość, niż kto ją czyni.

Demokryt, jak widzimy z tego szkicu, jest materialistą w poglądach metafizycznych; racjonalistą w teorii poznania, sokratykiem w etyce.

3. Demokryt, chociaż wciągnął w zakres badań swoich wyniki idejowe okresu antropologicznego, budował głównie na podwalinach odziedziczonych po okresie kosmologicznym a teoria wszechświata stanowi główną część jego systematu. **Plato** (rodem z Aten, 429 — 347), uczeń Sokratesa, stoi przeciwnie całkowicie na gruncie przez swego mistrza przygotowanym. Dwa główne punkta jego systematu, teoria idej i teoria społeczeństwa, są: pierwsza rozwinięciem nauki Sokratesa o pojęciach ogólnych, druga rozwiązaniem przeciwności indywidualizmu i uspołecznienia występującej w szkołach cyrenajskiej i cynicznej. Cała więc filozofia Platona nawskroś przesiąknięta jest dążnością uspołeczniającą i na tem polega ogromna doniosłość jej w dziejach myśli i cześć, która otacza jego imię we wszystkich dobach prócz rozkładowych.

Talent pisarski i prześliczna proza podnoszą wartość jego dzieł, mających prawie zawsze formę dialogów, t. j. gawędy kilku współbiesiadników. Porządek tych dzieł (według p. **W. Lutosławskiego**, który rozwinął i zastosował metodę



stylometryczną Campbella) jest następujący: 1-szy okres: Dyalogi sokraticzne, Protagoras, Meno, Eutydem, Gorgias; 2-gi okres: (obejmujący rozwój teorii idei) Kratyl, Biesiada, Fedon; 3-ci okres: Rzeczpospolita, Fedros, Teetet, Parmenides; 4-ty okres: Sofista, Polityk, Fileb, Tymusz, Kritias, Prawa.

W dyalogach sokraticznych stara się Plato wprowadzić metodą Sokratesa pojęcia etyczne (Eutyfron — pobożność; Laches — odwaga); Apologia i Kriton poświęcone są pamięci Sokratesa. Protagoras, Meno, Eutydem i Gorgias skierowane są przeciw sofistom. Wykazuje w nich Plato ich pozorną wiedzę; żąda, aby nauki udzielano bezpłatnie; wytyka sofizmata i daje prawidła logiczne.

Ogniskową myślą systematu Platona jest **teoria idei**, która rozwinięta jest w pismach drugiego okresu. Opiera się ona na dosyć wyrobionej teorii poznania <sup>1)</sup>. Poznanie według Platona ma dwojakie źródło: wrażenie i wyobrażenie (zmysłowe) oraz myślenie rozumowe. Pierwsze dotyczą tego, co jest zmienne, przemijające; dają więc wiedzę niejasną i niepewną. Poznanie rozumowe odsłania nam to, co trwałe i niezienne. Pierwsze daje mniemanie; drugie wiedzę.

Owem trwałem, co odsłania nam rozum, są ideje czyli pojęcia ogólne. Ideą jest pojęcie rodzajowe w przeciwności do różnorodnych konkretnych przedmiotów czyli osobników: idea człowieka w ogóle w przeciwności do Piotra lub Jana; stołu w ogólności w przeciwności do tego

---

<sup>1)</sup> Rozwiniętej przeważnie w Teetecie.

lub owego, okrągłego, trójkąowego lub czworobocznego; idea piękna w przeciwstawności do piękności poszczególnych przedmiotów; barwy w przeciwności do pojedynczych kolorów. Owe poszczególne przedmioty poznajemy zmysłami; ideje są wytworem rozumu. Według poglądów psychologii dzisiejszej ideje czyli pojęcia ogólne są wynikiem abstrakcyi, czyli oderwania przez myśl poszczególnych cech i wytwarzają się z wyobrażeń zmysłowych. Dla Platona wszakże ideje miały istnienie niezależne od rzeczy. Według naszych poglądów pojęcia ogólne są skróconemi, a więc niedoskonałemi obrazami rzeczywistości; dla Platona przeciwnie rzeczy były niedoskonałem odbiciem owych wiecznych pierwowzorów, odbiciem spaczonym przez zmysły.

W jakiż sposób pojęcia powstają w umyśle naszym? Nie mogły one, według Platona, powstać z wyobrażeń zmysłowych, które są tylko niedoskonałym ich odzwierciedleniem. Tłumaczył więc że są one wspomnieniem duszy, z owych czasów, gdy, wolna od więzów ciała, żyła w świecie idej i oglądała je bezpośrednio. Istnieją bowiem dla niego dwa światy: jeden świat idej, doskonałych pierwowzorów wszechrzeczy; drugi świat zmysłowy — mętny i niedokładny cień jego. Myśl tę wyjaśnia Plato za pomocą obrazu człowieka przykutego w jaskini i odwróconego tyłem do jej wejścia. Widzi on na przeciwległej ścianie skalnej niewyraźne cienie przedmiotów przesuwających się u wejścia do jaskini, lecz samych przedmiotów widzieć nie może. Takie jest położenie duszy zamkniętej w więzieniu zmysłowym.

Lecz ideje te, czyli raczej wspomnienia ich, które wywołuje dusza, niezbędne są dla poznania rzeczy: gdybyśmy nie mieli idei równości, nie mo-

glibyśmy porównać z sobą rzeczy; bez idei piękna nie moglibyśmy odczuwać piękna poszczególnych przedmiotów. Tak więc po za ową na wpół mytyczną hipotezę wspomnień duszy kryje się ważna prawda epistemologiczna: niezbędnosc pewnych pierwiastków apriorycznych dla poznania; idea którą rozwinął wszechstronnie Kant. Poznanie więc dla Platona jest przypomnieniem; wydobywa je dusza z siebie.

Najwyższą z idei jest idea dobra; jest ona sama sobie celem i podporządkowuje wszystkie inne. Nazywa ją Plato Rozumem wszechświatowym czyli bóstwem. Doskonałości świata stoi na przeszkodzie materya, którą nazywa Plato niebytem. W Tymeuszu przedstawia on w sposób na wpół-mytyczny budowniczego świata (d e m i u r g a) kształtującego ową materję według wzoru idei, podobnie jak czyni rzemieślnik z niekształtną masą. Nie zatrzymujemy się nad **fizyką** platońską wyłożoną w tym dyalogu a wzorowaną głównie na nauce Pytagorasa.

W **etyce** występuje Plato zarówno przeciw cyrenaikom, jak i przeciw cynikom. Przeciwno pierwszym podnosi względność rokoszy, która raz może się przedstawiać jako taka, innym razem jako przykreść. Przeciwno cynikom podnosi znów związek pomiędzy rokoszą a cnotą: posiadanie prawdy i dobra sprawia trwałą rokosz. Ponieważ świat zmysłowy pełen jest niedoskonałości i złego, zadaniem więc etycznym jest wzniesienie się nad nim przez dążenie do idei dobrego (T e e t e t); najwyższem zadaniem jest wyzwolenie duszy ze wszystkiego, co jest cielesne: namiętności, wrażeń zmysłowych, żądź; powrót jej do siebie samej, do spokoju poznawania. (F e d o n—w tym samym dyalogu dowody nieśmiertelności duszy).



Dusza według Platona składa się z trzech części: rozumnej (poznającej, pokrewnej z idejami), z woli i z żądz. Tym trzem częściom odpowiadają trzy cnoty kardynalne: mądrość, mężstwo i roztropność (panowanie nad sobą). Obok nich istnieje czwarta, regulująca—sprawiedliwość.

**Teorya społeczeństwa platońska** jest wynikiem zastosowania jego etyki. Zadaniem państwa jest wychowanie ludzi, aby uczynić ich szczęśliwymi przez cnotę. Państwo powinno w tym celu składać się z trzech stanów odpowiadających trzem cnotom: żywicieli, czyli przemysłowców i kupców, rządzących się roztropnością; wojowników i urzędników, których cnotą odwaga; i rządzących—mędrców. Pierwszy z tych stanów ma za pobudkę postępowania interes; dwa wyższe pełnią obowiązki bezinteresownie; nie mają one prywatnej własności ani rodziny oddzielnej, lecz wszystko wspólne. Małżeństwa dobierane są w celu wydawania zdrowej i uzdolnionej potomności. Wychowanie państwowe dla wszystkich; zdolniejsze dzieci wybierają się i kształcą specjalnie na członków dwóch wyższych stanów. Wygnaniem jest z państwa wszystko, co osłabia hart ducha i demoralizuje; tylko sztuka etyczna dopuszcza się. Doskonałość państwa mierzy się sprawiedliwością w podziale władzy i obowiązków.

W swoim ideale państwa wprowadził Plato zasadę wspólności w jaknajszerszym zakresie, lecz nie oparł jej na idei równości, którą wyrobiła dopiero filozofia polityczna nowożytna. Zakres wolności jednostki nie jest w niem również dosyć szeroki: osobnik tonie w całości. Plato usiłował wprowadzić ten ideał w życie w Sycylii przy pomocy władcy w Syrakuzach, w tym celu odbywał

kilka podróży do Sycylii, z których jedna naraziła go na poważne niebezpieczeństwa <sup>1)</sup>.

Z powyższego szkicu łatwo dostrzeże czytelnik jak wiele pierwiastków platonizmu (zwłaszcza z zakresu etyki) weszło do nauki kościoła chrześcijańskiego, której nie należy mieszać z nauką pierwotną Chrystusa. Jeśli Demokryt dał systemat pojęć dla badań przyrodniczych, Plato stworzył filofię świata ludzkiego, filozofię ideału. To też gdy nauka Platona stała się podstawą filozofii chrześcijańskiej, odrodzenie umiejętności przyrodniczych rozpoczęło się od odnowienia poglądów Demokryta. Arystoteles chciał połączyć oba w jedność, zbliżyć ideje do rzeczywistości, ale nierozumiejąc metodycznej roli każdego szeregu pojęć, narzucił wiedzy przyrodniczej wartościowe pojęcia ludzkie, a w ten sposób popchnął ją na fałszywe tory <sup>2)</sup>.

**4. Arystoteles** (r. 384—323) urodził się w Stagirze (stąd często zwany stagirytą), jako syn nadwornego lekarza. Mając lat 17 przystąpił do Akademii i uczęszczał do śmierci Platona. Był nauczycielem Aleksandra Macedońskiego. W r. 335 założył szkołę, zwaną *Lycium*, którą kierował aż do śmierci. To co znamy z pism jego stanowią kursa po części tylko opracowane w podręczniki.

Arystoteles zaczyna od krytyki platońskiej nauki o idejach. Powiada on, że Plato tylko po-

---

<sup>1)</sup> Plato założył w Atenach szkołę zwaną *Akademią*, która trwała długi czas po jego śmierci.

<sup>2)</sup> Dla bliższego poznania filozofii Platona służyć mogą: Lutosławski: *Plato jako twórca idealizmu* (Warsz. 1898); tegoż *Pierwsze trzy tetralogie Platona* (Kraków 1896—gruntowniejsze). Windelband *Plato* (przekł. S. Boufała War. 1903). *Dyalogi w przekładach F. Kozłowskiego i innych.*

dwoił świat rzeczywisty, tworząc świat idei; uwiecznił tylko rzeczy zmysłowe. Ideje nie objaśniają rzeczywistości, a oba światy stanowią jedno. Za zadanie filozofii stawia Arystoteles wyjaśnienie stosunku pojęć ogólnych do rzeczy szczegółowych. Oddaje się więc badaniom logicznym; ponieważ zaś chce objaśnić szczegóły z ogółu, więc wypracowuje głównie teorię wnioskowania. *(Krytyka)*

Rzeczywistość nie tkwi dla Arystotelesa ani w pojęciu ogólnem, ani we wrażeniu. Jest nią rzecz pojedyncza, trwająca pomimo zmian. Każda rzecz składa się z materji i formy, które wszakże nigdy nie są rozdzielone: bryła marmuru, bezkształtna w porównaniu z posągami, który z niej wykują, ma pewną postać, jako bryła. Gdy uważamy jakąś rzecz (bryłę) jako możliwość czegoś (posągu), jest ona materją; pod wpływem formy staje się aktualnością czyli rzeczywistością (posągiem). Drzewo budowlane jest np. materją w stosunku do domu (aktualności), który powstaje pod wpływem formy (planu architektury). Lecz owe kłoc drewniane są już aktualnością w stosunku do pni (materji), z których zostały wyciosane. Tak więc każda rzecz, będąc aktualnością pewnej formy, jest możliwością (materją) innej wyższej; rzeczy wyższe są formami niższych. W ten sposób wszystkie rzeczy połączone są z sobą i deą r o z w o j u (ewolucji). Najniższym stopniem w tym szeregu rozwojowym jest materja; najwyższym — czysta forma, czyli Bóg. Pierwsza, jako czysta możliwość, nie istnieje sama. Druga, jako najwyższa rzeczywistość, stanowi byt doskonały. Przejście od możliwości do rzeczywistości nazywa Arystoteles r u c h e m, obejmując w tem pojęciu wszelką zmianę; odbywa się ono pod wpływem formy, która pojęta jest jako celowo działająca przyczyna,

BIBLIOTEKA KRESOWA

im. ś. p. Karola Ogińskiego  
<http://rcin.org.pl>



na wzór rozumnego postępowania człowieka. Forma więc nie jest prostym kształtem, jak dziś pojmujemy, lecz działa jako siła rozumna, wprawiająca w ruch i wiedząca ku pewnemu celowi (entelechia). Wyższa forma zmienia niższą, związaną z materią (np. nasienie wyrasta w drzewo). Materia, jako nieokreślona, stanowi przeszkodę w urzeczywistnieniu form i jest źródłem niedoskonałości świata. Najwyższa forma, t. j. Bóg, porusza wszystkie inne, sama będąc nieruchoma.

Świat zbudowany jest według zasady celowości, ograniczony przestrzeniowo i w ciągłym ruchu. Ruchy doskonałe czyli kołowe stanowią właściwość nieba utworzonego z eteru; ruchy ziemskie są prostoliniowe, niedoskonałe. Ziemia jest kulista; planety umieszczone w sferach. Pierwiastki ziemskie według ciężkości zajmują rozmaite położenie: ziemia w środku, ogień na obwodzie, woda i powietrze między nimi. Stopniowanie istot żywych zależy od rodzajów duszy, która jest formą (entelechią) ciała: roślinnej, zwierzęcej i rozumnej (właściwej człowiekowi). Celowość organizmów tłumaczy się tem, że je tworzy dusza (forma).

Etyka Arystotelesa opiera się istotnie na różnieniu cnót etycznych i dianoetycznych. Cnoty dianoetyczne tkwią w rozumie, etyczne w woli; pierwszy wytyka drogę postępowaniu etycznemu, druga stosuje jego przepisy. Etyczne cnoty polegają więc na władzy woli nad namiętnościami. Zasadą postępowania etycznego jest wybór właściwego środka między krańcowymi namiętnościami, a każda z cnót jest takim środkiem (np. oszczędność, środek między rozrzutnością a skąpstwem; odwaga—między zuchwalstwem a trwożliwością i t. d.).

Doskonałość osiąga człowiek tylko w życiu

społecznem, którego naturalną formą jest rodzina, najwyższą — państwo. Celem państwa jest doskonała cnota obywateli. Forma państwa musi odpowiadać jego materji (narodowi i warunkom historycznym). Dobrą jest, gdy służy wytkniętemu wyżej celowi; złą — gdy się z nim rozmija. Trzy są dobre formy: monarchia, arystokracja i demokracja; trzy odpowiednie im złe: despotya, oligarchia, demagogia.

Estetyka Arystotelesa opiera się na pojęciu, że sztuka jest naśladowaniem. Sztuki różnią się bądź przedmiotem, bądź środkami naśladowania. Celem sztuki jest uwolnienie od namiętności przez właściwe ich przedstawienie. Dlatego przedmiotem sztuki nie powinna być rzeczywistość, lecz możliwość (ideał) <sup>1)</sup>.

## ROZDZIAŁ VI.

### Okres kosmopolityczny.

1. Okres kosmologiczny był objawem przełomu w dawnem patryarchalnym społeczeństwie greckim, rozbitem na oddzielne państewka i kolonie; przełomu spowodowanego rozwojem ducha badawczego pod wpływem stosunków z obcemi narodami. Doba antropologiczna odpowiadała rozwojowi form demokratycznych i poczucia panhellenizmu; doba systematów — skupieniu życia wszechgreckiego dokoła Aten. Wkrótce potem, wskutek zaborów Aleksandra Macedońskiego, a następnie przez wcielenie Grecji do państwa rzymskiego, cywilizacja grecka staje się zdobyczą całego świata ucywili-

<sup>1)</sup> Do czytania: Siebeck, Arystoteles, przekład A. Kraśnowolskiego, Warsz. 1903.

zowanego. Jednocześnie utrata niepodległości powoduje zanik życia narodowego; pod wpływem wszechświatowego państwa rzymskiego następuje kosmopolityczne zbliżenie ludów. Pomimo usiłowań Sokratesa i Platona indywidualizm staje się panującym prądem w społeczeństwie. Jednostka, coraz bardziej odrywana od naturalnego związku z ogółem, szuka oparcia dla siebie w filozofii praktycznej; szuka doktryny, która by uczyniła ją wolną, szczęśliwą i silną, niezależnie od całokształtu społeczeństwa.

Z tych źródeł wypływają dwa systemata: **stoicyzm** i **epikureizm**. Oba rozmaitemi drogami dążą do wytworzenia ideału mędrca, t. j. człowieka niezależnego od zewnętrznego otoczenia, silnego w samym sobie. Pierwszy nawiązuje wątek filozofii cynicznej, drugi—cyrenajskiej.

**2. Założycielem stoicyzmu był Zeno z Kition** (czynny około r. 310 przed Chr.); utworzył on szkołę w mieście Stoa, które nadało imię tej nauce.

Ideałem mędrca dla stoików jest niezależność od biegu wypadków. Osiąga się ona przez uniezależnienie woli od uczuć (*apatya*) wskutek odmowy zgody na nie, która stanowi sąd wartościowy, kierujący wolę. Mędrzec odczuwa popęd, lecz nie daje mu urosć do wzruszenia, przez to, że odmawia wartości dobra lub złego jego przedmiotowi. Jedyne dobre jest cnota. Jest nią rozumna ocena i określenie przez nią woli. Zasadą jest posłuszeństwo przyrodzie (zewnętrznej i ludzkiej).

Tendencja indywidualistyczna stoicyzmu zostaje złagodzona przez poddanie się pod prawa wszechświata oraz ogółu rozumnych istot. Popęd towarzyski w człowieku uznają stoicy za naturalny; urzeczywistnienie jego widzą po części w kółku



przyjaciół, po części w ludzkości. Życie narodowe jest dla nich momentem przemijającym. Dążenie ich więc kosmopolityczne.

Metafizyka stoicyzmu jest panteistyczna, utworzona z tradycji dawnych szkół. Ogień jest pramateryą i duszą świata; inne pierwiastki powstają z ognia i do niego wracają; owo znikanie świata przez zamianę na ogień nazywają katastrofą. Powstawanie i znikanie światów odbywa się peryodycznie według przeznaczenia, które jest zarazem opatrnością. Dusza jest to oddech przenikający ciało; jest ona niezapisaną tablicą, na której wyciskają się wrażenia (sensualizm). Z wrażeń powstają pojęcia, poczęści świadomie, poczęści wskutek naturalnego mechanizmu wyobrażeń.

3. Założycielem epikureizmu był Epikur (341—270). W r. 306 założył on szkołę w Ogrodzie, gdzie nauczał wśród grona przyjaciół. Zadaniem filozofa według Epikura jest osiągnięcie szczęścia osobistego. Cnota i wiedza są środkami ku temu. Roskosz nie tkwi w samym tylko zadowoleniu, lecz w spokoju, który osiąga się przez zadowolenie potrzeb. Szczęście jest owym zdrowiem, owym spokojem, wynikającym z braku pożądań (ataraxia). O tem, co jest roskoszą, decyduje uczucie; lecz rozum ocenia rozmaite roskosze, biorąc pod uwagę także ich następstwa, co jest możliwem jedynie przy udziale roztropności. Ideał mędrca, chociaż z innego stanowiska wysnuty, zbliża się do stoickiego: mędrzec jest wolny, jak bogowie; wznosząc się w poglądzie swoim ponad bieg świata i wypadki zewnętrzne, znajduje szczęście w sobie samym. Epikur nie uznaje społeczeństwa za wytwór naturalny; stosunki między ludźmi zależą od ich samowoli i rozważnego uwzględnienia następstwa, a służyć mają tylko jako środek szczęścia oso-

bistego. Odradza więc małżeństwa i udziału w życiu publicznem. Pod względem etyczno-społecznym jest to więc system wyrafinowanego egoizmu, oraz indywidualizmu i atomizmu społecznego.

Aby uczynić człowieka wolnym i dać mu spokój umysłu należy go przedewszystkiem wyzwolić z zabobonu i błędnych poglądów na przyrodę. W tym celu przyjmuje Epikur atomizm Demokryta, harmonizujący zresztą z jego atomistycznym poglądem na społeczeństwo, jako podstawę metafizyczną systematu swego. Jedyne zboczenie, sprzeczne z zasadami podstawowemi wiedzy, jest to, że chcąc wytłumaczyć uderzenie się pierwotne atomów dla utworzenia wiru, przyjmuje, iż uchylają się bez przyczyny z drogi swojej. Przypuszczenie to Kant nazwał „bezczelnem”. Zresztą Epikur wyraźnie mówi, iż obojętnem jest jakie przyjmujemy tłumaczenie byle tylko zwalczało ono strach bogów i zmorę przyszłego życia (obawę piekła).

Nauka Epikura miała zwolenników w Rzymie; piękny wykład jej dał **Lukrecyusz Carus** (95—52) w poemacie O naturze rzeczy, całkowicie przechowanym do naszych czasów.

4. **Epikureizm i stoicyzm**, jako zasady życiowe, odpowiadają dwom odmiennym temperamentem i usposobieniom umysłowym. Ludzie samolubni, wesołego i lekkiego usposobienia, skłonni do uciech, są naturalnymi epikurejczykami. Są oni miłymi towarzyszami w chwilach powodzenia, lecz uciekają od tych, których dotknie nieszczęście i nie są żywiołem, na którym oprzeć można wspólne trudy; z natury swojej są raczej antyspołeczni, chociaż skłonni do chwilowych związków towarzyskich. Usposobienie poważne i surowe, z silnym poczuciem obowiązku, z poważnym poglądem na życie odpowiada temperamentowi stoickiemu. Nie-

zachwiany przez ciosy przeznaczenia, mężnie nadstawiający pierś niepowodzeniom, wierny i wytrwały w zobowiązaniach nie jest wszakże stoik ową sympatyczną naturą, gotową współczuć z cierpieniem i radością. Jest on ludzki dla wszystkich; lecz doktryna każe mu z suchem okiem patrzeć na cierpienia, wznosić się po nad nie, gdyż mędrzec musi być nieczułym („apatya”).

Stoicyzm jest więc etyką bohaterów, etyką ludzi wyjątkowych, wzniosłą lecz zimną. Nie mógł on stać się religią społeczną starożytności, gdyż odrzucił to, co stanowi główne spoidło między ludźmi: miłość i współczucie. Przytem za cel postawił uniezależnienie jednostki; był więc w zasadzie indywidualistyczny. Ale przez podniesienie obowiązku moralnego, przez uznanie równości ludzi, wreszcie przez swoją metafizykę panteistyczną wywierał także wpływ uspołeczniający. Dzięki temu stał się podporą społeczeństwa starożytnego i utrzymywał przez dwa wieki rozluźniony gmach jego. Pod wpływem stoicyzmu obejście się z niewolnikami stało się łagodniejsze, wydano prawa na ich korzyść, odbywały się liczne wyzwolenia. Wszakże nie mógł stać się religią mas, był raczej etyką natur wyjątkowych. Etyka jego wzniosła, bo bezinteresowna, lecz zbyt zimna i sztywna.

Stoicyzm więcej odpowiadał usposobieniu narodu rzymskiego, niż greckiego. Tu też znalazł najwięcej zwolenników i popularyzatorów. Do najwybitniejszych należą **Seneca** (4 — 65<sup>1)</sup>, **Epiktet** (90—118 po Chr.) i **Marek Aureliusz** (120—180), cesarz rzymski.

---

<sup>1)</sup> Skazany na śmierć przez Nerona, otworzył sobie żyły i spłynął krwią.



**5. Kierunki schyłkowe.** Spór czterech szkół (platońskiej Akademii, Lyceum Arystotelesa, epikurejczyków i stoików) obudził ponownie zainteresowanie do zagadnień o wartości i możliwości poznania, które wiążą się z ideałem mędrca, t. j. przybierają formę pytania: jak mędrzec winien się zapatrywać na zagadnienia teoretyczne?

**Pyrrhon z Ellis** (około 365 — 275) rozwiązuje je w duchu **sceptycznym**. Ani zmysły, ani rozum nie odsłaniają nam prawdy; nie może więc jej odsłonić ich połączenie. Mędrzec więc wstrzymuje się od sądu. Powściągliwość ta daje mu spokój, gdyż rzeczy, których nie możemy poznać, są nam obojętne.

Ze sceptyzmu tego rozwija się **probabilizm**, którego głównymi przedstawicielami są **Arkezilaos** († r. 251) i **Karneades** († roku 129); obaj uczyli w Akademii.

Wstrzymanie się od sądu, niemożliwym jest, uczy probabilizm, wobec konieczności czynu. Ponieważ zaś pewność nie da się osiągnąć, więc człowiek powinien zadowolnić się **prawdopodobieństwem**.

Od czasów Marka Aureliusza utrzymywało państwo na uniwersytecie ateńskim katedry czterech głównych szkół filozoficznych wyżej wymienionych. Wskutek zetknięcia się tych doktryn wytworzyła się dążność do ich zbliżenia z sobą. Kierunek ten nazywa się **synkretyzmem** czyli **eklektyzmem**. Uczy on, że wszystkie doktryny zawierają pod odmiennymi postaciami te same prawdy. Założycielem synkretyzmu był **Filon z Laryssy** (żył w I-m stul. przed Chr.); później reprezentował go **Antioch z Askalonu**, którego słuchał **Cycero** (106—43), popularyzator tej filozofii w Rzymie. Była to forma, w której filozofia grecka rozpowszechniła się

w Rzymie i w całym świecie starożytnym; przy-  
swajano z niej to, co trafiało do przekonania ogó-  
łu i miało znaczenie praktyczne.

Potrzeba wytworzenia filozofii, która by zastą-  
piła dla wykształconego ogółu religię starożytną,  
zupełnie już zdyskredytowaną, wytwarza systematą  
**filozofii religijnej**. Ogniskiem kierunków tych staje  
się Aleksandrya.

Towarzystwo pytagorejskie utraciło charakter  
szkoły filozoficznej około IV stulecia. W ostatniem  
stuleciu przed Chr. pierwiastki religijne zawarte  
w jego nauce obudziły się pod wpływem ogólnego  
prądu mistycznego do nowego życia i wytworzyły  
systemat znany pod nazwą **neopytagoreizmu**. Naj-  
wybitniejszym przedstawicielem jego jest **Apollo-  
nusz z Tyany**. Zasadnicze rysy tej filozofii sta-  
nowią dualizm ducha i materji. Łączy ona mo-  
noteistyczne pojęcie o bogu z kultem bogów i de-  
monów. Cześć boga, jako czystego ducha, nie spo-  
czywa na ofiarach, lecz ujawnia się w mądrości  
i cnocie. Duch, uwięziony w ciele za karę, wy-  
zwala się przez tłumienie namiętności; przyjmuje  
się nieśmiertelność i wędrówka dusz.

Szkoła **żydowsko-aleksandryjska** powstała przez  
spojenie pierwiastków religii żydowskiej z nauką  
platońską. Przedstawicielem jej jest **Filon z Ale-  
ksandryi** (I wiek przed Chr.). Jaskrawiej niż gdzie-  
indziej występuje tu nauka o pozaświatowym Bogu.  
Ponieważ nie może on bezpośrednio zetknąć się  
z materją, dzieje się więc to przy pośrednictwie  
sił (odpowiadających zarazem idejom Platona  
i aniołom religii żydowskiej). Całość tych sił sta-  
nowi **Logos** — rodzaj pośredniego boga, tworzą-  
cego świat i rządzącego nim. Etyka polega na

dażeniu do zbliżenia się ku Bogu przez stłumienie namiętności. Najwyższym szczęściem jest ekstazyjne zlanie się z Bogiem. Szkoła ta dostarczyła wiele pierwiastków późniejszej teologii chrześcijańskiej.

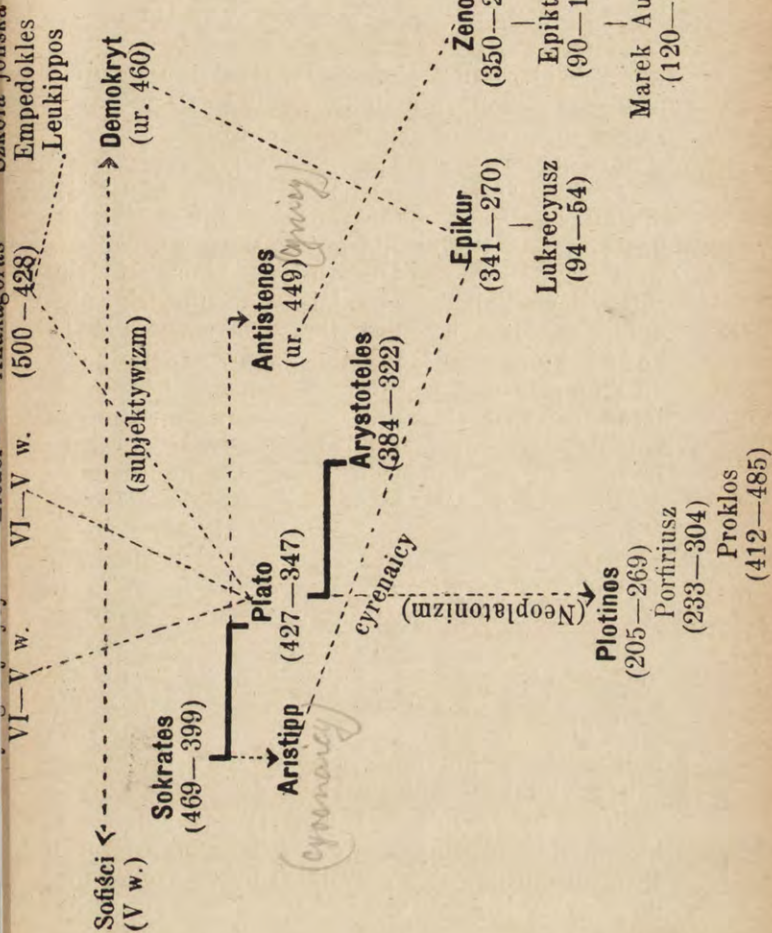
**Neoplatonizm** rozwijał się równocześnie z filozofią chrześcijańską i przedstawiał religię helleńską klas wykształconych. Założycielem jego był **Plotinos** (204 — 269 po Chr.). Zasadniczą jego myślą jest *emancya* czyli wpływ wszechrzeczy z Boga. Jak z lampy wypływa światło, ale tem słabsze jest im dalej od źródła, a w końcu gubi się w cieniu, tak wszystko wypływa z Boga: jest on niejako naczyniem niewyczerpanem, z którego wytryskują byty, tem doskonalsze, im bliższe swego źródła: z początku duchy wyższe, później niższe (dusze) a w końcu materya. **Jamblichos** (umarł r. 330) wytwarza na podstawie tych wyobrażeń teologią politeistyczną; do zwolenników jego należą cesarz **Julian** zwany Odstępcą i **Hypatya**, zamęczona przez chrześcijan. Trzecią fazę rozwoju neoplatonizmu przedstawia **Proklos** (410 — 485); reprezentuje ona powrót do Platona i Arystotelesa oraz próbę ujęcia w całość systematyczną filozofii starożytnej.

**6. Przegląd całości historii filozofii starożytnej.** Wzajemny związek i wpływ szkół i nauk filozoficznych starożytności można przedstawić za pomocą następującego zarysu <sup>1)</sup>:

---

<sup>1)</sup> Po części według Robertsona *Elementos of General Philosophy* (str. 30) rozszerzony i uzupełniony. Linie kropkowane wykazują wpływy, kłanry—zależność bezpośrednią.





## ROZDZIAŁ VII.

### Filozofia średniowieczna.

1. Widzieliśmy, że filozofia starożytna, pomimo wysiłków Sokratesa i Platona, nie mogła przewyciężyć indywidualizmu. W tym samym czasie, gdy stoicy daremnie próbowali spoić rozsypujący się świat starożytny przy pomocy etyki bohaterskiej, opierającej się na godności osobistej jednostki, zadanie to, tak trudne dla świata starożytnego, rozwiązał sposobem bardzo prostym skromny i cichy założyciel religii, przemawiający do ubogich i nieuczonych. Rozwiązaniem tem była nauka miłości, którą głosił **Chrystus**, w przeciwstawności do dumnego wyrzeczenia się wszelkich uczuć, zalecanego przez stoików. Miłość jest niewątpliwie najsilniejszym węzłem, jaki może spoić ludzi w społeczeństwo; a społeczeństwo oparte na tej podstawie musiało zdążać do równości i wspólności, miłość bowiem nie znosi wynoszenia się jednych nad drugimi, ani zamykania się w wyłączności posiadania wobec bliźnich. Do tych cech dołączyła się jeszcze nowa, zaledwie znana światu starożytnemu, chociaż przygotowana przez kosmopolityczny charakter cesarstwa rzymskiego: miłość nie zamykała się w obrębie plemienia lub narodu; bliźnimi nie byli tylko współplemienni, lecz wszyscy ludzie. Idea społeczeństwa wyrastała w ten sposób w olbrzymie pojęcie ludzkości.

Taka była wzniosła nauka etyczna Chrystusa, której tło religijne stanowiła idea miłosiernego Boga na niebie, ojca wszystkich ludzi. Wobec niego wszyscy byli równi, nie bacząc na stan, mają-

tek lub narodowość, a przez niego wszyscy braćmi; jako bracia więc miłować się winni i wszystko mieć w spólności.

2. Gdy jednak nauka ta, szerząc się najsamprzód wśród ludności ubogiej i niewolników, a pogardzana przez wykształcone społeczeństwo starożytne, jako „zabobon tłumu”, zaczęła znajdować zwolenników wśród klas bardziej wykształconych, ci, usiłując ją szerzyć i bronić przed zarzutami pisarzy pogańskich, musieli ją przystosować do ich pojęć, a w ten sposób spoić z pierwiastkami cywilizacji starożytnej. Nie było to łatwym zadaniem, gdyż pierwiastki te były nawskroś indywidualistyczne, nauka zaś Chrystusa nawskroś społeczna. Im bardziej jednak nauka ta stawała się religią wykształconych, tem bardziej wchłaniała w siebie pierwiastki cywilizacji starożytnej, wchodząc z nią w kompromis. Wytwarzała się więc stopniowo strona obrządkowa, zapożyczająca przepych swój z obrządków religij starożytnych; robiły się ustępstwa z zasad etycznych dla przystosowania się do warunków istniejących; wrogie względem państwa (jako podtrzymującego i uświęcającego niewolnictwo i inne formy nierówności) stanowisko ustępuje miejsce pojednawczemu; nadewszystko zaś nowi zwolennicy usiłują dać uczone uzasadnienie chrześcijaństwa, wyrobić je w systemat teologiczny, występujący w ryzsztunku filozoficznym, aby mogło stawiać czoło systematom i naukom filozofii starożytnej.

Należało w tym celu od niej się zapożyczać; czerpano więc z tych doktryn, które charakterem swoim najwięcej się do chrześcijaństwa zbliżały. Takim był, jak wiemy, platonizm, zwiastun idei uspołecznienia w świecie starożytnym, a przez to już poprzednik chrześcijaństwa. To też widzimy, że



w tym samym czasie, gdy odnowiona filozofia platońska (neoplatonizm) wyradza się w mistykę religijną, wchłaniając żywioły religij wschodnich, chrześcijaństwo zapożycza myśli z filozofii platońskiej a przekształca je tak, aby utworzyć filozofię chrześcijańską. Ta pierwsza doba filozofii średniowiecznej, w ciągu której wyrabiają się dogmata kościelne, trwa od II do V stulecia i nazywa się okresem patrystyki (od „pater” — ojciec kościoła). Ciągnie się więc równolegle z rozwojem neo-platonizmu, końcowej fazy filozofii starożytnej, przy wzajemnem oddziaływaniu jednej na drugi.

Gdy w r. 529, wskutek nietolerancyi świeżo-uformowanej teologii chrześcijańskiej, zamknięte zostały szkoły filozoficzne, a filozofowie wygnani na wschód daleki, zdmuchnięte zostały ostatnie światła tlące się w ogniskach myśli niezależnej. Następują wieki ciemnoty. Pierwszy brzask myśli filozoficznej po kilkowiekowym mroku rzucają szkoły arabskie i żydowskie. W jedenastym wieku, pod wpływem szkół założonych przez Karola Wielkiego (około r. 800), zaczyna rozwijać się filozofia scholastyczna, która za zadanie swoje stawiała również być na usługach religii, t. j. wyklądać jej dogmata przy pomocy uczonego aparatu filozofii starożytnej. Lecz tu daje się dostrzedz nowe oddalenie się od pierwotnego chrześcijaństwa: platonizm, który był z nim pokrewny, stopniowo ustępuje miejsce nauce Arystotelesa.—Od połowy w. XIV zaczyna się świt myśli nowożytnej, otwierając dobę przejściową do filozofii nowożytnej, której właściwy początek przypada na koniec XVI stulecia.

Możemy więc przedstawić związek wzajemny i przebieg trzech wielkich podziałów filozofii w następującym zarysie:

lata przed Chr. po Chr.

I. Fil. 600 500 400 300 200 100 0 100 200 300 400 500 600 700 800 900 1000 1100 1200 1300

staroż.

Fil. przed-  
sokratycz. fil. grec.

Neoplatonizm

Epikurejcz.  
Stoicy.

529 (zamknięcie szkół)

II. Filoz.  
średniow.

Patrystyka

Wiek  
ciemnoty

Filoz.

arabska i żydowska

Scho-

71

1400 1500 1600 1700 1800.

.....  
lastyka

III. Filoz.  
nowoż.

.....  
Filozofia nowożytna

Jeśli weźmiemy pod uwagę, że twórczość filozofii greckiej dokonała swego wielkiego dzieła w ciągu płodnych czterech stuleci, oraz że filozofia nowożytna, rozwijająca się pod hasłami niezależności myśli, uczyniła postępy tak wielkie w ciągu trzech zaledwie stuleci, zauważymy, że pozostaje okres, obejmujący 1600 lat, w którym myśl ludzka tak mało dokonała na tem polu, że powrót do pojęć starożytnych już musiał być uważany za olbrzymi postęp. Jeśli z tych odtrącimy wieki przejściowe: końcową dobę filozofii starożytnej oraz brzask nowożytnej, pozostaje jeszcze przeszło 1000 lat zastoju myśli ludzkiej, spowodowanego przez nietolerancję i ucisk myśli, wciśniętej gwałtem do ciasnego koła dogmatów kościelnych.

**3. Podział filozofii średniowiecznej.** Całą więc filozofię średniowieczną musimy uważać za filozofię chrześcijańską. Celem jej bowiem nie było poszukiwanie prawdy z gotowością przyjęcia jej, w jakiegokolwiek bądź ukaże się postaci — co stanowiło podniosłą cechę filozofii starożytnej i nowożytnej, — tylko dopasowanie myśli do danej już z góry nauki religijnej, której ani przekroczyć, ani stanąć z nią w rozterce nie śmiała, lecz przeciwnie wszystkie zasoby naukowe kierowała ku jej uzasadnieniu i obronie.

Z tego cośmy już powiedzieli wynika podział całej filozofii chrześcijańskiej na dwa okresy:

1) Okres patrystyki czyli wyrobienia dogmatów kościelnych, od II do V stulecia.

2) Okres scholastyki czyli przystosowania filozofii starożytnej do wymagań kościelnych, od XI do XVI stulecia. Nazwa scholastyki pochodzi od łacińskiego wyrazu



„schola” t. j. szkoła. Filozofów tych bowiem nazywano „mężami szkoły” (scholastici viri) t. j. uczonymi.

4. **Okres patrystyki.** Filozoficzne uzasadnienie chrześcijaństwa wymagało rozwiązania trzech zagadnień zasadniczych, z których wynikły trzy główne dogmata.

1) Zagadnienie kosmologiczne czyli stosunek Boga do świata;

2) Zagadnienie teologiczne czyli stosunek Boga do Chrystusa.

3) Zagadnienie etyczne — czyli filozoficzne uzasadnienie nauki odkupienia.

Najwybitniejszymi pisarzami, którzy bądź bronili chrześcijaństwa przeciw krytyce filozofii starożytnej (takich zwano apologetami czyli „obrońcami”), bądź usiłowali spoić ją z wiedzą starożytną ku wytworzeniu dogmatów byli: **Tertulian** (160 — 220), **Orygenes** (185 — 254), **Atanazyasz** (296—373) i **Augustyn** (354—430). Ostatni nadał formę wykończoną i ostateczną tym naukom, które odtąd weszły jako dogmata w skład nauki kościoła.

Widzieliśmy, że filozofia starożytna, chcąc być zrozumiałą, odwoływała się bądź do zmysłów, bądź do rozumu. W zagadnieniach traktujących o rzeczach nadzmysłowych, usiłowała ona więc bądź unaocznic dla wyobraźni myśli swoje przy pomocy form mistycznych, jak neoplatonizm, bądź też uczynić je zrozumiałymi przez racjonalizm. Chrześcijaństwo, stając w sprzeczności z filozofią starożytną, odrzucało obie te drogi, zrywając stanowczo z wszelką zrozumiałością. Wyraża się to dosadnie w założeniu Tertuliana: *Credo quia absurdum est* (wierzę, gdyż jest niedorzeczne). Przeciwnie dążenie objawiała nauka **Aryusza**

dążąca do zrozumienia oraz mistycznego przedstawienia chrześcijaństwa<sup>1)</sup>.

Dążność wyżej zaznaczona filozofii chrześcijańskiej ujawnia się w rozwiązaniu wszystkich zagadnień zasadniczych.

a) Zarówno religie przyrodnicze jak i filozofia platońska rozwiązywały **zagadnienie powstania świata**, przyjmując pierwotne już istnienie jego pierwiastków w postaci chaosu, który porządkuje tylko umysł twórczy (demiurg Platona). Arystoteles usuwał zagadnienie, przyjmując wieczność świata; neoplatonizm zaś kazał materii powstawać z Boga, jako wypływ jego ducha. U pierwszych filozofów chrześcijańskich znajdujemy odgłosy tych nauk: gnostycy i **Klemens z Aleksandryi** szli za nauką neoplatońską; Orygenes uczył o wieczności świata. Tryumfuje jednak ostatecznie w kościele dogmat o stworzeniu z niczego, jako zupełnie niezrozumiałem, ustanowiony przez **Ireneusza** w II stuleciu.

b) **Zagadnienie teologiczne** składało się właściwie z dwóch odmiennych: z kwestyi stosunku Chrystusa do Boga oraz z wzajemnego stosunku boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie. Nauka neoplatońska wywiera tu swój wpływ. Chrystus utożsamiony jest z Logos (Słowem) a pojęcie Nus (Rozum) staje się źródłem pojęcia Ducha św. Gnostycy uczą więc, że Logos i Nus stworzeni byli przez Boga przed stworzeniem świata i że są istotami pośrednimi między nim a światem (pierwsze emanacje). Jest to tak zwana nauka homo-

---

<sup>1)</sup> Sekta potężna a r y a n ó w, która stąd wynikła, potępiona została na soborze w Nicei (325) przez prawowiernych biskupów.

jużyi, t. j. podobieństwa, lecz nie tożsamości zupełnej. W innych sektach objawiają się idee monoteistyczne Arystotelesa i religii żydowskiej. Bóg pojęty jest jako jedyny; Chrystus zaś uważany za człowieka lub też Logos i Nus — za formy objawiania się jedyne go Boga. Te próby zrozumienia zostają wyrugowane przez dogmat Atanazyasa przyjęty na soborze nicejskim (325), który ustanawia jedność w trójcy trzech osób boskich a zarazem ich różnicę, stając w ten sposób w sprzeczności zarówno z interpretacją naoczną, jak i pojęciową. Podobnie rozwiązana zostaje i druga tu należąca kwestya: natury boska i ludzka tworzą w Chrystusie jedność („homuzya”); Chrystus jest zarazem i Bogiem i człowiekiem.

c) **Zagadnienie etyczne** polegało na wyjaśnieniu, dla czego człowiek potrzebował odkupienia i w jaki sposób mógł być odkupiony. Rozwiązuje je Augustyn, stosując w sposób jaskrawy zasadę Tertuliana. Człowiek, według nauki tej wolnym był pierwotnie; lecz utracił wolność wskutek grzechu pierworodnego, który teraz wbrew woli jednostek cięży na nich jako wina dziedziczna. Zmywa ją ofiara Chrystusa. Tak więc człowiek staje się winowajcą nie grzesząc, a łaska zbawienia zostaje mu również udzieloną bez jego zasługi: obie sprawy odbywają się poza obrębem jego duszy (transcendentnie). Zrozumiałość, jak i w poprzednich rozwiązaniach, poświęcona jest chęci podniesienia grozy i czci religijnej ponad wszelki wyraz; wyniesienia zagadnień religijnych ponad rozum ludzki. Dlatego też nauka Augustyna odniosła zwycięstwo nad **Pelagiuszem**, który uczył, że grzesznik jest sam winowajcą i że powinien wziąć udział w odkupieniu przez dobre uczynki.

**5. Poglądy filozoficzne Augustyna** zasługują na



bliższe poznanie; objął on w nich bowiem nietylko zasadnicze dogmata kościoła, lecz usiłował rozwiązać z tegoż stanowiska wszystkie najważniejsze zagadnienia filozoficzne. Przedstawiają więc one typowy obraz filozofii chrześcijańskiej. Z drugiej strony idee Augustyna wywarły wpływ na filozofię nowożytną.

W filozofii Augustyna widzimy, jak skwapliwie użytkowane były wszystkie pokrewne chrześcijaństwu żywioły filozofii starożytnej i jak pojęcia chrześcijańskie ulegały przeobrażeniu pod ich wpływem. Idee platońskie przeobrażają się w nauce tej w myśli Stwórcy, poprzedzające stworzenie. Istnieją więc one poza światem, w umyśle boskim, i są wzorami, według których Bóg tworzy rzeczy. Przejście takie od bytu przedmiotowego, jaki miały u Platona, do podmiotowego w myśli Boga, ułatwione jest przez neoplatońską naukę emanacji. W umyśle ludzkim są one podmiotowe: tworząc pojęcia ogólne o rzeczach wyczytujemy w nich myśl boską, która w Bogu poprzedzała stworzenie rzeczy, u nas powstaje dopiero przez ich ujęcie.

Odpowiedniemu przeobrażeniu ulega także pojęcie duszy. U Platona była ona siłą kształtującą, pośrednią między idejami a światem zmysłowym; u Arystotelesa — zasadą życiową. Augustyn zachowuje ze wszystkich władz duchowych starożytnej filozofii tylko władzę myślenia (Nus — rozum), jako jej cechę zasadniczą. Jednocześnie dusza po-myślana jest, jako jedna z idei boskich, a więc jako rzecz (s u b s t a n c y a) przez Boga stworzona. W ten sposób powstaje nowożytne pojęcie duszy, jako istoty myślącej, osobowej i trwałej. Znamieniem jej jest samowiedza, a podstawą pewności: „myślę więc jestem”, powtórzone później przez

Kartezyusza. Dusza wszechświatowa, jako niemająca świadomości osobowej, zostaje odrzucona.

Również od Platona zapożyczył Augustyn ideę państwa. Ale państwo ziemskie podporządkowane tu jest państwu boskiemu, którem jest kościół (Civitas Dei). Wszystko to, co Plato uważał za obowiązki państwa: troskę o dobrobyt duchowy obywateli, o ich wychowanie, o życie cnotliwe, staje się zadaniem kościoła, który w przeciwności do ograniczonych i przemijających państw świeckich, jest powszechny, wieczny i ma pochodzenie boskie. W tem rozszerzeniu kosmopolitycznem instytucyj państwa bożego na całą ludzkość widzimy postęp w kierunku uspołecznienia, zgodnie z pierwotną nauką chrześcijańską, w porównaniu z państwem platońskim.

Rozróżnia także Augustyn pojęcie prawa boskiego, będącego właściwością owego civitas Dei, od prawa ludzkiego. „Jakim prawem, powiada on, posiadający posiada rzeczy swoje? Czyliż nie prawem ludzkim? Albowiem Bóg zrobił z jednakowej gliny bogatego i ubogiego; jedna ziemia ich podtrzymuje. Według prawa ziemskiego możemy powiedzieć: to miasto jest moje; ten dom jest mój; ten niewolnik jest mój. Lecz prawo ludzkie nie jest innym, tylko prawem cesarskim. Dlaczego? Bo Bóg udziela prawa ludzkie rodzajowi ludzkemu przez pośrednictwo cesarzów i królów doczesnych. Odbierzcie prawa cesarskie, a kto wtedy ośmieli się powiedzieć: to miasto jest moje, ten niewolnik jest mój, ten dom jest mój?”<sup>1)</sup>

Odpowiednie tym poglądom jest i filozoficzne ujęcie dziejów przez Augustyna: punktem

---

<sup>1)</sup> In Evangel. Joannis Tractatus VI, 25, 26.

środkowym dziejów jest ukazanie się Chrystusa. Wszystko, co poprzedza, jest tylko przygotowaniem; wszystko, co następuje—wynikiem tego faktu znamienego. I tu wszakże ujawnia się uniwersalizm Augustyna w porównaniu ze starożytnością: wciąga on w zakres badań wszystkie ludy, nie wykluczając pogańskich.

Augustyn jest przedstawicielem dualizmu, zarówno w przeciwstawności duszy do ciała, jak i całego świata ziemskiego do państwa boskiego czyli kościoła.

## ROZDZIAŁ VIII.

### Drugi okres filozofii średniowiecznej.

**1. Ogólny charakter doby scholastycznej.** Wkrótce po zamknięciu szkół filozoficznych nastąpiło ostateczne rozbitcie dawnego cesarstwa rzymskiego, a z gruzów jego zarysowywać się poczęły niejasne kształty przyszłych narodów Europy. Ku końcowi VIII stulecia Karol Wielki uczynił olbrzymią próbę zorganizowania Europy pod podwójną władzą: duchową—papieża i świecką—cesarza. Próba ta wymagała wykształcenia; starano się je stworzyć przy pomocy szkół klasztornych.

W tym czasie ukazuje się pojedynczy badacz, samotny wśród tych wieków ciemnoty, który, jakby drogowskaz przyszłości, rzuca myśl zasadniczą późniejszej scholastyki. Był nim **Jan Scott Erigena** (co znaczy „irlandczyk”; 800—877) z nauką swoją o zupełnej jedności religii a filozofii, wiary a wiedzy. Prześladowany za naukę tę, jako heretyk, znalazł przytułek w Oxfordzie.



Dopiero w połowie XI stulecia zaczyna się okres scholastyczny w Europie. Przez te stulecia ciemnoty filozofia znalazła przytułek wśród arabów w Bagdadzie i u maurów w Hiszpanii. Po wygnaniu bowiem profesorów ze szkół filozoficznych greckich, udali się oni na wschód, unosząc z sobą rękopisy filozoficzne: oryginalne dzieła Arystotelesa i inne. Tu przełożone zostały na język syryjski, z niego na arabski. Gdy pochód zwycięzki arabów rozszerzył cywilizację mahometańską na północnym wybrzeżu Afryki i w Hiszpanii, pisma te w przekładach arabskich i hebrajskich dostały się do Europy, a przełożone na język łaciński stały się rodzajem objawienia dla scholastów. Stało się to dopiero w XII stuleciu, a na początku XIII zapoznała się Europa zachodnia z oryginalnymi dziełami pisarzy starożytnych. Tymczasem zaś cały zasób literatury filozoficznej, którym rozporządzała scholastyka, składał się ze Wstępu do kategorii Porfiryusza, z części Tymeusza Platona, z pism Augustyna, niektórych dzieł neoplatoników i małoznaczących pism komentatorów.

Cały ruch filozoficzny scholastyki polega na stopniowym przejściu od platonizmu do nauki Arystotelesa. Jedna i druga wszakże zostają przystosowane do potrzeb religii, a filozofia wciąż jest „służką teologii”. Wiara, jak i w pierwszym okresie, zostaje podstawą; tylko już nie gardzi rozumieniem, jak tam, lecz przeciwnie ma być stopniem do niego: *Credo ut intelligam* (wierzę, aby zrozumieć).

**2. Podział filozofii scholastycznej.** Cały przebieg filozofii scholastycznej możemy uważać jako spór realizmu z nominalizmem. Realistami nazywali się ci, którzy, zgodnie z Platonem, przypisywali pojęciom ogólnym byt rzeczywisty.

Nominaliści przeciwnie szli za nauką Arystotelesa i twierdzili, że pojęcia ogólne są tylko imionami zbiorowymi dla rzeczy (*n o m i n a* — imiona). Stosownie do stanowiska pojedynczych pisarzy w tym sporze rozróżniamy trzy doby w okresie scholastyki:

1) Od XI do końca XII stulecia trwa *d o b a r e a l i z m u b e z w z g l ę d n e g o*. Znamieniem jej jest twierdzenie, że pojęcia przedstawiają istotę rzeczy i że mają być niezależny.

2) Doba druga obejmuje XIII stulecie. Można ją scharakteryzować jako *r e a l i z m z ł a g o d z o n y*: pojęcia ogólne wciąż uważane są za istotę rzeczy, lecz, w duchu nauki Arystotelesa, nie przyznają im bytu niezależnego od rzeczy, tylko w nich samych, jako forma kształtująca materię.

3) Doba trzecia — od początku XIV stulecia do upadku scholastyki jest *d o b ą n o m i n a l i z m u*: pojęcia ogólne uważane są jako istniejące tylko w naszym umyśle, nie zaś w rzeczach lub poza nimi.

**3. Pierwsza doba scholastyki.** Najwybitniejszym przedstawicielem pierwszej doby był **Anzelm z Canterbury** (1033 — 1109) obrońca bezwzględniego realizmu. „Gdy umysł najwyższy przemawia do siebie, czytamy w jego *M o n o l o g i u m*, wypowiada zarazem wszystko, co się stało. Wprzód bowiem, niż rzeczy powstały, odkąd powstały, a nawet, gdy ulegną zniszczeniu lub skażeniu, wszystkie istnieją, nie takie jakie są w sobie samych, lecz takie jakim on jest <sup>1)</sup>. W sobie bowiem są istotami zmiennymi, stworzonymi przez potęgę nie-

---

<sup>1)</sup> T. j. jako myśli boskie, a więc duchowe; nie zaś materialne, jak przedmioty naszego spostrzeżenia.

zmiennego rozumu; w nim zaś, przeciwnie, są istotą pierwotną, prawdziwą zasadą bytu. — W drugim dziele p. t. *Proslogium seu Fides quaerens intellectum* (Przemowa czyli wiara poszukująca rozumu — w tym tytule ujawnia się już zaznaczona dążność scholastyki do oparcia pojmowania na wierze), dał Anzelm głośny swój dowód istnienia Boga. Polega on na następującem rozumowaniu: każdy, nawet głupiec, może sobie wyobrazić istotę, ponad którą nic większego nie można sobie wyobrazić. Mamy więc wyobrażenie takie w myśli. Ale przedmiot ów największy nie może istnieć tylko w myśli: gdyby bowiem był tylko wyobrażalnym, można byłoby przynajmniej pomyśleć podobnyż w rzeczywistości; ten zaś nowopomyślany stałby w sprzeczności z pierwotnem przypuszczeniem (że jest największym), byłby bowiem większym, posiadając prócz innych cech także cechę bytu rzeczywistego. Argument ten, pod nazwą ontologicznego (opartego na cesze bytu), powtarzany był przez Kartezjusza, Spinozę i Leibniza. Dopiero Kant wykazał jego jałowość. Błąd jego, zbyt widoczny, polega na domniemaniu, jakoby istnienie lub nieistnienie dodawało lub ujmowało cośkolwiek cechom określającym wielkość lub doskonałość przedmiotu pomyślanego.

Przeciwnikiem realizmu w tej dobie był **Roscelin**, który uczył (około r. 1090), że rzeczywiste istnienie mają tylko przedmioty poszczególne; pojęcia ogólne są tylko nazwami zbiorowemi, nie możemy ich nawet pomyśleć nie wyobrażając przedmiotów konkretnych: gdy myślimy o ludzkości np.; nie mamy nic w wyobraźni prócz dźwięku mowy. Stosując to do teologii, twierdził, że istota Boga są

*Historia filozofii*

BIBLIOTEKA KREŚOWA

<http://rcin.org.pl>

M. S. p. Konrada Olshewicza



tylko trzy istoty konkretne trójcy; to, co je wiąże w jedność, jest tylko słowem. Nauka ta potępiona została na soborze w Soisson jako herezya. Przeciwnik jego, Wilhelm Champeaux, posuwał realizm tak daleko, że uważał poszczególne rzeczy za złudzenia: tylko pojęcia ogólne miały dla niego być realny. Tak poszczególni ludzie byli urojeniami; rzeczywistością tylko idea ogólna człowieka.

Do tej doby należy także **Abélard** <sup>1)</sup>, głośny w dziejach dla swojej miłości ku Heloizie, z którą prowadził korespondencję filozoficzną. Znakomity mówca, muzyk i poeta, pociągał za sobą tłumy zarówno rozumem jak i wdziękiem. Przeczuł on raczej myśl Arystotelesa, niż ją poznał, gdyż nie znał jego *Metafizyki*. Abélard zajął stanowisko pośrednie w sporze, ucząc że pojęcie ogólne nie istnieje ani przed rzeczą, ani po niej, lecz w niej samej. W ten sposób przygotował przejście do drugiego okresu. Trójcę interpretował nadając trzem jej osobom znaczenie trzech zasadniczych cech Boga: potęgi, dobroci, mądrości. Ta nauka została potępiona. Więcej niż za nią wszakże prześladowany był Abélard za ogólną śmiałość i niezależność myśli swej. Oburzał się on na nietolerancję kościoła: „Czyliż zaludnimy, wołał, piekło ludźmi, których życie i nauka objawiają doskonałość zupełnie ewangelicką i apostolską, a którzy w niczem lub prawie w niczem nie różnią się z nauką chrześcijańską?” <sup>2)</sup>

Szkoła jego zachowała tradycję tej odwagi myśli. Nie mało też ludzi skazano w owym czasie na stos, a dzieła Arystotelesa, z których, jak sądzono, czerpali uczniowie Abélarda śmiałość swoją, zostały wyklęte przez kościół (1209).

---

<sup>1)</sup> 1079—1142. <sup>2)</sup> *Teologia christiana*.

**4. Druga doba scholastyki.** Niebawem wszakże Arystoteles stał się największą powagą w oczach kościoła. W tym właśnie czasie dostały się do ludów zachodu arabskie przekłady pism tego filozofa dokonane przez lekarza Avicenę (w XI w.) i przez Averroesa (w XIII w.), niemniej jak i pisma filozofów żydowskich (Maimonidesa, w XIII w.).

Znajomość z Arystotelesem budzi równocześnie zamiłowanie do przyrodoznawstwa i do metafizyki. Przedstawicielem pierwszego kierunku jest w tym czasie **Albert Wielki** (1193—1280), mnich dominikański. Drugi kierunek reprezentuje **Tomasz z Akwinu** (1225—1274). Jego *Summa theologiae* (Całość teologii) jest próbą pojednania filozofii z religią, która nie tylko wywarła wpływ na ukształtowanie pojęć religijnych współczesnych, ale i dotąd jest podstawą nauki w seminariach i uniwersytetach katolickich. Stojąc na stanowisku Augustyna w nauce o ideach, jako myślach boskich, Tomasz usiłuje pogodzić wolność woli z determinizmem<sup>1)</sup> wynikającym z zależności wszystkiego od woli boskiej: Bóg przewiduje wszystkie czyny ludzkie a stają się one nie inaczej, jak z jego woli; lecz Bóg chce, aby były wolne i dlatego są wolne. — Zagadnienie zasadnicze scholastyki, dotyczące stosunku pojęć do rzeczy, prowadziło do innego: na czym polega zasada indywidualności, t. j. to, co czyni rzecz oddzielną od innych? Tomasz rozstrzyga je, posługując się arystotelesowskimi pojęciami materii i formy: forma wszystkich rzeczy jest powszechna; indywidualną

---

<sup>1)</sup> Determinizm — nauka, że wszystkie czyny są z góry określone (determino) bądź przez wolę boską, bądź przez prawidłowość przyrody.

staje się rzecz przez swoją materję, t. j. przez ograniczenie, przez położenie w czasie i przestrzeni.

W etyce Tomasza najwidoczniej objawia się jego eklektyzm—budowa systematu z zapożyczonych u innych a rozmaitych, często sprzecznych z sobą cegiełek. Cnoty świeckie dzielą się według Platona na cztery zasadnicze; do tego dołączona jest nauka Arystotelesa o „właściwym środku”. Po nad cnotami świeckimi wznoszą się cnoty teologiczne św. Pawła: wiara, miłość, nadzieja. Odnowia Tomasz i naukę Augustyna o państwie bożem. Ponieważ jednak państwo w czasach Tomasza stało się potężniejszym, przybiera i w nauce jego bardziej powszechne znaczenie. Wszakże podrzędne jego stanowisko w stosunku do kościoła zaznacza się porównaniem do słońca i księżyca, oraz tą okolicznością, że państwo oparte jest na umowie. Istotę władzy państwowej stanowi możliwość stanowienia praw; w tem zaś powinni uczestniczyć wszyscy obywatele. Jeśli władza jest niesprawiedliwą, poddani mogą ją obalić, gdy mają moc ku temu. Ale prawo zwolnienia od posłuszeństwa należy do kościoła. Gdy mu zarzucano, że kościół nie odebrał władzy Julianowi Odstępcy, odpowiadał, iż nie uczynił tego, gdyż nie był wtedy jeszcze dosyć potężny. Własność nie jest prawem przyrodzonym, lecz nie jest mu przeciwną: dodaje się do niego przez wymysł ludzki; natomiast niewolnictwo jest prawem natury, gdyż jest użytecznem dla niewolnika i dla jego właściciela.— Liberalny w stosunku do państwa świeckiego (idąc w tem za Arystotelesem) Tomasz bardzo zazdrośnie pilnuje prerogatyw kościoła: wolność myśli w zakresie religijnym nie istnieje. „Jeśli fałszerze i inni złoczyńce są słusznie karani przez książąt świeckich, czytamy w Summie, tembar-



dziej heretycy przekonani powinni być nie tylko exkomunikowani, lecz karani śmiercią<sup>7</sup>. Taka była łagodna nauka owego „doktora anielskiego”, jak go nazwali późniejsi teologowie.

Przeciwnikiem Tomasza był **Duns Scot** (1274—1308), który umierając w wieku lat 34, zostawił 12 grubych tomów pism pełnych subtelności scholastycznych (z tą przewiską: „doktor subtelny”). Sympatye jego są już po stronie indywidualizmu, a za podstawę indywidualizacji uważa akt wolnej woli. Nie chce więc widzieć w Bogu istoty rządzącej się rozumem, gdyż rozum prowadzi do zależności wewnętrznej od konsekwencji logicznej, do determinizmu. Bóg tworzy z wolnością zupełną. Koniecznym jest to, co wynika z jego woli, a dobrem—co zgadza się z jego wolą. Filozofia Scota jest więc filozofią woli. Zrywa on zaledwie zawarty sojusz filozofii z religią, zaprzeczając, iżby Tomasz zdołał udowodnić racjonalność wiary. Nauka chrześcijańska przekracza rozum, musi więc być przedmiotem wiary.

Nauka Scota przygotowuje więc upadek scholastyki. Spór jego z Tomaszem przypomina spór Pelagiusza z Augustynem. Gdy jednak Augustyn zupełnie usuwał udział woli ludzkiej w zbawieniu, które przypisywał wyłącznie łasce boskiej, a Pelagiusz chciał tylko częściowej wolności dla człowieka (przyczynienie się do zbawienia przez dobre czyny), Tomasz skłonny był do pewnych ustępstw na rzecz wolności, Scot zaś domaga się zupełnego indeterminizmu, chcąc oprzeć potępienie i zbawienie na wolności ludzkiej, a w ten sposób nie zostawia już miejsca dla łaski boskiej. Zmieniają się obok tego role: urzędowy scholastyk, filar kościoła, Tomasz broni praw rozumu; Scot występuje w obronie nauki mistycznej—wiary. Umysły prze-

stają szukać oparcia w uniwersalności kościoła; starają się znaleźć je w zaufaniu do czynów wolnych własnych.

Do doby tej należy chronologicznie **Roger Bakon** (1214—1292), autor *Opus majus* (Wielkie dzieło), który wszakże poglądami swymi jest zwiastunem późniejszego okresu. Jest on przedstawicielem zwrotu ku przyrodoznawstwu, nie takiego wszakże, jaki widzieliśmy u Alberta Wielkiego, czerpiącego wiedzę z ksiąg Arystotelesa. Bakon zaleca przeciwnie samodzielną obserwację natury i stosowanie do niej matematyki, piętnując bezużyteczność dyalektyki scholastycznej. Za tę śmiałość myśli i za doświadczenia, które wykonywał, ściągnął na siebie oskarżenie w czarnoksiężnictwie i musiał odpokutować 12 lat w więzieniach inkwizycji.

**5. Doba trzecia i upadek scholastyki.** Podniesienie wolnego aktu, jako zasady indywidualności, prowadziło do zupełnego nominalizmu. Aktowi woli bowiem odpowiada w świecie zewnętrznym rzecz poszczególna. Pojęcie jest tylko fikcją, słowem, wynikiem abstrakcji. Taki wniosek wysnuł **Okham** († 1345), najwybitniejszy pisarz tej doby. Rozum nic nie może pomóc w rzeczach religijnych: powinniśmy więc w nich polegać na wierze, rozumowi zaś pozostawić swobodę badania. Taką naukę wysnuto z owej porażki scholastyki. Ukaże się ona nam później, jako nauka o dwóch prawdach niezależnych od siebie: teologicznej i filozoficznej. Pod taką osłoną rozum torował sobie ciachaczem drogę do wolności myśli.

Tymczasem nauka ta toruje drogę mistycyzmowi. Zniechęcone scholastyką umysły, widząc, że rozumem osiągnąć prawd religijnych nie mogą, puszczają wolę wyobraźni podniecanej przez uczu-

cie. Prąd mistyczny znajduje szczególnie miejsce w Niemczech.

**6. Rzut oka na okres scholastyki.** Rozwój scholastyki odpowiada dobre przewagi władzy papieskiej w sprawach europejskich, dobre obejmującej czas od Hildebranda do Inocentego III, a największy jej rozkwit przypada na czas panowania ostatniego (1198—1216). Była to chwila, gdy razem z roszczeniami do władzy kościół usiłował jak najszerzej rozciągnąć zorganizowanie nauczania w duchu swoich dogmatów. Encyklopedyczny charakter Arystotelesa odpowiadał jak najlepiej tej potrzebie, a przystosowanie jej do potrzeb kościelnych stanowiło podstawę wysokiego uznania, jakim się cieszy dotąd Tomasz w szkołach katolickich. W rzeczywistości zatrzymał on z nauki Platona tylko to, co ściśle było koniecznym dla przystosowania się do dogmatów kościelnych, wyrobionych na tle platonizmu.

W całym rozwoju scholastyki daje się dostrzedz stopniowe przejście od uniwersalizmu platońskiego ku indywidualizmowi nowożytnemu. Przygotowują się w ten sposób umysły do przyjęcia w dobre odrodzenia indywidualistycznej filozofii starożytnej. Lecz indywidualizm nowożytny nie mógł być już prostym powtórzeniem starożytnego. Jakkolwiek w rozwoju swoim filozofia chrześcijańska cofała się ustawicznie od idei braterstwa, stanowiącej podstawę pierwotnej nauki Chrystusa, ku indywidualizmowi starożytnemu, tak iż w końcu poczęto uważać Arystotelesa za poprzednika Chrystusa (*praecursor Christi*), nie mogła ta nauka nie wywrzeć wpływu swego. To też zobaczymy niżej, że indywidualizm nowożytny wchłonął już pewne pierwiastki uspołeczniające z etyki chrześcijańskiej. Przystosowanie stopniowe do warunków życia po-



litycznego i społecznego łatwo daje się widzieć, gdy porównamy teorię państwa Augustyna z nauką Tomasza w tym przedmiocie.

W dobie scholastycznej dają się zauważyć już różnice charakterów narodowych, które wywierają wpływ na typ myślenia. Scot i Okham należący do narodowości szkockiej i angielskiej, gdzie warunki polityczne sprzyjały wczesnemu rozwojowi indywidualizmu, występują przeciwko tomizmowi panującemu we Włoszech.

## ROZDZIAŁ IX.

### Przejście do filozofii nowożytnej.

**1. Czynniki które spowodowały przewrót w typie myślenia.** Od początku XV w. nastąpił szereg wypadków, które potężnie wpłynęły na rozbudzenie myśli badawczej i na nadanie jej samodzielnej rzutności. Złożyły się na to wielkie odkrycia geograficzne: Ameryki (w roku 1492), drogi morskiej do Indyj Wschodnich (w r. 1484); liczne wynalazki a zwłaszcza druku (1468), zetknięcie się z ludami wschodu i ich odrębnymi cywilizacyami, które rozpoczęło się już od wojen krzyżowych, a teraz, dzięki odkryciu własności igły magnesowej i ułatwionych przez to odległych podróży, stawało się coraz częstszem. Wreszcie ruch reformatorski w kościele rozpoczęty w Anglii przez Wiklefa (w XIV w.), ztamtąd przenikający do Czech i do Polski przez działalność Hussa (spalony na stosie w r. 1415) a przez reformę Lutra, Kalwina i in-

nych (w XVI w.) potężnie wstrząsający całym gmachem kościoła średniowiecznego.

Jeśli przypomnimy sobie, że podstawą filozofii średniowiecznej była ślepa wiara w powagę ojców kościoła i Arystotelesa, łatwo zrozumiemy doniosłość ruchu reformatorskiego: był on zwrotem od komentatorów do pierwotnego źródła wiary, pisma świętego, zazdrośnie dotąd chowanego od tłumu przez zakaz przekładów. Pole religii, tak pochłaniającej myśl średniowieczną, stało się naturalnie pierwszym, na którym zrobiono próbę badania samodzielnego. Próba ta pociągnęła za sobą poważne następstwa: wykazała ona, jak daleko odbiegła teologiczna nauka kościoła od pierwotnego ducha ewangelii przez wchłanianie coraz to większej ilości pierwiastków indywidualistycznych filozofii starożytnej. Idea braterstwa, cechująca naukę chrześcijańską, wywarła potężny wpływ na pierwszych reformatorów, a szerzenie jej wśród tłumów wywołało rozległe ruchy demokratyczne w postaci wojen chłopskich i husycko-taboryckich w Anglii, we Francyi, w Czechach i w Niemczech, które nadszarpnęły i podcięły ustrój feudalny. Dopiero Luter, usiłujący zjednać sobie opiekę książąt, skierował ruch reformatorski w koryto indywidualistyczne, a korzystając z antagonizmu pomiędzy władcami świeckimi a papieżem, szukał oparcia o pierwszych w walce z Rzymem.

2. Najbardziej bezpośredni wpływ na rozwój filozofii nowożytnej wywarło odrodzenie umiejętności i zwrot do badań przyrodniczych. W r. 1453 Konstantynopol został zdobyty przez Turków a liczni uczeni Grecy, uciekając ztamtąd na Zachód, przywieźli przechowywane tam dotąd rękopisy autorów starożytnych. Jak umysł religijny zwrócił się był do pisma świętego,

jako do źródła bezpośredniego w ruchu reformatorskim, tak teraz myśliciele i poeci mieli przed oczyma oryginały pisarzy starożytnych, których znali dotąd przeważnie tylko przez komentatorów lub w przekładach. Oisniła ich poezya i głębia myśli w pismach Platona, którego teraz dopiero porównać mogli z Arystotelesem, a którego dążność uspołeczniająca harmonizowała z podobnym duchem odradzającego się chrześcijaństwa. Dlatego też pierwszą dobę odrodzenia charakteryzuje zwrot od Arystotelesa, zbrzydzonego przez scholastyków, ku Platonowi. Niebawem wszakże zyskuje zwolenników i nauka Arystotelesa, czerpana ze źródeł pewniejszych. Zaciętość sporu dochodzi do objawów niekiedy śmiesznych, często okrutnych. Caronini nie chce patrzeć przez lunetę Galileusza, aby nie dostrzedz księżyców Jowisza, uznanych za niemożliwe przez Arystotelesa; Charpentier, profesor prawowierny Sorbony i arystotelik, nasyła w noc św. Bartłomieja zbójców do Piotra Ramusa, platonika, który wyśmiewał jałowość syllogistyki scholastycznej. Z arystotelików, odnawiających prawdziwą naukę mistrza, wymienić należy **Piotra Pomponacyusza**, który wykazał, że rzeczywista nauka Arystotelesa nie zgadza się z kościelną; że Arystoteles nie dowodził wcale osobowej nieśmiertelności duszy i że potrzeba wiary w piekło dla podtrzymania życia cnotliwego świadczy o niskim poziomie moralnym, oraz **Vanini'ego**, który, zgodnie z Arystotelesem, twierdził, że materya jest wieczną i że Bóg jest we wszechświecie, jako substancya i myśl powszechna. Oskarżony przez parlament Tuluzki jako bluźnierca, ateusz i herezyk, odpowiedział, że źdźbło trawy, które trzyma w ręku, jest dla niego już dostatecznym dowodem istnienia Boga. Dowód ten nie przekonał parla-



mentu, który skazał go na wycięcie języka i spalenie żywcem. Gdy Vanini wzbraniał się nadstawić języka, wyrwał mu go kat kleszczami. Sam spalony został a popiół rozwiany (1619).

3. Ruch humanistyczny odrodzenia był wprawdzie zwrotem do oryginałów zamiast komentatorów, ale w istocie był tylko zamianą powag gorszych (pisarzy średniowiecznych) na lepsze.

Rzeczywistym objawem samodzielności myśli i rozbudzenia ducha badawczego był zwrot ku żywej księdze przyrody. Największy cios dawnemu pogładowi na świat zadało dzieło **Kopernika** (1473—1543<sup>1)</sup>, które rzuciło smugę olśniewającego światła na budowę wszechświata i postawiło człowieka i ziemię na właściwe w nim stanowisko, rewolucjonizując wszystkie dotychczasowe pojęcia. Ze środkowego swego stanowiska ziemia spadła do roli jednej z planet, krążących dokoła słońca. Tron człowieka, jako króla przyrody, został zburzony, a chociaż sam Kopernik przyjmował zamknięty obszar świata, nie trudno było jego następcom rozbić gwiazdzistą sferę i otworzyć widoki nieskończoności, które zasłaniał ludziom firmament, pomyślany jako namiot przez Augustyna. Bóg, tak blizki niegdyś ziemi, oddalał się w nieskończone obszary bezgranicznej przestrzeni.

Słusznie powiada jeden z historyków, że odwaga, z jaką wypowiedział Kopernik te prawdy, tak przerażająco nowe dla ówczesnej ludzkości, stanowi nie mniejszą jego zasługę, niż gieniusz, którym je odkrył. Dał on przykład innym i utrował im drogę. **Galileusz** (1564 — 1642) wynajduje lunetę i znajduje bezpośrednio potwier-

<sup>1)</sup> De revolutionibus orbium coelestium (o obrotach ciał niebieskich) wyszło w roku jego śmierci, 1543.

dzenie nauki Kopernika w fazach Wenery <sup>1)</sup> i w satelitach Jowisza. Zakłada on podstawy mechaniki nowożytnej przez wykrycie praw ruchu i toruje drogę fizyce. Dręczony przez lat 16 w więzieniach inkwizycji za naukę Kopernika, którą szerzył, zmuszony jest w końcu do uroczystego wyrzeczenia się ruchu ziemi, przy czym powiedzieć miał: „A jednak rusza się!” **Kepler** (1609) udoskonala teorię Kopernika przez odkrycie dokładnych praw biegu planet a **Newton** (1642—1727) daje jej podstawę mechaniczną. **Leonardo da Vinci** (1452—1519), również wielki malarz jak uczoney, toruje drogę Galileuszowi w mechanice i fizyce. **Tartaglia, Cardan, Pascal** czynią odkrycia matematyczne. **Caesalpini** zakłada podstawy przyrodoznawstwa opisowego a **Konrad Gessner** wprowadza pojęcie rodzajów do zoologii i botaniki. **Harvey** (1578—1657) odkrywa krążenie krwi; **Boyle** (1627—1691) pracuje w zakresie fizyki i toruje drogę chemii, stosując doskonale metodę badania doświadczalnego.

#### 4. Trzy idee zasadnicze doby przejściowej.

**Bruno.** Potężny rozkwit przyrodoznawstwa i matematyki wywarł wpływ swój na filozofię owej doby, która od książki zbliża się ku naturze, od dualizmu, ostro przeciwstawiającego dziedzinę ducha i materii, ku panteizmowi, skłaniającemu się ku jedności zasadniczej. Ujawnia się to w trzech zasadniczych myślach panujących w ówczesnej filozofii. Są to: 1. pojmowanie wszechświata jako bezgranicznej całości; 2. idea powszechnego związku ducha i przyrody i połączona z nią idea ewolucyi; 3.

---

<sup>1)</sup> Wenus jako planeta wewnętrzna (t. j. leżąca między ziemią a słońcem) powinna być według teorii Kopernika ukazywać się w takich fazach, jak księżyc.

idea samodzielności pojedynczych istot i ugrupowania ich w szereg ustopniowany, łączący najniższe z najwyższymi; będąca dalszym rozwojem indywidualizmu zawartego w nominalizmie ostatniej doby scholastyki. Myśli te znajdują swój wyraz najdoskonalszy w filozofii **Giordana Bruna**, (1548 — 1600) natchniętej przez naukę Kopernika <sup>1)</sup>.

Indywidualizm, do którego prowadzi nominalizm ostatniej doby scholastyki, podnosząc rzeczywisty byt przedmiotów pojedynczych w przeciwności do pojęć ogólnych, znajduje wyraz w systemacie Bruna, jako nauka o monadach. Świat składa się z istot ustopniowanych od najniższej do najwyższej (którą jest Bóg czyli „Monada monad”). Są to monady (jednostki). Każda z nich ukształtowana jest na wzór najwyższej czyli Boga. Życie monad polega na ekspansyi nazewnątrz—a wtedy staje się cielesnością, lub na zagłębieniu się w sobie, t. j. myśli.

Ilość istot jest nieskończona, również jak ich

---

<sup>1)</sup> Niektóre z myśli tych spotykają się u przedstawicieli mistycyzmu niemieckiego. Z nich wymienimy tu Böhme (1575 — 1624), o którym pisał Adam Mickiewicz (rozprawa ta—tekst francuski i przekład polski—wydana została przez Redakcję «Przeglądu Filozoficznego») i Mikołaja z Kuzy (1401—1464), który zaczerpnął ideę nieskończoności z matematyki, przeplatał ją rozmaitemi dziwactwami mistyki; Boga określał jako połączenie nieskończonego wielu własności, z których każda jest nieskończoną. Przesadnie podnieśli jego znaczenie niektórzy z pisarzy niemieckich współczesnych. Wreszcie Paracelsus (1493—1541), łączący zalety myśliciela z szarlatanizmem, przedstawia przejście od alchemicznych i astrologicznych majaceń ku próbie ujęcia wszechświata jako całości w duchu przyrodniczym, jak to zresztą zobaczymy u Bakona. Wszystko w świecie, powiada on, jest z sobą spokrewnione a świat przedstawia «rzecz rosnącą» (idea rozwoju).



trwanie i zdolność doskonalenia się. Świat jest nieskończony. Bruno rozwija tu systemat Kopernika przyrównywając słońce do gwiazd stałych i przeczuwając nieskończoność systematów planetarnych: „Gwiazdy jaśniejące są prawdziwymi światami”<sup>1)</sup>. „Nic nie zmienia substancji rzeczy; nieśmiertelną jest, ani się rodzi, ani się niweczy; lecz wszystko z niej powstaje i do niej powraca; przez nią wzrastają rzeczy rosnące i w nią się zamieniają, gdy ubywają”<sup>2)</sup>.

Bóg nie jest poza światem, lecz w nim; rządzi nim tak, jak dusza ciałem. Świat cały jest substancją boską, a Bóg jest w każdej rzeczy. Gdy skupia się w sobie — jest najwyższym rozumem; gdy się rozszerza nazewnątrz, staje się światem. Toż samo dotyczy duszy ludzkiej i jej stosunku do ciała.

Widzimy jak w systemacie tym łączy się indywidualizm (dokładniej mówiąc pluralizm — mnogość bytów, od plura — liczne), znajdujący wyraz w samodzielności monad, z panteizmem, który widzi w Bogu duszę świata, w świecie — jego szatę zewnętrzną, cielesność zaś lub duchowość uważa za stany tej samej istoty (monady): jej ekspansją lub koncentracją. Zawiera on zawiązki systematów Spinozy i Leibniza. Twórca jego uwięziony w Wenecyi, po długiej wędrówce po Europie, gdy daremnie starano się wymóżyć na nim wyrzeczenie się głoszonej nauki, skazany został na śmierć „bez wylewu krwi” t. j. w płomieniach. Gdy mu wyrok ten odczytano, powiedział sędziom: „Wyrok, który wydajecie, więcej was niepokoi, niż mnie”. Spalony został 17 lutego 1600.

<sup>1)</sup> De Exist. Minimi. C. I.

<sup>2)</sup> Tamże. C. II.

**5. Filozofia państwa i dziejów.** Przewaga interesów świeckich nad religijnymi i stopniowe wyzwole nie się polityki z pod wpływu doktryn kościelnych (teorii dwóch mieczów i dwóch państw, ob. str. 78 i 84), cechujące dobę odrodzenia wywołuje zajęcie się zagadnieniami dotyczącymi prawa, państwa i dziejów. Próby w tym kierunku mają piętno indywidualistyczne lub socyalne, stosownie do tego, czy wiążą się z indywidualistyczną filozofią starożytności i prawem rzymskim, czy też z odrodzonym ruchem chrześcijańsko-reformatorskim i z platonizmem.

Pierwsze miejsce zajmuje tu **Machiavelli** (1469—1527), którego przewrotne nauki udzielane książętom pragnącym utrzymać władzę i rozszerzyć ją, zawarte w książce p. t. *Il Principe* (książę) zjednały mu nieco dwuznaczną popularność. Machiawel wszakże jest pisarzem zupełnie nowożytnym i znamionuje stanowczy zwrot ku świeckiemu pojmowaniu rzeczy w dziedzinie polityki i dziejów. Zwalcza on kościelne państwo i roszczenia papieży, a dążeniem jego jest uniezależnienie, podniesienie i zjednoczenie Włoch. Uważa on rządy republikańskie za najlepsze, lecz w stanie ówczesnym za niemożliwe. Daje więc rady władzom świeckim, jak utrzymywać panowanie nad ludem, to schlebiając mu, to wywołując zgrozę, a prawa uważa jedynie za narzędzie polityki, podporządkowując sprawiedliwość użyteczności.

Znajomość dziejów starożytnych i średniowiecznych doprowadziła go do poglądu, że dzieje ludzkości obracają się w kółko: są to wznoszeniem się ku porządkowi, to upadkiem ku nierządowi. Tłumaczy to pesymistycznym poglądem na ludzkość: ludzie czynią dobrze tylko z konieczności; głód czyni ich pracowitymi, prawa dobrymi. Gdy roz-

wija się dobrobyt wytwarza on próżniactwo i upadek czyli rozkład społeczeństwa i sprowadza stan nieszczęśliwy, który trwa dotąd, aż nędza nauczy ludzi rozumu i zmusi do nowego wzniesienia się. Jeśli porównamy ten pogląd z tem, co wiemy o przyczynach rozkładu państw starożytnych, zauważymy łatwo moment, który przeoczył Makiawel: szczyt dobrobrobytu, który znamionuje rozkwit społeczeństw greckich, nie był powszechnym, lecz obejmował garstkę, a społeczeństwo nie wyrobiło idei sprawiedliwości tak podniosłej, aby odczuć nie-normalność tego stanu rzeczy.

Tę samą zasadę „krażenia” stosuje Machiavelli i do teoryj rewolucyi form rządu, którą zajmowali się już Plato i Arystoteles: monarchia wyradza się w tyranję, która ustępuje miejsce arystokracji; gdy ta wyrodzi się w oligarchję (panowanie niewielu), zastępuje ją demokracja, spadająca niebawem do ochlokracji (panowania tłumu) i anarchii, sprowadzającej potrzebę powrotu do monarchii.

Z tendencją również monarchiczną i w kierunku indywidualistycznym rozwija **Bodin** zasady polityczne w swoich *Six livres sur la République* (1577). Odnawiając średniowieczną teorię umowy społecznej, uważa ją jako bezwzględne poddanie się obywateli władzy królewskiej<sup>1)</sup>.

Przeciwnie, dążność ku wolności politycznej, opartą na idei braterstwa, rozwija **La Boëtie** (1530—1563) w *Discours sur la servitude volontaire* (O dobrowolnej niewoli). Za punkt wyjścia nie służy mu niezależność jednostki (jak u indywidualistów), lecz równość wynikająca z braterstwa ludzi. „Przyroda, władczyńi ludzi a pełno-

---

<sup>1)</sup> Jak to później uczyni Hobbes w Anglii.



mocnik Boga, dała nam wszystkim jednakowe kształty, jakby wylewając nas w jedną formę, abyśmy uznali w sobie towarzyszy, a raczej braci... Dała nam wszystkim ziemię za mieszkanie... Nie należy więc wątpić, iż wszyscy jesteśmy wolni (t. j. nikt nie może mieć władzy nad innymi) skoro wszyscy jesteśmy towarzyszami; a nie może nikt przypuścić, aby Przyroda uczyniła kogokolwiek z nas niewolnikiem, skoro wszystkich umieściła jako towarzyszy... Aby uzyskać wolność, trzeba tylko jej zapragnąć”.

W tym samym czasie rozwija się nauka prawa przyrodzonego. Za twórcę jej uważa się **Hugo de Groot** czyli Grocyusz (w dziele: *De jure belli ac pacis* 1625, o prawie pokoju i wojny) która zajmuje stanowisko pomiędzy indywidualizmem a dążeniem ku uspołecznieniu. Uszlachetnia ona naukę indywidualizmu, dodając do zasady samodzielności jednostki zasadę sprawiedliwości, przyznającej równą samodzielność wszystkim jednostkom, a przez to ogranicza samowolę jednostki wymaganiami wolności powszechnej. Jest to więc synteza płodna, chociaż jeszcze niezupełna, pomiędzy ideą egoizmu indywidualistycznego a braterstwem i wspólnością zawartymi w nauce Chrystusa.

Przewagę wspólności w teorii państwa i społeczeństwa reprezentują **Tomasz Morus** w Anglii i **Campanella** we Włoszech. Morus w swojej *Utopii* (1516) wytwarza ideał państwa przypominający nieco *Rzeczpospolitą* Platona. Różni się wszakże brakiem klasowości, którą zaznaczyliśmy w dziele Platona. Zasadą *Utopii* jest wspólność majątkowa i rządy patryarchalno-wyborcze, spoczywające w ręku najbiedniejszych. Także ścisłość związków małżeńskich (złagodzona pra-

wem rozwodu) i surowe wymagania czystości wyróżniają ideał Morus'a od platońskiego. Sam autor padł ofiarą przekonań swoich w tym kierunku; był bowiem kanclerzem państwa, gdy Henryk VIII, rozwiódłszy się z Katarzyną Arragońską, domagał się usunięcia od tronu jej dzieci. Morus przystał na rozwód, lecz nie chciał dopuścić drugiego żądania uważając je za niesłuszne. Uwięziony i przez długi czas męczony w więzieniu, trwał wiernie w swoim postanowieniu i został ścięty w r. 1535.

Podobny ideał społeczeństwa opartego na wspólności szkicuje i Campanella w swoim *Państwie Słonecznym* (1623), w którym przyjmując wspólność mienia, rozwija w systemat dosyć skomplikowany platońskie poglądy na regulację przez państwo stosunków małżeńskich w celu wydania zdrowych i doskonałych pokoleń. Campanella był również prześladowany przez inkwizycję. Uwięziony w młodości za spisek mający na celu niepodległość Włoch od władzy hiszpańskiej, oskarżony został o herezyę za to, że twierdził, iż na słońcu są plamy, co sprzeciwiać się miało nauce Arystotelesa o czystości i nieskalaniu świata niebieskiego. Spędził 27 lat życia w więzieniu i był 7 razy poddawany torturze. Po uwolnieniu wkrótce umarł w Paryżu w r. 1639. Gdy sędziowie podczas badania zapytali go, jak mógł posiadać tyle wiadomości, jeśli nie drogą czarów, odpowiedział im: „Aby nauczyć się tego wszystkiego, zużyłem więcej oleju, niż wy wypiliście wina”.

**6. Sceptycyzm nowożytny.** Jako zwiastun myśli nowożytnej w okresie przejściowym występuje także sceptycyzm, w przeciwstawności do ślepej wiary poprzedniej doby. Przedstawicielem jego jest **Montaigne** (1533—1592), a wątpliwość swoją opiera na tem, że opinie ludzi są różnorodne,

gdy prawda może być tylko jedna. Badanie odsłania nam tylko niewiedzę naszą; ale jeśli prawda teoretyczna niedostępna jest ludziom, to zasady postępowania łatwo wysnuć można, idąc za prawem przyrody (poznanie natury własnej) i objawieniem.—**Piotr Charron** (1541—1603) rozwija myśli Montaigne'a w systemat popierający wiarę. Wątpienie ma w oczach jego cel podwójny: podtrzymanie ducha badawczego i kierowanie umysłu ku wierze.

## ROZDZIAŁ X.

### Charakter i podział filozofii nowożytnej.

**1. Dwa główne prądy w filozofii nowożytnej.**— W dobie odrodzenia myśl rozbudzona a żywo zajęta rozmaitemi zagadnieniami, zostając pod wpływem różnorodnych kierunków starożytności, chciwie je wchłania i łączy z sobą, również jak z wynikami badań przyrodniczych i matematycznych swego czasu. W dążeniu do syntezy, nie dostrzega często sprzeczności ich z sobą, jak to widzimy np. u Bruna, gdzie panteizm, widzący w świecie całym substancję boską, a więc jedną całość, stoi obok uznania samodzielności istot tego świata.

Gdy jednak rozpoczęła się praca myśli w kierunku konsekwentnego wyrobienia poglądu na świat, sprzeczne pobudki, zawarte w rozmaitych czynnikach oddziaływających na myśl filozoficzną, wytwarzają rozmaite kierunki w rozwoju tej myśli. Z kierunków tych dwa mają największe znaczenie, wytwarzając dwa wielkie odłamy wśród rozmaitych szkół i systematów filozoficznych; odłamy te za-



chowują odrębność swoją przez cały niemal rozwój filozofii nowożytnej, chociaż w końcu XVIII wieku spór między nimi zostaje rozstrzygnięty w formie pojednawczej.

Metodą badań przyrodniczych jest obserwacja i doświadczenie; jedna i drugie polegają na świadectwach zmysłów. Pod wpływem więc ducha przyrodniczego i budzącego się zmysłu badań doświadczalnych wytwarza się w filozofii kierunek **empiryczny**, uważający doświadczenie za główne źródło poznania, a pełen nieufności ku wszelkim wywodom rozumowym nie opartym na spostrzeżeniu. Wchłania on chętnie wyniki badań przyrodniczych i sam wpływa potężnie na rozwój teoryj naukowych w tej dziedzinie. Ojczyzną jego jest Anglia, a w kraju tym przeważnie się rozwija i znajduje zwolenników, odpowiadając najlepiej jasności i praktyczności cechujących umysł angielski.

Metoda wnioskowania wyrobiona przez rozumowania scholastyków wytwarza przeciwny kierunek, **racyonalistyczny**. Znajduje on poparcie i formę ścisłą w przykładzie matematyki, której prawdy wywodzą się również drogą dedukcyjną. Metoda ta panuje na lądzie Europy, przedewszystkiem zaś we Francyi, odpowiadając precyzyi umysłu francuzkiego i jego zamiłowaniu do formy zwięzłej, jasnej i dosadnej. Staje się ona również ulubionem narzędziem filozofii niemieckiej, gdy naród ten zaczyna brać czynny udział w rozwoju filozofii. Chociaż bowiem pozbawiony tych zalet formy, jakie spotykamy u francuzów, umysł niemiecki ma skłonność do uzasadnienia wszystkiego, doszukując się wszędzie racyi, a dla tego racyonalizm staje się jego metodą wybraną.

**2. Zagadnienie poznania jako punkt wyjścia i panujący motyw w filozofii nowożytnej.**—Filozo-

fia nowożytna tem się różni od starożytnej, że nie przystępuje, jak tamta, do zagadnień swoich z nainwnem, niczem nie zachwianem zaufaniem we władze poznawcze umysłu. Znajomość dawniejszych rozwiązań często z sobą sprzecznych, sceptyzm starożytny, zwłaszcza zaś jałowość pozornej wiedzy scholastycznej, z pod której świeżo wyzwolone umysły tem większy ku niej wstręt czują, składają się na to, że, zamiast ufności, rozpoczynają filozofowie nowożytni badanie od **zwątpienia**.

Zwątpienie to dotyczy nie tylko dotychczasowych wyników filozofii, ale przede wszystkim także i **zdolności umysłu ludzkiego do prawdziwego poznania**. Czy możliwe jest wogóle? Jakie drogi do niego prowadzą? Jaki jest probierz prawdy i jej gwarancja? Takie pytania stawia sobie najsamprzód filozofia nowożytna, a przechodzą one z rąk jednego filozofa do drugiego, od jednego narodu do następnego, ulegając coraz to bardziej dokładnemu sformułowaniu, rozwiązywane w sposób często z sobą sprzeczny, lecz zawsze tak, że każde poprzednie rozwiązanie toruje drogę do nowego i przygotowuje je. Możemy więc twierdzić (wbrew temu co podnosili przed pół wiekiem przeciwnicy filozofii), że postęp stały odbywał się w tej dziedzinie i że badania każdego następnego filozofa, opierały się na wynikach jego poprzedników.

Taka przewaga zagadnień teorii poznania tłumaczy, dla czego kwestya metody staje się podstawą podziału na dwa wielkie obozy filozoficzne. Ponieważ zaś, w zależności od rozwiązania owych zagadnień, kształtują się poglądy, dotyczące innych punktów systematów filozoficznych, więc grupują się one naturalnie według odpowiedzi, jakie dają na pytania o możliwości i sposobach poznania prawdy.

**3. Podział filozofii nowożytnej według jej kierunków zasadniczych.** — Prąd filozofii empirycznej rozpoczyna w Anglii Bakon; kierunek racjonalistyczny — Descartes (Kartezyusz) we Francyi. Wskutek wzajemnego oddziaływania obu przeciwnych prądów przedstawiciele każdego z nich zbliżają się do siebie stopniowo, aż wreszcie kierunek empiryczny i racjonalistyczny znajdują sprawiedliwą ocenę i pojednanie w filozofii krytycznej Kanta. Załączona tu tablica (zapożyczona z dzieła G. C. Robertsona *Elements of General Philosophy*, lekko tylko zmodyfikowana i uzupełniona <sup>1)</sup>) wykazuje następstwo po sobie, związek wzajemny i względną przeciwstawność przedstawicieli każdego kierunku: bliskość lub odległość od linii środkowej wykazuje, o ile każdy z nich zbliża się lub oddala od nauki przeciwnego obozu. Kanta umieściliśmy w środku, jako syntetyzującego krytycznie oba prądy. Linie łączące nieprzerwane wykazują bezpośrednią zależność. Lata obejmują daty urodzenia, śmierci i głównych dzieł.

**4. Podział na okresy.** Filozofia nowożytna obejmuje zaledwie trzy stulecia właściwej twórczości filozoficznej, a porównanie tego, co dokonała w ciągu tak krótkiego czasu, z jałowością wyników kilkunastu wieków, które ubiegły od wygaśnięcia filozofii starożytnej, rzuca ponury cień na ową dobę zależności myśli. Cały ten okres dzielimy na dwa podokresy: filozofię do Kanta włącznie, czyli właściwie nowożytną, i filozofię XIX w., czyli najnowszą, równoległą do

<sup>1)</sup> A mianowicie zmieniliśmy nieco położenie Kanta i dodaliśmy filozofię polityczno-społeczną francuzką.



## I Substancyonalisci dogmatyczni

Kartezyusz  
(1596 — 1637 — 1650)Geulinx  
(1625 — 1669)Malebranche  
(1638 — 1715)Spinoza  
(1632 — 1677)Leibniz  
(1646 — 1716)Wolff  
(1679 — 1754)

## II. Filozofia krytyczna

Kant  
(1724 — 1781 — 1804)Fichte  
(1762 — 1814)Schelling  
(1775 — 1854)Hegel  
(1770 — 1831)

Materyalizm. — K. Marx

Indywidualizm

Reid (1710 — 1796)

Stewart (1753 — 1828)

Hamilton  
(1788 — 1856)Bakon  
(1561 — 1626)Hobbes  
(1588 — 1651 — 1679)Locke  
(1632 — 1690 — 1704)Berkeley  
(1684-1709-10-1753)Hume  
(1711-1740-48-1776)Rousseau  
(1712—1778)Kant  
(1724 — 1781 — 1804)Saint Simon  
(1760 — 1825)Comte  
(1798 — 1857)

Socyalisci

J. S. Mill  
(1806—1873)Spencer (ur. 1818)  
(1829—1903)

## Filozofia moralna angielska

Hartley  
(1704 — 1757)Condillac  
(1715—1780)Brown  
(1778—1820)Jakób Mill  
(1773—1836)Bain  
(ur. 1818)

podobnegoż podziału dziejów powszechnych. Każdy z tych podokresów dzieli się na doby, zostające poczęści w związku z przebiegiem wypadków historycznych, poczęści zaś uwarunkowanych rozwojem wewnętrznym myśli filozoficznej.

Zaznaczona już wyżej przeciwstawność kierunków empirycznego i racjonalistycznego znajduje przedewszystkiem wyraz w walczących z sobą poglądach na świat: empiryko-naturalistycznym i racjonalistycznie - spirytualistycznym (Kartezyusz).

Następnie każdy z tych kierunków rozwija się konsekwentnie w szeregu systematów, dogmatycznie przyjmujących pewne założenia. Powstają więc: panteizm (Spinoza), sensualizm (Locke i jego francuzcy kontynuatorowie), idealizm pluralistyczny (Leibniz), sceptycyzm krytyczny (Hume), dogmatyzm eklektyczny (Wolff) i również eklektyczna, materialistycznie zabarwiona filozofia oświaty.

Dalej kierunki w teorii poznania doprowadzone zostają do krytycznego rozwiązania zagadnień teorii poznania, przygotowanego przez krytyczny sceptycyzm Hume'a (Kant).

Myśl wszakże nie może się długo utrzymać na ostrzu krytycyzmu. Wysnuwając więc dalsze z niego konsekwencye, wytwarza idealizm XIX wieku oraz pokrewne z nim kierunki myśli po-kantowskiej, a po upadku tych spekulacyj, zniechęcona ich jałowością, po pewnej dobie przejściowej, zwraca się, pod wpływem wypadków politycznych, ku pozytywizmowi i materializmowi panujących aż do ostatnich lat dziesiątków XIX stulecia, gdy zaczyna się powrót do krytycyzmu Kanta i idealistyczna reakcyja przeciw ma-

teryalizmowi oraz wyłącznemu wpływowi nauk przyrodniczych.

Całość więc filozofii nowożytnej tak podzielimy:

### I. Do końca XVIII stulecia.

1) Doba walki poglądów na świat (pierwsza połowa XVII stulecia).

2) Doba systematów dogmatycznych (od połowy XVII w. do połowy XVIII).

3) Doba filozofii krytycznej (druga połowa XVIII w.).

### II. Filozofia najnowsza (XIX wieku).

1) Doba idealizmu i kierunków wynikających z krytycyzmu (od początku XIX w. do 1830).

2) Doba przejściowa (1830—1848).

3) Doba panowania pozytywizmu i materializmu (1848—1880).

4) Zwrot ku idealizmowi—(koniec XIX wieku).

5. Znamiennym jest dla filozofii nowożytnej **udział rozmaitych narodów** w jej wytworzeniu. Filozofia starożytna była prawie całkowicie dziełem jednego narodu greckiego. Dopiero pod koniec pewne wpływy wywierają inne narodowości, znamionując początek doby kosmopolitycznej. W wiekach średnich cechy narodowe pisarzy znikają pod wpływem kosmopolityzmu panującej idei chrześcijańsko - kościelnej, a język łaciński, w którym piszą się dzieła filozoficzne, zacierają ostatnie ślady odrębności narodowej, tak iż często trudną zostaje do rozstrzygnięcia kwestya narodowości pisarza. Dopiero w ostatnim okresie scholastyki zaczyna się zaznaczać przeciwstawność nominalizmu angielskiego z realizmem włosków. W filozofii nowożytnej charakter narodów zaznacza się w predylekcyi ich do pewnych kierunków.



jak to już wyżej zaznaczyliśmy. Prócz tego narody występują po sobie, biorąc udział w rozwoju myśli filozoficznej. Pochód zaczyna Anglia; Francya snuje myśl swoją, doprowadzając ją do ostatnich konsekwencyi. Później występują Niemcy, a w drugiej połowie XVIII w. i na początku XIX wywierają wpływ przeważny. W XIX w. wszystkie narodowości biorą czynny udział w pracy filozoficznej. Polska, która przyczyniła się niemało do rozwoju filozofii scholastycznej a później, przez dzieło Kopernika, podała impuls do odrodzenia filozofii, ponawia twórczość samodzielna w tej dziedzinie w XIX w. pod wpływem pobudek idealizmu niemieckiego i wewnętrznego rozwoju na innych polach myśli i czynu.

## ROZDZIAŁ XI.

### Doba walki poglądów na świat.

1. Znamienna cecha filozofii nowożytnej, którą wyżej zaznaczyliśmy, objawia się w tem, że obaj pisarze rozpoczynający dwa przeciwne prądy filozoficzne: Bakon i Kartezyusz, zaczynają od próby ustanowienia metody badań filozoficznych. Obaj są w zgodzie co do tego, że dotychczasowa filozofia scholastyczna nie ma żadnej wartości; a zaprzeczenie to stanowi punkt wyjścia dla obu.

**Bakon** zwany **Werulamskim** <sup>1)</sup> (1561—1626) za punkt wyjścia obiera wynik nominalizmu. Skoro

---

<sup>1)</sup> Nie należy go mieszać z Rogerem Bakonem, piszącym w XIV stul. (ob. str. 86).

jedynie rzeczy poszczególne istnieją w rzeczywistości, pojęcia zaś ogólne są tylko wytworem umysłu, nic nie może być błędniejszego nad metodę dedukcyjną, postępującą od ogółu do szczegółów, t. j. od założeń ogólnych, stanowiących właściwy cel nauki, ku rzeczom konkretnym, które znamy. Właściwą metodą badania jest, przeciwnie, wznoszenie się od obserwacji szczegółowych do twierdzeń ogólnych, czyli indukcya. Taka jest myśl podstawowa Nowego Organonu Bakona, który przeciwstawia dawnemu, t. j. logice Arystotelesa, skupiającego całą uwagę na wnioskowaniu czyli dedukcyi.

Twierdzenie jego, że zadaniem wiedzy jest wiązanie i uogólnienie faktów doświadczenia zmysłowego czyli tłumaczenie przyrody, stało się niezachwianym pewnikiem w przyrodoznawstwie i w tym odłamie filozofii, który metodę przyrodniczą uważał za jedynie właściwą dla badań filozoficznych. Metoda wszakże postępowania, którą kreśli w Nowym Organonie, nie odpowiada tej, jaką posługiwały się istotnie nauki przyrodnicze.

Narówni z potrzebą nowej metody badań naukowych zrozumiał Bakon rozległość przyszłego gmachu wiedzy, a w dziele p. t. *Advancement of Learning* (o postępie wiedzy 1605, później po łacinie w rozszerzonym zakresie wydanem p. t. *De dignitate et augmentis scientiarum* 1623) daje klasyfikację istniejących i mających powstać gałęzi wiedzy. Klasyfikacya ta opiera się na trzech władzach umysłowych: rozumie, wyobraźni i pamięci, którym odpowiadają trzy gromady: filozofia, poezya i historia <sup>1)</sup>. Podnosi przytem Bakon praktyczną

---

<sup>1)</sup> Co do dalszych szczegółów ob. Klasyfikację Umiejętności autora str. 9. (Tom I-y tej seryi).

stronę wiedzy, wytykając jej przyszłą rolę jako potęgi cywilizacyjnej: wiedza, to potęga, a przy jej pomocy rządymy przyrodą, ulegając jej. Ale jak w przedstawieniu metody naukowej miesza Bakon myśli nowożytne z tradycją scholastyczną, z której nie mógł się jeszcze ostatecznie wyzwolić, tak też obok oddziaływania na przyrodę przez znajomość jej praw, przyjmuje możliwość wpływów urojonych, a obok nauk rzeczywistych umieszcza w klasyfikacji swojej magię; poezję i religię mieści w rzędzie umiejętności.

2. Bakon ograniczył się do badania metody i kreślenia planu przyszłego gmachu wiedzy. **Tomasz Hobbes** (1588—1679), zakreślając filozofii zadanie poznania zjawisk z ich przyczyn, a przyczyn ze skutków, utożsamia ją niejako z przyrodoznawstwem. System w ten sposób wytworzony jest najkonsekwentniejszym materializmem, jaki istniał od czasów Demokryta. Wszelki byt jest według Hobbesa ciałem, a wszelkie zjawisko ruchem. Nie wykluczone są z tego i takie pojęcia jak Bóg, duch i myśl. Duch jest tylko subtelną, niedostępną zmysłom materią; myśl jest ruchem cząsteczek organicznych. Najmniejszy, niedostrzegalny, ruch jest dążeniem. Wszystko staje się według k o n i e c z n o ś c i; wolność jest złudzeniem. Trzy główne typy ciał są: natura, człowiek i państwo (ciało sztuczne); trzy gałęzie filozofii: fizyka, antropologia i polityka.

Poznanie zaczyna się od wrażenia zmysłowego; wrażenie to jest podmiotowe: barwa, światło, ton istnieją w nas, nie zaś nazewnątrz, jak nam się zdaje. Trwały ślad, który pozostawia wrażenie, jest pamięcią, a suma tych śladów stanowi doświadczenie nasze. Myślenie jest rodzajem rachunku



(dodawanie lub odciąganie cech); pojęcia ogólne — nazwami obejmującymi podobne do siebie wrażenia lub wspomnienia.

Teorya poznania ta jest więc sensualistyczna podobnyż charakter ma wysnuta z niej etyka; Przyjemność lub przykrość są pobudkami naszej woli; rzeczy przyjemne, a więc pożądane, nazywamy *dobremi*; niepożądane stanowią *złe*. Wszystkie nasze uczucia są tylko odmianami egoizmu.

Na egoizmie też polega utworzenie państwa: jest ono wynikiem obawy i roztropności. W stanie natury, t. j. przed połączeniem się ludzi w społeczeństwo, panuje wojna w wszystkich przeciwko wszystkim. Niema tu prawa. Aby zabezpieczyć sobie pokój, z obawy przed ciągle grożącą walką, ludzie wyrzekają się bezwzględnej wolności, jaka panuje w stanie natury; przenoszą wole swoje na jednego, poddając się mu bezwzględnie i bez możności cofnięcia tej umowy. W ten sposób powstaje monarchia absolutna. Monarcha wydaje prawa ustanawiając, co jest dobre, co złe, również jak i przepisy religii. Co nie jest uznane przez religię państwową, stanowi zabobon <sup>1)</sup>.

W ten sposób Hobbes za punkt wyjścia obiera stanowisko indywidualistyczne: w stanie natury ludzie nie są połączeni w społeczeństwo i samowola ich nie jest niczem skrepowana; społeczeństwo jest wynikiem ich dobrej woli; przychodzi zaś do bezwzględnego absolutyzmu i samowładzy

---

<sup>1)</sup> Całość poglądów Hobbes'a wyłożona jest w trzech dziełach obejmujących razem *Zasady filozofii: De corpore* (o ciele, 1655) *de homine* (o człowieku, 1658), *de cive* (1642, o obywatelu). Politykę zawiera *Lewiatan* (1651).

państwa: prawo, moralność i religia są jego wytworem. Sprawiedliwość nie jest więc stanem natury, lecz wytworem sztucznym, ustanowieniem państwowem; pojęcia moralne i religijne są względne, bo zależą również od władzy państwowej. Teorya bezwzględnej władzy królewskiej przygotowuje restaurację Stewartów (1660), wygnanych po ścięciu Karola I w r. 1640. Poglądy Hobbesa nie były wszakże mile widziane przez Karola II: opierał on bowiem władzę królewską na woli ludu nie zaś na „łasce boskiej”, jak stało w tytule tych królów.

**3. Deizm.** Uniezależnienie myśli stanowiące cechę znamioną czasów nowożytnych objawia się w odwróconym, w porównaniu z okresem średniowiecznym, stosunku filozofii do religii. Nie służą religii ma być teraz filozofia, lecz przeciwnie objawia się dążenie do oparcia religii na podstawach rozumowych zamiast objawienia.

Prócz czysto filozoficznej pobudki tkwiącej w poczuciu dojrzałości umysłu ludzkiego i w przeświadczeniu o jego zdolności do zdobycia wszelkiego rodzaju prawd, przylącza się tu moment historyczny. Spustoszenia i okrucieństwa spowodowane przez wojny religijne, wojny, których jedynym źródłem, zdawało się były, różnice w pojmowaniu dogmatów religijnych, budzą w światlejszych umysłach usiłowanie wykrycia tego, co stanowi wspólną podstawę wszystkich religij, a jako takie może być uważane za ich istotę, wynik wspólnej wszystkim ludziom władzy rozumnej. Wszystko zaś, co do tych prawd zasadniczych nie należy, jest dowolnem, nie mającem doniosłości a nie zasługującym przeto, aby o to toczyły się spory, tembardziej zaś krwawe wojny.

Za założyciela owej próby osnucia religii na rozumie zwanej deizmem (deus—bóg) uważa-

ją **Herberta z Cherbury** (1581—1648) autora dzieła *De veritate* (o prawdzie, 1624). Za punkt wyjścia służy mu stanowisko sokratesowskie: miarą prawdy jest zgoda ogółu. Prawdą w religii więc jest to, co jest wspólne wszystkim religiom. Tę treść wspólną ujmuje w pięciu założeniach: 1. Istnieje Bóg („Istota Najwyższa”). 2. Ludzie winni mu cześć. 3. Polega ona na życiu cnotliwym i pobożności. 4. Wspólny jest wszystkim ludziom wstręt do zbrodni i przeświadczenie o konieczności pokuty za występki. 5. Sprawiedliwość boska każe nam spodziewać się nagrody za cnotę a kary za występki w życiu doczesnem i przyszłem.

4. W zupełnie odmiennym kierunku niż angielska rozwija się filozofia francuzka. **René Descartes** czyli z łacińska **Kartezyusz** (Cartesius, 1596 — 1650) jest przedstawicielem racjonalizmu w teorii poznania (w przeciwności do empiryzmu Bakona) a dualizmu w metafizyce, w przeciwności do materjalizmu Hobbes’a.

Kartezyusz jak i Bakon zaczyna od zaprzeczenia dotychczasowej scholastycznej mądrości, która wpaja nam szereg przesądów i uprzedzeń. Aby ich się pozbyć musimy zacząć od zwątpienia we wszystko. Co wytrzyma próbę tego oczyszczającego zwątpienia a przejdzie przez dowody rozumu, to tylko możemy uznać za pewne. Więc zaczyna Kartezyusz od tego, że wątpi o istnieniu świata, Boga, najprostszych prawd matematycznych. Jedno wszakże zostaje niewątpliwym w tem ogólnem wątpieniu: to że sam wątpię. Mogę zwątpić o wszystkim, prócz tego, że wątpię, t. j. myślę, a więc jestem (*Cogito ergo sum*). Najpewniejszym więc typem poznania jest ten, który daje nam nasza myśl, nasza świadomość wewnętrzna.



Co wszakże stanowi znamię tego najpierwszego poznania? — Jego jasność i oczywistość. Ztąd ogólny probierz prawdy: jest nią to, co poznaję jasno i wyraźnie. Z probierzem tym przystępuje Kartezyusz do treści poznania naszego: wyróżnia on 1. ideje (pojęcia i wyobrażenia) wrodzone, powstające razem z nami a wynikające z charakteru naszej umysłowości; 2. przychodzące z zewnątrz, oraz 3. przez nas samych wytworzone, z połączenia innych. Ideje wrodzone są najważniejsze, a wśród nich pierwsze miejsce zajmuje idea istoty najdoskonalszej czyli Boga. Tu powtarza się z niewielką odmianą dowód Anzelma (ob. str. 81) według którego idei istoty najdoskonalszej musi odpowiadać rzeczywistość. Ustanowiwszy w ten sposób byt Boga, Kartezyusz opiera na jego prawdziwości istnienie dwóch innych bytów: duszy i ciała, czyli świata rozciągłego (natury). Mamy bowiem ideje wrodzone obu; a więc skoro Bóg je włożył w duszę naszą, musi im odpowiadać rzeczywistość, inaczej Bóg byłby oszustem. W taki to sztuczny sposób przeskoczył Kartezyusz z krytycznego zwątpienia, odpowiadającego stanowisku teorii poznania, do dogmatyzmu metafizycznego przy pośrednictwie pojęcia Boga, który jest w jego systemacie główną gwarancją poznania.

To, co istnieje samo przez się i nie potrzebuje dla istnienia swego żadnej innej rzeczy, nazywa Kartezyusz substancją. Trzema substancjami, czyli bytami niezależnymi są więc: Bóg, dusza i świat cielesny. Pierwszy jest substancją nieskończoną; druga — substancją myślącą; — trzeci rozciągłą. Takie są atrybuty czyli cechy zasadnicze każdej. Bóg nie tylko raz stworzył świat: utrzymuje go w istnieniu ciągłym aktem twór-

czości (*creatio continua*), który, skoro by ustał, świat by zniknął. Podobnie i dusza ludzka jest nieustannie czynną: myśl jest jej atrybutem, bez którego nie może być pomyślana. Przez ową naukę o substancjach stał się Kartezjusz głową szkoły substancjonalistów, a przeciwstawiając substancję duchową cielesnej, jako dwa odrębne światy nie mające z sobą żadnego łącznika, prócz wspólnego stwórcy — Boga, stał się twórcą kierunku dualistycznego z wciąż występującem natarczywie zagadnieniem: jak się dzieje, że te dwa obce sobie światy, materii i ducha, zostają w zgodności; że myśli nasze odpowiadają przedmiotom rzeczywistym? Kartezjusz odpowiadał na to pytanie: przez udział Boga.

W rzeczywistości cała przyroda dla niego ulegała prawom mechanicznym; nawet zwierzęta są mechanizmami, tylko człowiek, posiadający duszę rozumną, jest istotą wolną. Ciało utożsamia Kartezjusz z rozciągłością i odwrotnie: wszystko, co rozciągle jest ciałem. Niema więc próżni, przestrzeń zapełniona jest szczelnie materią nieskończenie podzielną, której najdrobniejsze okruszyny zajmują przerwy między większymi cząstkami. Jest to owa „teoria korpuskularna” (cząsteczkowa), którą dowcipnie ośmieszał, Boileau przedstawiając kartezyanina:

...séchant pour concevoir,

Comment tout étant plein, tout a pu se mouvoir.

t. j. „usychającego nad zagadnieniem, w jaki sposób, gdy wszystko jest pełne, wszystko może być w ruchu”. Materja bowiem, według Kartezjusza, jest w ruchu nieustannym, a tylko wtedy ją ujmujemy, wtedy działa na zmysły nasze, gdy jest w ruchu.

Zagadnienie powyższe rozwiązywał Kartezjusz w ten sposób: gdy jedno ciało porusza się, inne staje w jego miejscu, trzecie na miejscu drugiego i t. d., aż ostatnie ustąpi swoje miejsce pierwszemu, t. j. każdy najmniejszy ruch powodować miał przemieszczenie wszystkich ciał świata, jak to ma miejsce w pewnej zabawie dziecięcej na hasło „Wszyscy z miejsc”!—Widzimy stąd, że Kartezjusz przyjmował nieprzenikliwość ciał, chociaż nie wprowadził jej jako cechy w określeniu, utożsamiając w niem ciało z przestrzenią, którą zajmuje. Pierwotną przyczyną ruchu jest Bóg, a ilość ruchu w przyrodzie jest stałą <sup>1)</sup>.

Rzeczy nie są takimi jak się nam przedstawiają: jakości zmysłowe, jak barwa, woń, tony, są podmiotowe.

Ciało ludzkie jest mechanizmem, podobnie jak inne ciała; dusza mieści się w pewnym punkcie środkowym mózgu (gruczole szyszkowatym). Dwie są główne jej funkcje: czynności (*actiones*) i stany bierne czyli namiętności (*passiones*). Do pierwszych należą poznanie, sąd i wola; do drugich pożądania i uczucia w liczbie sześciu: admiracya, miłość i nienawiść, pożądanie, radość i smutek.

Z tą psychologią wiąże się i etyka Kartezjusza: wolność woli jest nieograniczona, a niema duszy tak słabej, iżby nie mogła przewyciężyć namiętności (affektów, które są błędną, zamaconą przez cielesne wpływy oceną rzeczy), przy pomocy

---

<sup>1)</sup> Pojęcie ilości ruchu wprowadzone przez Kartezjusza zachowało się w mechanice dzisiejszej; jest to iloczyn z masy przez prędkość:  $m \cdot v$ . Dzisiejsza fizyka przyjmuje wszakże stałość nie tego iloczynu, lecz  $\frac{mv^2}{2}$  t. j. «siły żywej».



zasad wynikających z jasnego i wyraźnego poznania dobrego i złego. Cnota polega na owem panowaniu nad namiętnościami <sup>1)</sup>).

**5. Okazyonalizm.** Dualizm Kartezjusza ujawniał się w dwóch kierunkach: 1) w przeciwstawieniu substancji boskiej substancji stworzonej; 2) w stosunku pomiędzy substancją duchową a cielesną. Dążeniem czasów nowożytnych jest ograniczenie czynności boskiej do aktu stworzenia świata, który w dalszym ciągu już istnieje i rozwija się według włożonych wń zasobów i praw mechanicznych: świat uważany tu jest jako zegar, Bóg — jako zegarmistrz, którego zadanie kończy się, skoro gotowy już mechanizm wprawiony został w ruch. Takie poglądy na stosunek Boga, do świata spotykamy u myślicieli angielskich jak Boyle, Newton, Clarke. Kartezjusz przeciwnie zachował augustyński pogląd na Boga, jako nieustającego twórcę świata. Świat tu uważany jest jako utwór muzyczny wychodzący z pod palców pianisty: skoro muzyk przerywa grę, świat zapada się w nicość. Pogląd ten zostaje w sprzeczności z mechanizmem przyrody, tak konsekwentnie przeprowadzonym przez Kartezjusza, a przede wszystkim z pojęciem ducha i materii, jako sub-

---

<sup>1)</sup> Głównymi dziełami Kartezjusza są: *Rozprawa o metodzie* (przekład polski Dobrzyckiego, Lwów r. 1878) i *Rozmyślenia nad zasadami filozofii* (przekł. p. Dworzaczka, Warszawa 1885). Pierwsze wyszło w r. 1637 drugie w 1641. Prócz tego wydał *Principia philosophiae* 1644 i *Traité des passions de l'âme* 1650. Rozpoczęte w r. 1630 a obejmujące pięć ksiąg dzieło, p. t. *Le monde* (świat), w którym rozwijał myśli Kopernika a może i Bruna, spalił przezornie, dowiedziawszy się o wyroku nad Galileuszem (w 1632). Urywki tylko zostały wydane po jego śmierci.

stancji: skoro byt ich spoczywa na Bogu, a bez jego podparcia przestają istnieć, nie są już bytami niezależnymi, nie są więc substancjami.

Zobaczymy jak sprzeczności te pojedna pan-teizm Spinozy. Tymczasem na porządek dzienny występuje druga sprzeczność: jeśli dusza i ciało są substancjami, a więc są od siebie niezależne, jak możliwe jest oddziaływanie jednej na drugą, które polega na wzajemnej zależności?

Takie pytanie stawia sobie Arnold Guelinx (1624—1669), profesor w Leydzie, a daje na nie odpowiedź, wychodząc z zasady: o czym nie wiesz, jak się dzieje, nie jest twojem dziełem. Ponieważ nie wiem, w jaki sposób wola moja wprawia w ruch mięśnie, ani też jak powstaje wrażenie w duszy mojej z ruchu poczynającego się w organach zmysłowych, więc ani czynność, ani wrażenie nie są mojem dziełem, lecz dziełem Boga. Moja wola jest tylko przycgodną przyczyną ruchu (*causa occasionalis*), jak również bodziec zewnętrzny przyczyną wrażenia. Są to narzędzia, które czynnymi mogą być tylko w ręku boskiem. W rzeczywistości więc Bóg ustanawia zgodność pomiędzy światem myśli a światem ciał. Taka jest nauka okazjonalizmu konsekwentnie rozwijająca się z założeń Kartezjusza. W dalszym ciągu rozwijają Malebranche (1638 — 1715), który uczy, że wszystko widzimy w Bogu <sup>1)</sup>, nawiązując ideje kartezyanizmu do tradycji platońskiej.

5. Doniosłem dla rozwoju późniejszego przyrodoznawstwa było odnowienie w tym czasie przez Piotra Gassendi'ego (1592 — 1655) **atomizmu sta-**

---

<sup>1)</sup> Poprzednikami Guelinx'a byli Cordenoy i la Forge,

**rożytnego** w postaci nauki Epikura. Pociągnięty do epikureizmu radością życia i przywiązaniem do jego światłych stron, które tryskały z tej nauki a tak harmonizowały z duchem odrodzenia, wrogim średniowiecznemu ascetyzmowi, Gassendi przejął się również i poglądem jego na świat, który wszakże usiłował pojednać z nauką kościoła, oddając pierwszeństwo systematowi Tychona de Brahe nad kopernikowskim, gdyż pierwszy przyjmował nieruchomość ziemi. Z nauki Gassendi'ego skorzystała wiedza przyrodnicza, zapożyczając pojęcie atomów i przystosowując je do swoich potrzeb. Materyalizm jego wszakże, jako **dualistyczny**, typowy dla starożytności, był już przewyżniony przez **jednolity, monistyczny** materyalizm Hobbes'a i jego szkoły. Idea próżni, którą wprowadzał razem z atomami Gassendi, wywołała energiczną opozycję ze strony Kartezjusza, Hobbes'a (który przyjmował również wypełnienie wszechświata przez płyn — ocean eteru) i Leibniza, a spory gassendistów z kartezyanami były bardzo zawzięte.

**7.** Zestawiając **wyniki tej doby** filozofii nowożytnej, widzimy, iż znamionują ją 1) w zakresie metody — potępienie stanowcze sylogistyki scholastycznej a wytknięcie dwóch metod **empiryo-indukcyjnej**, pokrewnej z przyrodoznawstwem i **racyonalistycznie-dedukcyjnej**, podobnej do matematycznej, snującej rozumowanie z pewników jasnych a niewątpliwych dla umysłu. 2) W zakresie doktryn: a) Ustanowienie systemu **materyalizmu konsekwentnego i monistycznego**, przez odrzucenie właściwego starożytności pojęcia „atomów duszy”, a rozważanie objawów psychicznych



jako oddziaływań cielesnych. b) Ustanowienie zupełnie nowożytnej doktryny spirytualizmu przez przyjęcie substancji duchowej i dualizmu—przez jej przeciwstawienie z równoległe do niej przyjętą substancją cielesną czyli materią. c) Zagadnienie wzajemnego oddziaływania między temi substancjami, podniesione przez okazyonalizm, chociaż nie rozwiązane przez niego w sposób zadawalniający, przygotowało grunt dla nowoczesnej teorii paralelizmu psychofizycznego, przyjmującej, że objawy fizyczne i duchowe odbywają się równoległe, ale nie warunkują się wzajemnie przyczynowo. Pojęcia bowiem zjawisk psychicznych i cielesnych zbyt są obce sobie, zbyt różnorodne, aby dał się między nimi przerzucić most pojęciowy w postaci przyczynowości. d) Odnowienie atomizmu przygotowuje grunt dla tej formy materjalizmu, z którą najczęściej spotykamy się dziś, jak i w XVIII stuleciu, materjalizmu atomistycznego, zapożyczonego z naukowego (fizyko-chemicznego) obrazu świata. 3) Co do zagadnień i dróg przyszłości wytknąć winniśmy, że dualizm Kartezjusza, chociaż nie zadawalniający umysłu, jako ostateczne rozwiązanie zagadnienia metafizycznego, okazał się bardzo dogodną doktryną ze stanowiska historycznego i metodycznego. Pod pierwszym względem, oddzielając duchowość (która była szczególnym przedmiotem pieczy kościoła) od materjalności, i pozostawiając w nauce o duszy to wszystko, czego naruszenie mogło by wywołać zacięte prześladowanie, wyzwał w ten sposób z pod ucisku tradycyi kościelnej naukę o przyrodzie fizycznej i torował w niej swobodną drogę pogładowi mechanicznemu, na ogół zgodnemu z tym

jaki rozwijał materyalizm <sup>1)</sup>. W ten sposób więc późniejszy materyalizm XVIII w. był tylko konsekwentnym rozwojem filozofii przyrody Kartezjusza. — Pod względem metodycznym dualizm ten akcentował różnicę metody, jaką się należy posługiwać w dwóch, tak niepodobnych do siebie dziedzinach, jak nauka o przyrodzie, a nauka o duchowej i społecznej naturze człowieka. Różnica ta została szczególnie podniesiona w XIX stuleciu przez przeciwstawienie metodyczne dwóch gromad umiejętności: przyrodniczych i humanistycznych. Wreszcie szereg zagadnień podniesionych a nie rozstrzygniętych przez ten dualizm podwójny: Boga i świata, ducha i materii, staje się pobudką do rozwiązań w następujących systematach filozoficznych: Spinozy i Leibniza. Równoległe do tego pasmo rozwojowe w teorii poznania wywołuje od Platona zapożyczona myśl o „ideach wrodzonych”. Zaprzeczane przez filozofię angielską, prowadzą do poprawniejszego sformułowania kwestyi udziału poznającego w poznaniu i do jej krytycznego rozwiązania przez Kanta. Tak więc filozofia Kartezjusza daje pobudki idejowe całej filozofii nowożytnej.

## ROZDZIAŁ XII.

### Doba systematów dogmatycznych.

(Spinoza, Locke, Leibniz).

1. Wyraz *dogma* znaczy po grecku nauka; zastosował go do poglądów filozoficznych Kant,

---

<sup>1)</sup> Była to niejako nauka o «dwóch prawdach» (teologicznej i filozoficznej) przeniesiona do filozofii i zastosowana do dwóch jej odłamów.

przeciwstawiając systemata XVII i XVIII stulecia swojej filozofii krytycznej. Cechą systematów dogmatycznych jest ta, że spoczywają one na przypuszczeniach, które nie uległy poprzednio próbie krytycznej, niezależnie od tego, czy główną ich treścią było metafizyczne ujęcie całości wszechświata, czy poznająca lub wogóle duchowa istota człowieka. Z trzech systematów, którym ten rozdział poświęcamy, jeden ma głównie charakter metafizyczny, drugi antropologiczny, trzeci usiłuje połączyć jeden i drugi.

2. Systemat **Spinozy** (1632—1677) jest wynikiem myśli Kartezjusza przekształconej pod wpływem panteizmu Bruna. Widzieliśmy już jaka sprzeczność istnieje w pojęciu trzech substancji kartezjańskich, duszy, ciała i Boga, z których dwie pierwsze zależą od trzeciej (str. 112). Spinoza usuwa ją uważając samego tylko Boga za substancję, myślenie zaś i rozciągłość za jego atrybuty czyli właściwości. Duchowość i cielesność nie są więc osobnymi substancjami, według tej nauki, lecz sposobami bytu czyli formami ujawnienia się jedynej substancji nieskończonej, którą jest Bóg. W ten sposób stwarza Spinoza systemat monistyczny na miejsce dualizmu Kartezjusza. Dualizm podwójny: Boga i świata oraz duszy i ciała ściąga się do jednego i rozwiązuje się w monizmie: stosunek Boga do świata jest ten sam, co duszy do ciała; ten zaś ostatni nie polega na przeciwstawności dwóch różnych istot, lecz na rozmaitem objawieniu się, na dwóch odmiennych atrybutach czyli właściwościach jednej i tej samej substancji. Bóg jest duszą świata nie poza nim, lecz w nim znajdującą się (imanencya czyli bytowanie zamiast transcendencji — Boga pozaświatowego); świat jest jego ciałem.



Substancja jest, zgodnie z określeniem Kartezjusza, bytem, który od niczego nie zależy. Wszystko natomiast od niej zależy. Jest ona istotą i przyczyną wszechrzeczy. Dla tego nazywa ją Spinoza Bogiem: *Deus sive substancja* („Bóg czyli substancja”). W jaki sposób powstają rzeczy z Boga? Ani przez stworzenie, ani przez emanację. Wynikają one z niego wskutek konieczności, jak własności trójkąta z jego natury. Bóg jest naturą czynną (*natura naturans*<sup>1)</sup>) przeciwstawiająca się istotom skończonym (ograniczonym — *natura naturata*, przyroda ukształtowana). Stąd drugie określenie: *Deus sive natura* (Bóg czyli przyroda).

Ponieważ Bóg jest jedyną substancją, jest więc nieskończony i niczem nie ograniczony, t. j. wolny w tem znaczeniu, że ulega tylko prawom swojej wewnętrznej konieczności. Ta konieczność jest najwyższą doskonałością w oczach Spinozy, jako przeciwność dowolności i niestałości. Bóg działa z konieczności wewnętrznej nie dla celów zewnętrznych, które by świadczyły o jego zależności od czegoś zewnętrznego. Bóg jest przyczyną siebie samego i wieczny, gdyż byt nie może nie istnieć. (*Libera necessitas, causa sui*). Rzeczy pojedyncze mają się do Boga, jak własności figury geometrycznej do jej pojęcia: przyczynowość fizyczna utożsamia się tu z zależnością logiczną. Są one przemijającymi falami w oceanie wiecznego bytu; *modi substancji*.

Substancja nie oddziałuje na nasze poznanie przez prosty byt swój, lecz przez atrybuty. Atrybut określa się jako to, co rozum poznaje w sub-

1) Przyroda kształtująca.

2) Sposoby bycia, objawy.

stancyi jako jej istotę. Z niezliczonych własności boskich rozum ludzki poznaje tylko dwie: myśl i rozciągłość.

Wszystkie rzeczy poszczególne są tylko objawami (*modi*) jednego lub drugiego; wszystkie ulegają ścisłej przyczynowości, nie pozostawiającej miejsca ani przypadkowi, ani dowolności. Łańcuch tej przyczynowości jest podwójny: *modi* rozciągłe mogą powodować tylko inne *modi* rozciągłe; *modi* myślenia — tylko *modi* myślenia. Tu mamy więc w zawiązku naukę o podwójnej przyczynowości: fizycznej i psychicznej, rozwiniętą w najnowszym czasie przez p. W. Wundt'a, a będącą konsekwentnym wynikiem paralelizmu psycho-fizycznego, naszkicowanego już w teoryach okazyonalistów.—Ponieważ według nauki Spinozy ciała i duchy (myśli) są tylko dwoma objawami jednej i tej samej substancyi, będącej ich wspólną przyczyną, oba więc szeregi przyczynowe muszą być zupełnie równoległe; stąd jego głośne twierdzenie: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, t. j. porządek i związek myśli jest ten sam, co porządek i związek rzeczy (ciał).

**3. Teorya poznania i etyka Spinozy** wynikają konsekwentnie z jego założeń metafizycznych. Poznanie zmysłowe jest ograniczone, a więc nieadekwatne (nie ścisłe), nie oddające właściwej istoty rzeczy. Uważa ono za samodzielne rzeczy poszczególne, które są tylko *modi* substancyi. Adekwatnem czyli doskonałem poznaniem jest poznanie Boga i jego nieskończonych atrybutów: wszystkie idee są poprawne, o ile ściągają się do Boga czyli rozważają rzeczy ze stanowiska wieczności (*sub specie aeternitatis*).

Wzruszenia (*afekta*) są biernymi stanami du-

szy, jest ona bowiem w nich zależną od wyobrażeń zewnętrznych. Wynikają więc z poznania nieadekwatnego. Trzy są główne typy namiętności (*passiones*): popęd samozachowawczy (objawiający się jako wola i pożądanie), radość i smutek. Przeciwnie, drogą intuicji uzyskać możemy jasne, adekwatne poznanie jedności naszej z Bogiem. Stan duchowy, który w ten sposób osiągamy, nazywa Spinoza „intelektualną miłością Boga”. Ponieważ jesteśmy tylko modusem Boga, więc miłość ta jest objawem nieskończonej jego miłości ku sobie samemu. Nieśmiertelność duszy polega na tem, że idea każdej osobowości ludzkiej trwa wiecznie jasno w pamięci Boga, podobnie jak w pamięci naszej zachowuje się (choć z mniejszą jasnością) każda myśl nasza. Zobaczymy poniżej, jaki bardziej konkretny charakter przybiera ta idea „nieśmiertelności podmiotowej” w systemacie religijnym A. Comte’a.

4. Charakterystycznymi **cechami systematu** Spinozy są następujące: 1) podstawowe znaczenie pojęcia substancji; 2) ujęcie całości w formach przyczynowych z wykluczeniem celowości (*causae finales* scholastyków) z wiedzy; 3) zastosowanie metody matematycznej do filozofii, które objawia się nie tylko w pojmowaniu stosunków między Bogiem a światem na wzór własności matematycznych trójkąta, ale i w wykładzie: cała *Etyka* jego napisana jest w formie twierdzeń i dowodzeń na wzór geometrii Euklidesa.

Wszystkie te pierwiastki zaznaczone już były w systemacie Kartezjusza; ale Spinoza nadał im rozwój niezwykły i wycisnął na nich indywidualne swoje piętno. Na indywidualność tę złożyły się, prócz gieniuszu osobistego, także i gieniusz narodu, do którego należał, oraz wpływ ojczystej filo-



zofii i religii. W rozwoju filozofii religijnej żydów Maimonides (1135 — 1204) spełnił taką rolę, jaką Tomasz w filozofii chrześcijańskiej: usiłował on nadać filozoficzną formę dogmatom religii żydowskiej według metody scholastycznej. Do jego to szkoły należał rabi Morteira, nauczyciel Spinozy. Prócz tego wywarł na niego wpływ drugi filozof żydowski, Crescas (około 1400), którego rola w tej filozofii religijnej, jako przeciwnika Maimonidesa, zbliża go do stanowiska Ockhama: zaprzeczał on wolności woli, ucząc o bezwzględnej konieczności czynów ludzkich. Myśli Spinozy były po części przygotowane przez okazyonalistów, którzy wszakże wzdragali się przed jego konsekwencjami. Obok p a n t e i s t y c z n e g o zawiązku w nauce Kartezyusza o Bogu, jako substancji podstawowej dla dwóch innych, ujawnia się w systemacie Spinozy także i n a t u r a l i s t y c z n a dążność (a to w formie matematycznego przyrodoznawstwa) ujęcia jedynej substancji, czyli Boga, jako porządku przyrody.

Życie Spinozy było ciąglem pasmem prześladowań. Głównem dziełem jego jest *Etyka* (wydana po śmierci; przekład polski A. Pascala, Warszawa 1888). *Tractatus theologico-politicus* 1670 napisany w obronie wolności myśli i badania biblii ściągnął na niego surowe napaści z rozmaitych stron.

**5. Filozofia Locke'a (1632 — 1704).** Spinoza, przystępując do zagadnień wszechświata, nie zaczął nawet od formalnego zwątpienia, na wzór Kartezyusza. Z dogmatyków XVII w. jest on najbardziej dogmatycznym. Mniej dogmatycznym był Locke; cały systemat jego polega na badaniu źródeł poznania, a za punkt wyjścia służy mu twierdzenie Bakona, że wszelka wiedza pochodzi z do-

świadczenia, które usiłuje uzasadnić przy pomocy tych zdobywcy, jakie dała filozofia Kartezjusza. Zbliża się w ten sposób od czystego empiryzmu ku stanowisku pojednawczemu z racjonalizmem.

Locke zaprzecza przedewszystkiem istnieniu idei wrodzonych. Powołując się na przykład dzieci, idiotów i ludów dzikich, usiłuje wykazać, że nie ma takich twierdzeń, które by były przez wszystkich uznane. Nawet takie założenie jak: „co jest, jest” lub „ta sama rzecz nie może jednocześnie istnieć i nieistnieć”, nie są przez wszystkich uznane. Nieprawdą jest także, jakobyśmy wysnuwali wiadomości szczegółowe z założeń ogólnych. Dziecko wie, że gorycz nie jest słodką wcześniej, niż wytworzy sobie pojęcie o logicznej zasadzie sprzeczności. Umysł ludzki nie ma żadnych idei wrodzonych; jest on sam przez się białą tablicą (*tabula rasa*), na której pisze doświadczenie. Wszystkie idee pochodzą z doświadczenia, które jest dwojakie: 1) ujęcie przedmiotów zewnętrznych przez zmysły (czucie) czyli wrażenie (*sensation*); 2) ujęcie wewnętrznych czynności naszego umysłu czyli rozważanie (*reflexion*). Są to jedyne źródła wszelkiego poznania.

Wszystkie idee dzieli Locke na proste i złożone. Prostemi są te, które narzucają się umysłowi biernemu same, podobnie jak obrazy przedmiotów powstające w lustrze. Tu należą: wrażenia pojedynczych zmysłów (barwa, ton); wrażenia otrzymane przez kilka zmysłów jednocześnie (rozciągłość, ruch, które odczuwamy przez wzrok i dotyk); idee pochodzące z rozważania czyli zagłębienia się w siebie (*reflexion*): idea myśli, woli; lub też z połączenia wrażenia i reflexyi (pojęcia siły, jedności, następstwa i t. d.). Są one niejako

literami alfabetu, z którego składa się nasze poznanie.

Z nich tworzy umysł idee złożone, które należą do trzech gromad: *modi*, *substancje* i *stosunki*. Do *modi* należą idee związane z przestrzenią (odległość, długość, bezgraniczność i t. d.), z czasem (trwanie, wieczność), z myśleniem (ujęcie, pamięć i t. d.), z liczbą i t. p. Idee substancyj powstają przez to, że poznając przez zmysły rozmaite jakości (własności), które jednocześnie nam się ukazują, przyjmujemy istnienie jakiegoś podścieliska, do którego są niejako przyczepione i nazywamy je substancją. Czem jest substancja nie wiemy; poznajemy tylko jej atrybuty. Idee stosunku powstają wtedy, gdy od jednej rzeczy przechodzimy do innej.

Jak idee złożone powstają z prostych (podobnie do wyrazów, utworzonych z liter), tak poznanie nasze składa się z idej złożonych, na wzór zdań utworzonych z wyrazów: poznajemy tu nieco zmienioną myśl Hobbesa, który porównywał myślenie do rachunku.

Wszelkie poznanie pochodzi więc z doświadczenia. Takie jest twierdzenie założonego przez Locke'a sensualizmu (od *sensus*—zmysły), które ujmują zwykle w zdaniu: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* (niema nic w umyśle, co nie było pierwotnie w zmysłach). Sensualizm jego wszakże jest złagodzony: obok zmysłów, dających doświadczenie zewnętrzne, przyjmuje Locke wnikanie w siebie (*reflexion*), czyli doświadczenie wewnętrzne; obok biernego przyjmowania przez umysł wrażeń i postrzeżeń, stanowiących idee proste, jego czynny udział w tworzeniu złożonych (*dualizm epistemologiczny*).



6. Filozofia Locke'a, obok empiryzmu i sensualizmu, objawia dążność coraz bardziej występującą w późniejszych szkołach tego kierunku, do zbliżenia się z życiem, wciągnięcia w swój zakres jego zadań, do przybrania charakteru **praktycznego**. Dobe, w której żył i pisał Locke, cechują dwa prądy przeważne w życiu społecznym Anglii: rozwój dążeń liberalnych, które nareszcie wcielają się w życie przez wygnanie Jakóba II (1688) a osadzenie na tronie Wilhelma Orańskiego, i wytworzenie w ten sposób rządów konstytucyjnych; rozwój idei tolerancji religijnej i wolności myśli, będący dalszym ciągiem tej walki z powagą tradycji kościelnej, którą rozpoczął był umysł ludzki w dobie odrodzenia, a której dążeniem ostatecznym było oparcie religii na rozumie.

W polityce staje Locke na stanowisku przeciwnym z Hobbesem a po stronie praw ludu. Poprzednikami jego w tym kierunku byli: sławny poeta Milton (1608—1674) i pisarz polityczny Algernon Sidney ścięty za panowania Karola II w r. 1683 <sup>1)</sup>.

Niesłusznie twierdzi Hobbes, powiada Locke, jakoby stanem natury była walka wszystkich przeciwko wszystkim i panowanie siły nad prawem. Naturalnym stanem człowieka jest ten, który odpowiada stosunkom jego do innych ludzi, skoro tylko oderwiemy się od warunków społeczeństwa cywilnego. Przyrodzony zaś ten stan człowieka jest stanem wolności, a stosunek do innych jest takim, jaki wśród wolnych panować może, t. j. równość. Te stosunki, wynikające z natury ludz-

---

<sup>1)</sup> Autor dzieła *Patriarcha non monarcha*, napisanego przeciw Filmerowi (ob. niżej).

kiej, ustanawiają wśród ludzi społeczeństwo naturalne, poprzedzające cywilne, prawo przyrodzone, istniejące przed ustawowem.

Człowiek więc w stanie natury nie ma prawa do wszystkiego, jak twierdził Hobbes; ma on jedynie prawo rozwoju i obrony swojej wolności oraz te, które z niego wypływają. Do takich zalicza Locke prawo własności. Prawo to usiłuje on uzasadnić prawem zajęcia, ograniczając je jedynie dwoma wymaganiami: 1) ażeby rzecz zajęta (głównie idzie o ziemię) nie zostawała bez użytku — kto zajmuje większy obszar, niż może obrobić, postępuje nieprawnie—2) aby zostawało jeszcze dosyć dla innych. „Przywłaszczając sobie ziemię za pomocą pracy i zręczności, nie czyni się krzywdy nikomu, zostaje bowiem zawsze dosyć gruntów, i nie gorszych, a nawet więcej niż potrzeba, dla tych którzy się nie zaopatrzyli”. W tem mylił się oczywiście Locke, gdyż w krajach, gdzie panuje oddawna cywilizacya, wszystkie ziemie mają właścicieli, a nowoprzybywający nie mają nic do zajęcia. Słusznie atoli ogranicza Locke bezwzględne prawo zagarnięcia: „Jeśli ktoś przekracza granice umiarkowania i zabiera więcej rzeczy, niż potrzebuje, bierze to, co należy do innych.”

Prawo do wolności osobistej wyklucza niewolnictwo, które Locke potępia. Ponieważ wszyscy są wolni i równi w stanie natury nikt więc nie ma naturalnego prawa rządzić innymi. Zwalcza tu Locke teorię, ogłoszoną przez Filmera (w dziele p. t. *Patriarcha*), który starał się wywieść władzę królewską z tradycyi biblijnej patriarchów, t. j. z władzy ojcowskiej, wykazując, że władza ojcowska trwa tylko przez czas małoletności dzieci.

Obok praw wolności i własności przyjmuje Locke prawo ich obrony, z którego wynika prawo

karne. W stanie naturalnym, każdy musiał sam sobie wymierzać sprawiedliwość, co pociąga za sobą pewne niedogodności. Dla ich usunięcia wytwarza człowiek społeczeństwo cywilne na miejsce naturalnego.

Podstawą społeczeństwa cywilnego może być jedynie umowa; lecz niepoprawnie oznaczył cel jej Hobbes: nie jest nim zrzeczenie się praw na rzecz zwierzchnika, lecz zabezpieczenie praw przyrodzonych. Łączący się w społeczeństwo mogą więc wyrzec się jedynie tych praw swoich, które nie mogą istnieć w stanie cywilnym. Takim jedynym prawem jest prawo wymierzenia sprawiedliwości. Władza więc polityczna i cywilna spoczywa tylko na władzy sądowej. Władza ta dzieli się na trzy gałęzie: 1) władzę prawodawczą, ustanawiającą winy i kary lub kompensacje; 2) władzę wykonawczą, która wykonywa prawa, 3) władzę konfederacyjną, wykonywającą władzę sądową względem innych narodów, t. j. prawo pokoju i wojny. Jest ona pokrewna z wykonawczą.

Władza polityczna nie jest bezwzględna: ogranicza ją obowiązek. Celem jej jest zabezpieczenie praw, t. j. wolności i własności. Nie mogą więc wyrzekać się ich obywatele na rzecz władzy. Stosując te zasady do władzy prawodawczej i wykonawczej, Locke uzasadnia dokonaną w Anglii przez wygnanie Stewartów rewolucję <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Dzieło Locke'a o Rządzie cywilnym (*Treatise on the government*) wyszło w r. 1689, t. j. w rok po tej rewolucji. Główne dzieło: *Badanie nad umysłem ludzkim* (*Essay concerning human Understanding*) wyszło w r. 1690; plan jego wszakże



W filozofii religii jest Locke deistą. Wiarę umieszcza pomiędzy wiedzą a mniemaniem. Rozróżniając trzy rodzaje twierdzeń: wyższych ponad rozum, zgodnych z rozumem i sprzecznych z nim, czyni rozum sędzią w rzeczach wiary: rozum bowiem decyduje, czy mamy do czynienia z rzeczywistym objawieniem i jak je pojmować. Znajdujemy tu filozoficzne uzasadnienie prawa do niezależnego badania pisma św., które stanowiło znamienne dążność doby reformacyi kościelnej.

W Listach o tolerancyi omawia Locke stosunek kościoła do państwa. Zakres obu jest odmienny: państwo dba o życie doczesne, kościół—o wieczne. Prawa więc państwowe nie mają nic do czynienia z religią; nie powinno być religii państwowej, lecz państwo powinno tolerować wszystkie. — Jest to tak doniosła w późniejszym życiu politycznym zasada oddzielenia państwa od kościoła.

7. Nie ma może filozofa, który by wywarł tak różnorodne i tak **daleko sięgające wpływy**, jak Locke. Przyczyna tego nie tyle tkwi w twórczej oryginalności jego myśli, ile w harmonii duchowej, która spowodowała, iż ujął i przetopił główne prądy życia i myśli współczesnej, prądy, które miały się dalej rozwijać, a których zogniskowanie w jednym umyśle i zharmonizowanie stanowiło warunek niezbędny tego rozwoju.

---

naszkiecował w r. 1670. Dzieło o wychowaniu (Some thoughts on Education) w r. 1693; Zgodność chrześcijaństwa z rozumem (The reasonableness of christianity) w r. 1695. Prócz tego napisał Prawidła do kierowania rozumem, Zasady filozofii przyrody oraz Listy o tolerancyi (1685 i 1689).

Wysuwając na pierwszy plan zagadnienie poznania, staje się Locke inicjatorem szeregu badań, których wynikiem ostatnim jest Krytyka Kanta. Związek zaś innych jego badań z życiem współczesnym, pobudki które czerpał do nich z walk politycznych i sporów religijnych zbliżają jego stanowisko do tego, jakie zajęła filozofia w Atenach w dobie rozkwitu swego. Jego pisma o religii stają się ewangelią wolnomyślicieli; dzieło o edukacji inspirowane Emilem Rousseau'a; rozprawy o rządzie stają się źródłem prac w tym kierunku Monteskiusza i Rousseau'a, które tak potężny wpływ wywarły na rewolucję francuską. Siła Locke'a więc polegała na tem, że zrozumiał i ujął w swojej filozofii to, co żyło i żyć miało.

Jeśli porównamy jego teorię państwa z platońską i średniowiecznymi oraz z temi, które wygłosili jego poprzednicy w Anglii, zauważymy jak odbywa się tu stopniowa synteza pierwiastków indywidualizmu z uspołecznieniem. U Platona widzieliśmy podporządkowanie jednostki pod wymagania ogółu i wspólność bez równości; teorie średniowieczne stają na tym samym stanowisku co do stosunku jednostki do ogółu: nie jest ona samodzielna, lecz istnieje dla całości; tylko całością tą nie jest państwo ograniczone (narodowe) i przemijające (doczesne), lecz wieczne i powszechne (kosmopolityczne) „państwo boże”, t. j. kościół. Pierwiastek wspólności zostaje jeszcze zachowany u Augustyna, coraz bardziej zatracana, się u Tomasza; natomiast idea równości przeważa podporządkowana jedynie hierarchii kościelnej: ona to ma decydować o posłuszeństwie obywateli władzy cywilnej.

Duch indywidualizmu, który znamionuje zwycięstwo nominalizmu i dobę odrodzenia, przesuwają

cokolwiek walczące z sobą w teorii społeczeństwa stanowiska. Zamiast wspólności i indywidualizmu stają naprzeciw siebie samodzielność jednostek (pluralizm) i władza jednocząca (uniwersalizm). Filmer i Hobbes stają w jej obronie, rozwijając teorię absolutyzmu; Locke i szkoła prawa przyrodzonego, jego poprzedniczka, bronią liberalizmu, t. j. samodzielności jednostek, ich udziału w prawodawstwie.

Takie odwrócenie zagadnień było wynikiem przewrotu, który odbył się w życiu Europy. Ruch odrodzenia poprzedzający czasy nowożytne, miał, jak to widzieliśmy, charakter dwoisty. Z jednej strony był powrotem do pierwotnej nauki chrześcijańskiej w ruchu reformatorskim i wojnach religijno-społecznych XIV i XV stulecia; z drugiej— odnowieniem indywidualistycznych dążeń przez odrodzenie filozofii starożytnej i tryumf tych dążeń w reformacji Lutera. Powstania chłopskie podcięły w całej Europie feudalizm, a na gruzach jego rozwijać się począł absolutyzm w sojuszu z miastami i przemysłem mieszczaństwem. Gdy jednak wspólny wróg, feudalizm, został pokonany, nastąpił rozdzźwięk pomiędzy dotychczasowymi współprzymierzeńcami. Mieszczaństwo domagać się poczęło roli w rządach, należnej mu w stosunku do potęgi pieniężnej i oświaty, a było tak już światłe, że nie domagało się tej roli jako przywileju klasowego, lecz jako równego dla wszystkich prawa. W ten sposób rozpoczął się więc ruch liberalny, walczący z absolutyzmem. Główną wszakże podstawą, potęgą mieszczaństwa, umożliwiającą tę walkę było bogactwo. Stanowiło ono podstawę jego uprzywilejowanego stanowiska, jak ród był podstawą przywilejów arystokracji. To też idea wspólności była również daleką od liberalizmu jak



równość niemożliwą była w ustroju feudalnym. Widzimy też, jak prawo własności, które dla Augustyna było urządzeniem ludzkim, a więc względem i czasowem, przybiera u Locke'a charakter prawa przyrodzonego, chociaż ogranicza on je jeszcze pewnymi warunkami. Nie należy stąd wszakże wnosić, iżby liberalizm podawał rękę dawnemu indywidualizmowi. Sprawa syntezy pierwiastków indywidualizmu i uspołecznienia, którą już wytknęliśmy w teorii prawa przyrodzonego, posuwa się dalej.

W stanie natury według Locke'a człowiek nie jest już odosobniony i nie rządzi się prawem pięści, jak uczył Hobbes: „społeczeństwo naturalne” poprzedza tu społeczeństwo cywilne, a zasadą jego obok wolności jest równość. Dalsze kroki w kierunku tej syntezy uczyni Rousseau i jego szkoła.

8. Najbardziej bezpośredni wpływ wywarł Locke na **rozwój deizmu w Anglii**. Wiemy już jakie było jego zasadnicze dążenie i kto był jego twórcą (ob. str. 110). W duchu Locke'a rozwijał go dalej **Jan Toland** (1670—1722) w dziele *Christianity not mysterious* (Chrześcijaństwo nietajemnicze). Zasadniczą myślą jego jest ta, że w chrześcijaństwie nietylko niema nic przeciwnego rozumowi, ale i nic przewyższającego rozum, i że żadna z nauk chrześcijańskich nie może być nazwana tajemnicą. W bezimiennie wydanem *Pantheisticon* (z datą: Kosmopolis, 1720) posuwa się on znacznie dalej, szkicując liturgię wolnomyślną o zasadniczych myślach panteistycznych, w której zamiast ustępów z pisma św. czytają się urywki z pisarzy starożytnych<sup>1)</sup>. **Antoni Collins**

<sup>1)</sup> Znaczna część jej przytoczona jest u Hettnera w *Historji literatury XVIII w.* (T. I. *Literatura angielska*, przekład polski).

(1676—1729) dowodzi w dziele p. t. *Discourse on free-thinking* (Rozprawa o wolności myśli) prawa człowieka do wolności badania, wychodząc z tego założenia, że żadna prawda nie jest nam zakazana i że inną drogą do niej dość nie można. **Mateusz Tindall** (1656 — 1733) w dziele p. t. *Chrześcijaństwo równie dawne jak i stworzenie*, będącem podstawową księgą deizmu, dowodzi, że Chrystus nie przyszedł dla założenia nowej wiary, lecz dla przywrócenia prawa przyrodzonego, również dawnego jak stworzenie świata, powszechnego jak rozum, a niezmiennego jak Bóg, natura ludzka i stosunki wzajemne rzeczy. Chubb i Morgan rozwijają dalej te myśli a Bolingbroke nadaje im płytko-uitylitarne kierunek, który odtwarza za nim Voltaire. Religia, powiada on, potrzebna jest dla utrzymania tłumów w posłuszeństwie.

9. Gdy deizmu hasłem było uniezależnienie religii, wypływająca z tych samych źródeł **nowożytna filozofia moralności** stawia sobie za zadanie uniezależnienie moralności. Już Hobbes był przygotował to dzieło; ale czyniąc moralność niezależną od religii, poddał ją pod władzę państwa: dobrem lub złem w oczach jego było to, co za takie uznał prawodawca. Rozróżnienie to polega więc również na powadze, a w każdym razie bardziej wątpliwej: zamiast prawodawstwa boskiego decyduje tu bowiem ludzkie. — **Ryszard Cumberland** (*De legibus naturae*. — O prawach przyrody, 1671) stawia pytanie: na czym polega moralność, niezależna od jakiegokolwiek nakazu zewnętrznego? Odpowiada na nie: dobrymi, czyli zgodnymi z przyrodzonymi prawami moralności, są uczynki, przyczyniające się do dobra powszechnego. Dobro osobiste winniśmy podporządkowywać

pod dobro ogólne, a postępując tak, znajdujemy własne szczęście. Podstawą psychologiczną cnotliwego postępowania jest skłonność sympatyczna i towarzyska, którą natura obdarza wszystkie istoty, a zwłaszcza istoty rozumne.

**Cudworth** († 1788) i **Samuel Clark** († 1729) zgodnie uznają, że zasady moralne nie są zależne ani od ludzkiej, ani od boskiej woli, lecz są prawdami koniecznymi umysłu, zarówno boskiego, jak i ludzkiego: twierdzenie bowiem, że posłuszeństwo prawu jest dobrem, a nieposłuszeństwo złem, zawiera już poprzednio pojęcie o tem, co jest dobre lub złe. Szczytowego punktu dosięga filozofia moralna angielska w nauce **Shaftsbury'ego** (1671 — 1713), wychowanego według zasad Locke'a na wzorach piękna starożytnego. Podstawą cnoty jest, według nauki jego, wrodzony instykt oceniający piękno i dobro. Cnota podoba się nam sama przez się, przez swoją godność i piękno, nie dla korzyści zewnętrznych, jakie nam przynosi. Dobro więc jest pięknem duchowem; a ponieważ piękno polega na symetrii i harmonii, więc i istotę cnoty stanowi równowaga namiętności lub pożądań. Shaftesbury rozróżnia trzy klasy namiętności: 1. nienaturalne czyli przeciwspołeczne, jak złość, zazdrość, okrucieństwo, nie sprzyjające ani dobru ogółu, ani jednostki; 2. społeczne (czyli naturalne) i 3. samolubne. Pierwsze są zawsze złe; dwa drugie rodzaje mogą być złe lub dobre w zależności od ich wzajemnej siły. Zbytnia pieczołowitość rodziców dla dzieci może być złem, narówni ze zbytnią troskliwością o siebie. Wogóle dobrą jest istota, która ma silny popęd ku dobru ogólnemu, a niezbyt silny ku własnemu.

Widzimy, tu jak zasada uspołecznienia, wkra-  
czająca pierwotnie jako czynnik religii etycznej



Chrystusa, znajduje następnie należyte filozoficzne opracowanie na właściwym sobie gruncie filozofii moralności.

**10. Leibniz (1646—1716).** W systemacie Spinozy poznaliśmy typ uniwersalizmu metafizycznego, przedstawiającego pewne powinowactwo do absolutyzmu czyli uniwersalizmu politycznego. Systemat Leibniza jest przeciwieństwem systematu Spinozy: jest on pluralistyczny, t. j. uznaje samodzielne istnienie poszczególnych bytów, które u Spinozy zlewały się w całości i jedności Wszechświata-Boga. Tym bytom poszczególnym a zupełnie od siebie niezależnym daje Leibniz zapożyczoną od Bruna nazwę *monad*. Monady jednak w jego pojęciu są istotami czysto duchowymi.

W stosunku więc do zagadnienia jedności lub mnogości bytu systemata te mają się do siebie jak pogląd eleatów do atomizmu w starożytności. Gdy jednak eleaci w pojęciu ciała wszechświatowego nie byli jeszcze dostatecznie wyróżnili duchowej strony zjawisk od materialnej, a atomizm był zarazem i pierwszym, który granicę tę ściśle przeprowadził, i tym, który jedynie materialny byt uznał za istniejący, w Bogu-Wszechświecie Spinozy czynniki, duchowy i materialny, zostały wyraźnie odróżnione i ściśle odgraniczone jako objawy jedyne go bytu; Leibniz zaś, rozbijając ten byt na mnogość, uznał za rzeczywiście istniejącą tylko duchową stronę jego. Możemy więc nazwać jego systemat *atomizmem duchowym*. Przez uznanie odrębności bytów jest on pluralistycznym; przez uznanie tylko duchowej strony za rzeczywistą—*idealistycznym*.

W owem dążeniu do usamodzielnienia odrębnych bytów we wszechświecie, jako duchów, niepodobna nie dostrzedz wpływu idei, która w filo-

zofii politycznej wieku owego była przewodnią, jako doktryna liberalizmu, broniąca samodzielności jednostki przeciw uniwersalizmowi państwa. Zasada samodzielności przeniesiona tu została na wszystkie byty, a przez to stała się zasadą filozoficzną.

11. Systemat Leibniza nazywa się **Monadologią**, t. j. nauką o monadach. — Monada jest istotą duchową; cała więc treść jej życia polega na zmianie wyobrażeń. Ale monady różnią się od siebie stopniem jasności swych wyobrażeń. Mamy w ten sposób ustopniowanie bytów, zaczynając od najniższych monad, tworzących świat nieorganiczny, przez coraz to wyższe, wchodzące w skład światów roślinnego i zwierzęcego, aż do najwyższej Monady-monad czyli Boga. Wszakże to życie wewnętrzne monad czyli zmiana ich wyobrażeń jest dla każdej zupełnie niezależnym od odbywającego się w innych. „Monady nie mają okien”, powiada Leibniz; nie otrzymują wyobrażeń z zewnątrz, lecz wytwarzają je samodzielnie z głębi swej duchowej istoty. Lecz pasmo wyobrażeń każdej monady nie jest mimo to rojeniem bezprzedmiotowym: chociaż bowiem wyobrażenia każdej monady snują się niezależnie od innych monad, ale dzięki cudownemu zarządzeniu, odpowiadają one im w zupełności, t. j. to co odbywa się w innych monadach w chwili danej odpowiada temu, co o nich wyobraża monada dana. Tem zarządzeniem cudownym jest harmonia przedustawna. Tłumaczy ją Leibniz przez następujące porównanie: jak doskonały zegarmistrz może uregulować zegarki, tak iż nie będąc z sobą w styczności, stale pokazują tę samą godzinę, podobnież stwórca świata od samego początku uregulował bieg wyobrażeń w każdej mo-

nadzie tak, aby się zgadzał ze zmianą wyobrażeń wszystkich innych monad.

12. Podobnie jak metafizyczna część systematu Leibniza jest przeciwnością spinozyzmu, jego teoria poznania przeciwstawia się polemicznie teorii poznania Locke'a. Gdy dla filozofa angielskiego wszelka wiedza pochodzić miała z doświadczenia, Leibniz twierdził przeciwnie, że podstawę poznania stanowią idee wrodzone. Nie należy ich wyobrażać jako gotowej już wiedzy, tkwiącej w umyśle ludzkim; lecz raczej jako zdolności lub usposobienia do jej wytworzenia. Gdy Locke porównywał umysł z białym papierem, na którym pisze doświadczenie, Leibniz odwoływał się do obrazu bryły marmurowej, w którejby naturalne żyłki zarysowywały kształt przyszłego posągu.—W ocenie wartości świata Leibniz przedstawia typ płytkiego popularnego optymizmu. Świat istniejący ma być najlepszym z możliwych; istnienie złego tłumaczy się koniecznością bądź bezwzględną, bądź względną. Złe moralne potrzebne jest dla uwydatnienia dobrego, jak cienie na obrazie <sup>1)</sup>. Optymizm ten ośmieszył Voltaire w swoim *Candide*.

## ROZDZIAŁ XIII.

### Filozofia angielska w ośmnastym wieku.

1. Gdy warunki życia politycznego i społecznego odbijają się przedewszystkiem na filozofii po-

---

<sup>1)</sup> Główne części doktryny Leibniza wyłożone są w trzech dziełach: *Monadologie* (1714); *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704, wydane 1765) i *Théodicée* (1710).



litycznej, powołując do życia nowe idee, pośrednio oddziaływające na zakres metafizyki, ujawniając się w nim jako przeciwstawność uniwersalizmu z pluralizmem, czysto teoretyczne badanie zagadnienia poznania idzie swoim trybem niezależnie od tych interesów. Z przeciwstawności empiryzmu i racjonalizmu wytwarza się stopniowo stanowisko pośrednie, kojarzące te przeciwstawności w harmonijną jedność krytycyzmu Kanta. Empiryzm Hobbesa i Locke'a oraz nauka o ideach wrodzonych Kartezysza i Leibniza znajdują każdy swoje uzasadnienie i swoje ograniczenie w teorii poznania Kanta. Zanim to jednak nastąpi, musi każdy z tych kierunków doprowadzić wyniki swoje do ostatecznych konsekwencji metafizycznych, ujawniających ich niedostateczność i jednostronność. Racjonalizm prowadzi w ten sposób do idealizmu Berkeleyya; empiryzm do sceptycyzmu Hume'a.

2. Istnienie świata zewnętrznego uzasadniał Locke, jak wiemy, na podstawie różnicy między własnościami pierwotnymi a drugorzędnymi. Te drugie były dla niego w nas, ale pierwsze w samych rzeczach. **Berkeley** (rodem irlandczyk; 1684—1753) podał w wątpliwość to rozróżnienie i udowodnił, że własności, które Locke nazywał pierwotnymi, są również podmiotowe. Oko nie widzi odległości lub kształtu przedmiotu, lecz wnioskuje o nich. Niesłusznym więc jest twierdzenie, że o własnościach tych pouczają nas świadectwa dwóch zmysłów: wzroku i dotyku. Przedmioty zewnętrzne są tylko naszymi wyobrażeniami. Nic im nie odpowiada nazewnątrz. „Hypoteza materialistyczna, t. j. przypuszczenie o istnieniu rzeczy materialnych, jest błędem. Istnieją tylko duchy, t. j. istoty myślące, których własnościami są wyobraże-

nie i chcenie. Wyobrażenia ich zmysłowe nie pochodzą od rzeczy, lecz wywołane są w nas przez ducha najwyższego, t. j. Boga.

Ten idealizm podmiotowy Berkeleya usuwał więc razem z rzeczywistością zewnętrznych przedmiotów wszelkie znaczenie doświadczenia jako środka poznania. Całe poznanie staje się dla niego wytworem czystej myśli. Przyroda jest tylko następstwem idei, a prawa — stałym porządkiem tego następstwa, t. j. prawami kojarzenia wyobrażeń. Zamiast mówić, że słońce jest przyczyną ciepła, powinniśmy się tak wyrazić: przez wrażenie w oku Bóg zawiadamia nas, że niebawem doświadczymy wrażenia ciepłego <sup>1)</sup>).

3. Gdy Berkeley podobnie jak Leibniz zredukował świat do samej tylko substancji duchowej **David Hume** (1711—1776), również na drodze badania teorii poznania, dochodzi do zaprzeczenia istnienia jakiegokolwiek substancji. Za punkt wyjścia służy mu badanie przyczynowości. Jest ona w oczach jego wynikiem nawyknienia, spowodowanego przez częste kojarzenie wyobrażeń następujących po sobie. Podobnież pojęcie substancji jest wynikiem stale powtarzającego się skojarzenia wyobrażeń jednoczesnych (własności ciała). Zaprzeczenie substancji prowadzi go do zaprzeczenia jaźni: jaźń nasza jest tylko sumą stanów świadomości, następujących po sobie wyobrażeń, pod które myśl nasza podkłada jakieś substratum, (podścielisko) nazywając je to „jaźnią”.

---

<sup>1)</sup> Po polsku mamy *Rzecz o zasadach poznania Berkeleya* w przekładzie Feliksa Jezierskiego. Warsz. 1890.

to duszą. Dusza przestaje istnieć skoro tylko ustają ruchy cielesne związane z wyobrażeniami.

Stanowisko Hume'a w teorii poznania jest sceptycyzmem krytycznym: podaje ono w wątpliwość wiedzę, wykazując zależność podstawowych jej prawd od psychologicznych praw kojarzenia wyobrażeń; ale sceptycyzm ten różni się od starożytnego (dogmatycznego) tem, iż opiera się na badaniu źródeł poznania i dla tego nazywa się krytycznym.

Stanowisko metafizyczne Hume'a nazwać można fenomenizmem: wszystko bowiem dla niego rozprasza się na pojedyncze zjawiska (fenomena); substancye są zaprzeczone. Nie ma dla niego ani materji, ani ducha; pierwsza jest tylko zbiorowiskiem stale powtarzających się jakości zmysłowych (barwa, opór, i t. d.); drugie—zbiorowiskiem podobnym stanów świadomości (wyobrażeń, uczuć, chceń). Takie krytyczne zwątpienie o środkach i wynikach wiedzy czyni nagłaczem bliższe zbadanie zagadnienia poznania, które też podejmuje Kant pod wpływem pobudek przez Hume'a podanych. Nie zaprzeczał wszakże Hume ani doniosłości dowodów matematycznych, ani faktycznych prawd doświadczenia; sceptycyzm jego nie jest więc tak bezwzględny, jak starożytny.

4. Wpływ filozofii empirycznej Locke'a oraz ducha przyrodniczego wieku ujawnił się w zakresie **psychologii** jako próba **mechanicznego jej traktowania**. Stany świadomości uważane są jako następujące po sobie według prawidłowości określonej przez prawa kojarzenia wyobrażeń (*associatio idearum*; ztąd nazwa *assocyacyonistów* dana tej szkole). Założycielem jej jest **Hartley** (1704—1757) a do konsokwencyi



ostatnich doprowadził zasady jej **Priestley** (1733—1804). Zasady te dadzą się streścić w dwóch twierdzeniach: 1) Wszelkie objawy życia duchowego polegają na mechanizmie pierwiastków psychicznych; najbardziej złożone z nich (myśli, uczucia, postanowienia) są wynikiem połączenia prostych wyobrażeń. 2) Wszelkim zjawiskom duchowym, prostym lub złożonym, odpowiadają objawy cielesne, a mianowicie procesa nerwowe i drgania mózgowe.

Ważną dla teorii moralności myśl wysnuwa **Hartley** ze swojej teorii kojarzeń; powiada on, że rzeczy i czynności, które pierwotnie uważane były za środek do celu i wskutek tego pożądane lub wykonywane, z czasem, wskutek skojarzeń uczuciowych, nabierają bezpośredniej wartości i stają się przedmiotem pożądań dla siebie samych. Na niej oparł później **J. St. Mill** swoją teorię moralności.

**4. Szkoła szkocka.** Wyniki sceptyczne, do których doszedł **Hume**, oraz mechanizm psychologiczny **Hartleya**, wywołały w Anglii reakcję w postaci szkoły szkockiej czyli filozofii zdrowego rozumu (*common sense*). Założycielem jej był **Reid** (1710 — 1796) a kontynuatorami **Beattie**, **Oswald** i **Dugald Stuart** (1753 — 1828). Poddają oni krytyce założenia **Locke'a**, które posłużyły za podstawę do owych wyników. Wywody filozofii nie powinny stawać w sprzeczności ze zdrowym rozumem. Razem z wyobrażeniem rzeczy dana jest nam wiara bezpośrednia w jej istnienie, której żaden sceptycyzm zwalczyć nie w stanie. Wrażenie zewnętrzne nie jest wiernym obrazem rzeczy, ale stanowi gwarancję jej istnienia. W podobny sposób ratuje owa „filozofia wiary”, jak ją niekiedy nazywają, istnienie substancji duchowej czyli jaź-

ni. — Wszelkie wnioski opierają się na jakichkolwiek twierdzeniach poprzednio przyjętych. Twierdzenia te, czyli zasady zdrowego rozumu, wykrywamy drogą obserwacji wewnętrznej. Należy przeto wystrzegać się, aby nie pomieszać owych „prawd koniecznych” z twierdzeniami przypadkowymi czyli z faktów pochodzącymi. Do prawd koniecznych zalicza Reid pewniki matematyczne, logiczne, gramatyczne, estetyczne, moralne i metafizyczne. Do ostatnich należą twierdzenia: własności zewnętrzne stanowią przynależność substancji cielesnej; wewnętrzne — duchowej.

Szkoła więc ta, po potężnym wysiłku Spinozy ku jedności, po idealizmie Leibniza i Berkeley'a, po krytycznym sceptycyzmie Hume'a, powracała do dwóch substancyj Kartezjusza.

6. Rozpoczęty w XVII stuleciu ruch w zakresie **etyki** rozwija się dalej w XVIII. Przeciwno etyce uspołeczniającej Shaftesbury'ego występuje w cynicznej formie indywidualizm **Mandeville'a** († 1733), który pierwotnie w *Bajce o pszczołach* (1705), później w filozoficznym do niej komentarzu, starał się udowodnić, że dobro narodu polega na zapobiegliwości jednostek, której źródłem są ich wady i namiętności. Wady jednostek, jak chciwość, rozrzutność, zazdrość, ambicja, więcej przyczyniać się mają do dobra ogółu, niż cnoty i życzliwość. Myśl ta, w nieco mniej drastycznej formie, legła w osnowie systematu ekonomii Adama Smitha (ob. niżej R. XIV). — Zbliżoną do tego dogmatykę egoizmu szerzył **Bolingbroke** († 1751).

W duchu przeciwnym pracują **Hutcheson** († 1747) i sam **Ad. Smith** (1723 — 1790) w swojej *Teorii uczuć moralnych* (1759). Pierwszy usiłuje wykazać bezinteresowność i samorzutność

uczucie sympatycznych, niezależnych od wszelkich korzyści, oraz niezależność od jakichkolwiek pobudek użytecznościowych sądu czyli oceny moralnej. — Smith buduje swoją etykę również na współczuciu. Współczucie zaś nasze dla czynu moralnego opiera się na użyteczności jego następstw oraz na właściwości pobudek. Zasluga = użyteczność + właściwość.

Nowy zwrot w rozwoju etyki angielskiej reprezentuje **Bentham** (1748 — 1832), który łączy egoistyczny punkt wyjścia z dążnością uspołeczniającą. Cnotę określa w duchu epikurejskim, jako środek do osiągnięcia rokoszy; lecz za cel etyki nie uważa rokoszy indywidualnej, tylko największe szczęście największej ilości osób. Tę zasadę utylitaryzmu rozwija w XIX wieku J. St. Mill <sup>1)</sup>.

## ROZDZIAŁ XIV.

### Oświata francuzka.

1. Charakter umysłowości angielskiej, skłonnej do kompromisu i ustępstwa zbyt praktycznej i rozsądnej dla zapuszczania się na bezdroża spekulacji ujawnił się w podporządkowaniu założeń filozoficznych wymaganiom zdrowego rozsądku i potrzebom życia, jak to widzieliśmy w szkole szkockiej. Zgoła inne owoce wydała nauka Locke'a, gdy ziarna jej upadły na grunt umysłowości francuzkiej, nie cofającej się przed żadnymi wynikami, które rozum konsekwentnie wysnuć może z założeń ogólnych, a snującej je z precyzyą i jasnością nieustraszoną. Dzięki tym właściwościom umysłu

<sup>1)</sup> Po polsku Utylitaryzm (wyd. «Przeł. Tyg.»)



francuzkiego, połączonym z dążeniem do wcielenia w życie wyników teoretycznych, zawiązki doktryn Locke'a, zarówno w zakresie teorii poznania i metafizyki, jak i w filozofii politycznej, stały się podstawą nauk rewolucyjnych znanych pod nazwą Filozofii Oświaty, a którym sędzono było spełnić olbrzymią rolę w życiu dziejowym narodów ucywilizowanych.

Wyniki w zakresie teorii poznania ukształtowały się w doktrynę sensualizmu; nauka metafizyczna przybrała postać materializmu, a liberalizm umiarkowany Locke'a wytworzył podstawy demokracji politycznej.

**2. Sensualizm** francuzki reprezentuje **Condillac** (1715 — 1780). Sprowadza on wszystkie objawy duchowe do jednego — wrażenia. Pierwotną władzą duszy jest wrażliwość; z niej rozwijają się wszystkie inne. Myśl tę uzasadnia w swoim *Traktacie o zmysłach*<sup>1)</sup> za pomocą hipotezy posągu, nabywającego stopniowo pojedyncze władze zmysłowe: powonienie, smak, dotyk, słuch i wzrok. Condillac analizuje wyobrażenia, które by mogły powstać pod wpływem każdej z tych władz oraz przez porównanie i połączenie wrażeń pojedynczych zmysłów. Usiłuje więc wykazać, że z uczucia rozwija się uwaga i pożądanie. Pierwsza daje początek wspomnieniu, porównaniu, sądowi, uogólnieniu i rozważaniu czyli wogóle poznaniu. Uczucia namiętności i wola są odmianami pożądania. Pierwotne wrażenia powonienia, smaku, słuchu i wzroku odczuwamy w sobie tylko;

<sup>1)</sup> *Traité des sensations* 1754. Przekład polski przez A. Langego, Warsz. 1887.

dopiero dotyk zmusza nas do przeniesienia tych wrażeń nazewnątrz przez poczucie oporu ciała. Gdyby nie dotyk, postać hypotetyczna uważałaby siebie samą kolejno za woń, smak, dźwięk lub barwę. Kondyllak, jak widzimy z tego pobieżnego szkicu jego nauki, daje jednolite zakończenie nauce Locke'a, który przyznawał dwie rozmaite władze poznawcze: wrażenie i rozważanie (dualizm w teorii poznawania).

3. Do ostatecznych krańców doprowadza myśl Kondyllaka **Helwecyusz** (1715—1771), stosując ją do zakresu etyki <sup>1)</sup>. Uczy on, że dążenie do przyjemności czyli samolubstwo jest podstawą wszystkich naszych czynności. Prawa interesu rządzą w świecie moralnym, tak jak prawa ruchu w fizycznym. Myśl ta stała się podstawą nauki klasycznej szkoły ekonomii społecznej <sup>2)</sup>, której zasady naszkicował był już Hume, a rozwinął Adam Smith w swoim *Bogactwie narodów* (1776). Zasadniczą myślą jego jest ta, że interes osobisty jest główną podstawą postępowania w życiu przemysłowem i że całokształt życia społecznego układa się ze współzawodnictwa interesów jednostek. Żądaniem praktycznem wynikającym z tej nauki jest usunięcie ze strony państwa wszelkich przeszkód ku swobodnej grze współzawodnictwa jednostek, która sprzyja najlepiej dobrobytowi ogółu (*dogmatyka egoizmu*). Nauka ta, o ile harmonizowała z dążnością współczesną do wolności politycznej i do możliwego ograniczenia wpływu państwa na życie społeczne, o tyleż zostawała w sprzecz-

<sup>1)</sup> W dziele *De l'esprit* 1758.

<sup>2)</sup> «Laisser faire, laisser passer», t. j. wolność przemysłu i przewozu, stały się jej hasłem.

ności z dążeniem ku uspołecznieniu, reprezentowanem przez inny odłam oświaty francuzkiej, mianowicie przez szkołę Rousseau'a. Indywidualizm ekonomiczny Smitha i jego następców jest, jak widzimy, konsekwentnym wynikiem i zastosowaniem w zakresie społecznym teorii egoizmu Helwecyusza.

**4. Materyalizm.** — Koniec ośmnastego wieku przedstawia szczytowy punkt rozwoju materyalizmu filozoficznego. Nigdy, ani wcześniej, ani później, nie dano systematowi temu tak doskonałego i wszechstronnego rozwoju jak w *Systemacie przyrody* Holbacha; poprzednikami jego byli La Mettrie, Diderot i d'Alembert; ostatni dwaj po części współtwórcami.

**La Mettrie** (1709—1751), w dziele p. t. *Człowiek - machina*<sup>1)</sup>, przeprowadza w zastosowaniu do człowieka myśl Kartezjusza, który uważał, jak wiemy, zwierzęta za mechanizmy, człowiekowi tylko przyznając duszę. La Mettrie, przez obserwacye lekarskie nad wpływem chorób na stany umysłowe, doprowadzony został do przekonania, że myśl jest wynikiem organizacyi cielesnej. Człowiek tylko stopniem doskonałości różni się od zwierząt, a duszą jego jest myśląca część ciała t. j. mózg. Jeśli człowiek jest tylko ciałem, to wszystkie rokosze jego są cielesne. Człowiek wykształcony wszakże odróżnia rokosze umysłowe od cielesnych i przekłada pierwsze, jako zawierające trwale, spokojne i szlachetne źródło szczęścia. **D'Alembert**, znakomity matematyk, zostaje w swoich *Elements de philosophie* na stanowisku sceptycznym. — **Diderot** (1713—1784), pierwot-

---

<sup>1)</sup> *L'homme - machine*, 1748.



nie obrońca nieśmiertelności duszy i jej niematerialności, w końcu, pod wpływem kółka Holbacha, przechylił się do materjalizmu i był jednym z współpracowników wymienionej wyżej ewangelii materjalizmu.

Systemat przyrody (*Système de la nature*) ukazał się w Londynie r. 1770, pod nazwiskiem niezującego już wówczas sekretarza akademii Mirabaud, który oczywiście nic nie miał wspólnego z jego autorstwem. **Holbach** (1723 — 1789) był jego prawdziwym twórcą, a przynajmniej głównym redaktorem. Nie ma nic, prócz materji i ruchu zawsze z sobą połączonych,—uczy Systemat Przyrody. Gdy materya jest w spoczynku, nie pochodzi to stąd, iż jest pozbawiona ruchu, lecz wynika z przeszkód ruchowi stawianych. Ruchy bywają dwojakie: przyciąganie i odpychanie; pod ich wpływem powstają rozmaite połączenia i cała różnorodność rzeczy. Odbywa się to według wiecznych i niezmiennych praw przyrody.

Konsekwencyą tych założeń jest materjalność człowieka. Nie jest on istotą podwójną, złożoną z duszy i ciała, jak błędnie mniemano. Określano duszę jako niewidzialną, niepodzielną, nierozciąglą i t. d. Lecz cóż możemy wiedzieć o istocie, którą określamy tylko przez przeczenia? Czy nie świadczy to raczej, iż nie mamy o niej żadnego pojęcia? Dalej, jeśli dusza jest niematerialna, jak może ona działać na materję i wprawiać ją w ruch, skoro nic wspólnego z sobą nie mają? Kto odróżnia duszę od ciała, odróżnia tylko mózg od reszty ciała. Myśl i wola są tylko zmianami stanów mózgu.

W związku z takim rozdwojeniem człowieka na ciało i duszę pozostaje drugie złudzenie — istnienie

nie Boga. Wiara ta jest wynikiem podobnegoż rozdwojenia natury. Cierpienia, strach i nieuctwo są jej źródłem. Doznając klęsk, których przyczyn naturalnych człowiek dojść nie umiał, wymyślił sobie dla ich wytłumaczenia bóstwa. Drżymy dlatego, że drżeli niegdyś przodkowie nasi. Nietylko wszakże owo surowe pojęcie o bóstwie, ale i teologiczne, pozbawione jest wartości, nie wstanie bowiem wytłumaczyć żadnego zjawiska przyrody. Pełne jest przytem sprzeczności, gdyż przypisując Bogu własności moralne, czyni go podobnym do człowieka, gdy jednocześnie odróżnia od wszelkich innych istot przez szereg atrybutów przeczących. Prawdziwy systemat przyrody jest *ateistyczny*. Wymaga on odwagi i wykształcenia; dlatego nie może być poglądem ogółu. Jeśli wszakże ateizm jest prawdą, to powinien stać się nauką powszechną. Są tacy, co się wyzwolili sami z pod jarzma religii, ale sądzą, iż potrzebną jest dla tłumu, aby go utrzymać w szrankach (alluzya do Voltaire'a); znaczy to to samo, co dawać komuś truciznę, aby zapobiedz nadużyciu przez niego sił własnych. Każdy teizm prowadzi ostatecznie do zabobonu. „O Przyrodę, władczyni wszystkich istot, i wy jej córy: Cnoto, Mądrości i Prawdo, bądźcie odtąd nazawsze jedynemi bóstwami naszemi!” woła Holbach w entuzjazmie myśli.

Podobnem iż złudzeniami, jak i poprzednie, są wolność i nieśmiertelność. Człowiek nie różni się od innych istot w przyrodzie; jest narówni z niemi ogniwem w łańcuchu konieczności. Gdyby jakakolwiek istota miała zdolność poruszenia się z własnej pobudki, mogła by znieść cały ruch wszechświata, który jest wynikiem koniecznych, udzielających się wzajemnie ruchów. Indywidualna nieśmiertelność jest hipotezą niedorzeczną: twierdzić,

że dusza może istnieć po zniszczeniu ciała, znaczy tyleż, co sądzić, iż zmiana może trwać, kiedy podścielisko jej przestało istnieć. Niema innej nieśmiertelności, jak tylko w pamięci potomnych.

Konsekwencye wynikające z tych zasad dla życia ludzkiego są bardzo korzystne, a przez to, w oczach autorów, podnoszą wartość ich nauki, gdyż użyteczność jest probierzem prawdy. Gdy ideje teologów sprawiają tylko niepokój i męki, systemat przyrodzony daje spokój, uczy znosić los swój i spożywać dary rzeczywistości. Moralność jest równowagą cieczy. Wszystkie czynności ludzkie wynikają z interesu. Żli różnią się od dobrych organizacją swoją. Miłość lub pogarda bliźnich, szacunek dla siebie lub zgryzota skruchy są również koniecznymi następstwami, jak i czyny, które je wywołały. Konieczność ich nie znosi odpowiedzialności i kary; czyż nie mamy prawa zabezpieczać się od wylewów, które niszczą nasze pola, wznosząc tamy i dając odmienny kierunek prądowi? Celem ludzkim jest trwała szczęśliwość, która może być osiągnięta tylko przez cnotę. Namiętności pożyteczne dla ogółu znajdują jego uznanie. Człowiek rozsądny postępuje moralnie, gdyż własny interes pobudza go do tego. Chcąc uzyskać miłość ludzi, musimy ich kochać, a nie jest tak niezbędnem dla człowieka, jak człowiek. Kochać innych, znaczy kochać warunki własnego szczęścia. Cnota jest sztuką uszczęśliwienia siebie przez szczęście innych. Sama przyroda karci niemoralność, czyniąc nieszczęśliwym niemoralnego. Religia zapoznała te prawdy, choroby duszy uważała za zbrodnie, a za lekarstwo podawała sprzeczne z naturą ludzką wyrzeczenie się. — Prawdziwy moralista postępuje jak lekarz: zwalcza jedne namiętności przez drugie i stara się



wpoić tę myśl, że korzyść jednostek osiąga się najpewniej przez pracę na korzyść ogółu. Oświata jest drogą do cnoty i do szczęścia.

Łatwo dostrzegamy w systemacie tym punkt wyjścia Demokryta („istnieje tylko materya i ruch”) oraz dążności Epikura i Lukrecjusza (wyzwolenie człowieka od zabobonów i strachu świata niewidzialnego). Jakkolwiek postęp późniejszy przyrodoznawstwa przyczynił się do wyrobienia w szczególach, główne rysy materjalizmu nowożytnego zostały w sposób posągowy ujęte w *Systemacie Przyrody*, a to, co ukazywało się później, w XIX-ym w., w tym kierunku, rzadko dorównywało poglądom owym pod względem wszechstronności i konsekwentnego przeprowadzenia. Systemat Przyrody ma jeszcze tę wyższość nad materjalizmem XIX w., że potrafił oprzeć na tych samych zasadach filozofię praktyczną i wysnuć z nich wymagania etyczne, nadając cechy humanizmu i tendencję uspołeczniającą systematowi przeważnie indywidualistycznemu, jakim jest materjalizm, zwłaszcza w formie atomistycznej. W XIX stul., jak zobaczymy niżej, materjalizm będąc blady tylko echem Systematu Przyrody, odda się przeważnie na usługi indywidualizmu.

**5.** W zakresie **filozofii państwa i społeczeństwa** świeciła oświata francuzka największe swe tryumfy i przez te zakresy najpotężniej oddziałała na życie historyczne ludów zachodnich. I tu za punkt wyjścia posłużyły pisma Locke'a, po części zaś same instytucje angielskie.

**Monteskiusz** (Montesquieu, 1689—1755) w swoim *Duchu Praw*<sup>1)</sup> dał teorię monarchii kon-

---

<sup>1)</sup> *Esprit des lois*, 1748. Dzieło to było streszczone w «Monitorze» Bohomolca w r. 1768, (str. 432—645) a w ten

stytucyjnej, opierając się głównie na doktrynie Locke'a o podziale władz na prawodawczą, wykonawczą i sądową, po części wzorując się na konstytucji angielskiej. Dał on tej teorii podstawę naukową, zaczerpniętą z obserwacji nad życiem ludów w zależności od warunków przyrodniczych. Prawa, uczy on, powinny być zastosowane do usposobienia i ducha narodu, duch zaś ten jest wynikiem przyrody, przeszłości historycznej, obyczaju, religii i instytucyj politycznych. Prawo dawniejsze jest od państwa; sprawiedliwość istnieje już w stanie natury. — Aby wszakże zabezpieczyć spokój, niezbędne jest prawo pozytywne i to w trojkiej formie: prawo międzynarodowe, państwowe i cywilne. Każda z czterech zasadniczych form państwowych spoczywa na pewnej namiętności. Despotya ma za podstawę uczucie strachu; monarchia — uczucie czci; arystokracya — umiarkowanie uprzywilejowanej klasy; demokracya — cnotę polityczną, podporządkującą interes własny ogólnemu. Upadek każdej z tych form następuje wtedy, gdy zabraknie wśród narodu odpowiedniego uczucia. Wolność polega na możliwości czynienia tego, co prawo dozwala. Gwarancję wolności (przeciw nadużyciom władzy państwowej) daje podział władz, przez który jedna drugą ogranicza; zwłaszcza zaś żąda Monteskiusz zupełnej niezależności władzy sądowej od wykonawczej i prawodawczej.

**6. Rousseau** (Jan Jakób, 1712—1778) skupił w sobie jak w ognisku dominujące prądy wieku, spajając w harmonijną całość dążności ku społecznieniu z indywidualizmem oświaty, występując

---

sposób wywarło wpływ i na nasze społeczeństwo, którego ślady zbyt widoczne są w Konstytucji 3 maja.

jednocześnie przeciwko jej materyalistycznym i indywidualistycznym odłamom, a piętnując powierzchowność rozumkowania „śmietanki społecznej” XVIII stulecia, nie umiejącej wznieść się ponad stanowisko klasowe.

W rozprawie O wpływie nauk i sztuk <sup>1)</sup> (1751) rzuca rękawicę cywilizacji współczesnej, która, zamiast podnosić człowieka, przyczynia się do jego zwyrodnienia; w rozprawie o Początku nierówności (1753) wykazuje, jak ta cywilizacja, zakładając własność i społeczeństwo cywilne, podzieliła ludzi na bogatych i ubogich, na panów i niewolników. W Emilu rozwija zasady nowego wychowania, mającego zastąpić ową szkodliwą pseudo-kulturę kulturą rzeczywistą, zgodną z naturą i humanitarną; w Umowie społecznej kreśli zasady społeczeństwa opartego na równości i wolności; w Wyznaniu wiary wikaryusza sabaudzkiego (ujętym w Emilu) daje żywą religię opartą na uczuciu, przeciwstawiającą się zarówno ateizmowi encyklopedystów jak i zimnemu deizmowi racjonalistów; wreszcie w Nowej Heloizie podnosi potężne wezwanie ku wyzwoleniu uczucia ze sztywności konwencyonalnych form.

Locke służy za punkt wyjścia teoryjom politycznym i wychowawczym Rousseau'a; ale pisarz fran-

---

<sup>1)</sup> Discours sur les sciences et les arts 1749; Discours sur l'inégalité 1753; Emil 1762; Contrat social 1772. Discours sur le gouvernement de Pologne (1762). Przekłady polskie: O początkach i zasadach nierówności 1784 i 1819; Uwagi nad rządem polskim 1789; Umowa towarzyska 1839, 1872. U nas głównym przedstawicielem idei Rousseau'a w XVIII w. był **Staszic** (1755 — 1826). Dzieła w 5 tomach, Warszawa 1816. Ideje filozoficzne zawarł w poemacie p. t. Ród ludzki; politycznospołeczne w Życiu Zamojskiego (1785).



cuzki tak daleko odbiega w wynikach swoich od pierwowzoru, że w całym znaczeniu może być uważany za twórcę swoich doktryn.

Porządek społeczny jest prawem zasadniczym, stanowiącym podstawę wszystkich innych. Nie jest on wszakże dziełem przyrody, gdyż żaden człowiek nie ma przyrodzonego prawa nad innym. Jest więc wynikiem umowy. Umowa ta nie następuje wszakże między ludem a panującym, jak twierdził Hobbes. Zanim lud wybierze sobie króla, musi wprzód zostać ludem. Staje się to wskutek umowy społecznej, dzięki której każdy oddaje się całości, aby uzyskać od niej obronę. W ten sposób powstaje jednolite ciało państwowe, obdarzone zbiorową wolą. Suma współobywateli stanowi naród; każdy jest obywatelem, jako posiadacz władzy najwyższej; poddanym — jako podlegający prawom przez tę władzę wydawanym. Wchodząc w skład państwa, każdy utracą swoją wolność przyrodzoną (jaką posiadał w stanie natury), nabywa natomiast cywilną, ograniczoną przez prawo. Lud jest najwyższą władzą; wola jego, mająca na celu dobro ogółu, jest prawem; najwyższym celem prawodawstwa — wolność i równość. Takie są filozoficzne podstawy, na których Rousseau oparł żądania swoje w zakresie polityki, a które wcielone zostały w konstytucji 1793 r.

W teorii wychowania stawia Rousseau, jako cel najwyższy, wyrobienie jednostki, rozwój indywidualności. Głównym zadaniem wychowawcy powinno być rozwinięcie fizyczne wychowanka (jego ciała i zmysłów) oraz ochrona umysłu od błędów, a serca od wad. Poza tem należy usuwać przeszkody i pozostawić dziecku możność rozwijać przyrodzone zdolności drogą własnej pracy i doświadczenia. Te są podstawy, które legły w osno-

wie nowoczesnego wychowania, rozwinięte zwłaszcza przez **Pestalozzi'ego**.

Filozofia religii Rousseau'a polega na uczuciowej wierze, jako podstawie przekonania o istnieniu Boga. Wewnętrzne poczucie wolności myśli i postępowania zabezpiecza nam wiarę w niematerialność duszy. Prawdła postępowania wypisane są w głębi naszego serca; sumienie jest najświetlejszym filozofem i również niezawodnym przewodnikiem dla duszy, jak instynkt dla ciała. Wszystkie ludy, pomimo różnic obyczajów, mają te same pojęcia o złem i dobrem; niema ludu, któryby uważał wierność słowu, dobroczynność, wspaniałomyślność za zbrodnię; w którymby pogardzano sprawiedliwym, a czczono obłudnika.

Takie są podstawowe myśli Wyznania wiary, owego prześlicznego wynurzenia religii serca, które stało się powodem spalenia publicznego Emila a wygnania autora jego z Francyi i Szwajcaryi. Byłoby to dziwnem, że księża prześladowali nie ateuszów, lecz ludzi prawdziwej i szczerzej wiary, gdyby nie było zbyt powszechnym udziałem dobrych ksiązek i ich autorów.

**6. Szkoła Rousseau'a.** Widzieliśmy, że dążenie do wolności w dobie nowożytnej, opierało się przeważnie na prądzie indywidualistycznym i szło z nim w parze. Rousseau, wprowadzając żądanie równości do filozofii politycznej, uszlachetniał ten indywidualizm i zbliżał go do zasady braterstwa, zawartej w pierwotnej nauce Chrystusa. Skoro bowiem prawa wszystkich jednostek muszą być równe, niema miejsca do wynoszenia się jednych nad drugie, do deptania innych w imię domniemanej wyższości. Tak ograniczony indywidualizm prowadzi więc do tych samych praktycznych wyników, co i nauka oparta na zasadach równości braterskiej.

Ale Rousseau skupił całą siłę geniuszu swego na przeprowadzeniu tej zasady w organizacyi politycznej i zaledwie potrącił (w rozprawie o Pochodzeniu nierówności) o przyczyny wytwarzające nierówność społeczną. Konsekwencye z rzuconych przez niego w tym kierunku myśli wysnuli **Morelly** i **Mably**. Pierwszy (w Code de la nature 1755) za punkt wyjścia obiera myśl Rousseau'a, że własność jest podstawą nierówności. Stawia więc trzy zasady: 1) wyłączną własnością mogą być tylko przedmioty uczucia; 5) każdy obywatel ma prawo żądać utrzymania od ogółu; 3) ma obowiązek przyczyniać się do dobra ogólnego. — **Mably** podnosi stronę etyczną zagadnienia. Zupełna równość, powiada on, może być osiągnięta tylko przez ustanowienie wspólności dóbr. „Gdyby nawet własność prywatna przynosiła obfitsze plony, to czyliż uprawa pólów ważniejszą jest od uprawy przymiotów społecznych? Czy w społeczeństwie opartem na równości ostatni z obywateli nie byłby szczęśliwszym od największego bogacza dzisiejszego?”

Zasadę bezgranicznego doskonalenia się człowieka i nieustającego postępu ludzkości podnoszą **Turgot** (1727 — 1781) i **Condorcet** (1743—1794), który rozwinął ją w *Esquisse du Progrès de l'Esprit humain*, pisanych w ukryciu przed grożącą mu gilotyną.

## ROZDZIAŁ XV.

Filozofia niemiecka w XVIII stuleciu. — Kant.

1. Wśród filozofów niemieckich ośmnastego wieku wymienić należy **Christiana Wolff'a** (1679—



1754), który nadał systematyczną formę naukom Kartezjusza i Leibniza, tworząc z nich szkolną filozofię niemiecką. Od niego to pochodzi rozpowszechniony w tym czasie podział na filozofię teoretyczną i praktyczną, jako odpowiadający dwom władzom zasadniczym: poznaniu i pożądaniam. Filozofię teoretyczną nazywał wogóle metafizyką; składała się ona z części ogólnej, czyli nauki o bycie (fizycznym lub duchowym)—o ontologii i trzech specjalnych, odpowiadających trzem głównym przedmiotom: świat, dusza, Bóg, kosmologii, psychologii i teologii. Metoda jego jest czysto racjonalistyczną i dedukcyjną jak u filozofów XVII w.

**Baumgarten** (1714—1762) dostrzegł brak w podziale nauk filozoficznych: logika daje przepisy poprawnego myślenia; etyka — postępowania. Uczuciu powinna odpowiadać trzecia gałąź filozoficzna, którą nazywa estetyką. Powinna ona zawierać wskazówki do poprawnego odczuwania a przedmiotem jej jest piękno. Doskonałość bowiem, czyli ujęcie różnorodności w jedność, która przedstawia się woli jako dobro, jasnemu zaś ujęciu rozumu jako prawda, w niejasnym ujęciu zmysłowym odczuwa się przez nas (jak uczył Leibniz) jako piękno. Od czasów Baumgartena estetyka wciągnięta została w zakres nauk filozoficznych w Niemczech.

**Herder** (1744—1803) dał opracowanie filozofii dziejów w dziele p. t. *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego* <sup>1)</sup> 1784. Czło-

---

<sup>1)</sup> Jest to tytuł przekładu polskiego wydanego przez Bychowca w Wilnie r. 1838 (3 tomy). W oryginale tytuł brzmi: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

wiek, ostatni wytwór przyrody a pierwszy jej wyzwoleniec, jest punktem węzłowym, w którym szereg energii fizycznych przekształca się na etyczne. Jest on ogniwem końcowym łańcucha organizmów ziemskich a początkowym rozwoju duchowego. Zadaniem dziejów jest rozwinięcie wszystkich włożonych weń przez przyrodę zasobów. Jak przyroda stanowi jeden olbrzymi organizm, odbywający rozwój nieprzerwany od skały do człowieka, tak i ludzkość jest jednym osobnikiem, przebywającym w dziejach fazy swego rozwoju. Niemowlęctwem ludzkości są państwa starożytne Wschodu; dziecinnemu wiekowi odpowiadają Egipt i Kartagina; młodzieńczemu — Grecya, mężkiemu — Rzym; starością jego jest świat chrześcijański. Każda faza dziejów jest nietylko stopniem prowadzącym do następnej, lecz sama sobie celem. Rozwój ducha zostaje w ścisłym związku z przyrodą, która w ten sposób oddziaływa na dzieje. Tu rozwija Herder myśli Monteskiusza o wpływie klimatu, środków pożywienia, ukształtowania otaczającej przyrody, świata roślinnego i zwierzęcego na charakter i obyczaje narodów. Prosty chód, ukształtowanie ręki i mózgu dają człowiekowi przewagę nad zwierzętami. — Idea rozwoju, łącząca w całość świat przyrody ze światem ludzkim, jest doniosłą zdobyczą Pomyślów Herdera; zbliża je do poglądów współczesnych i czyni tę książkę bliską nam.

2. Spór pomiędzy racjonalizmem a empiryzmem, ciągnący się przez całe dzieje filozofii nowożytnej, znajduje harmonijne zakończenie w filozofii krytycznej **Kanta** (1724 — 1804). Kierunek empiryczny, który twierdził, że jedynym źródłem poznania jest zmysłowość, doprowadził do sceptycyzmu Hume'a; kierunek racjonalistyczny wyrodził się w płytki eklektyzm szkoły Wolffa, sy-

stematyzujący pojęcia, którym żadna rzeczywistość nie odpowiadała. Zdawało się, że myśl ludzka, po wysiłkach tytanicznych, zmuszona była uznać niemoc swoją, jak niegdyś w starożytności, i że filozofia przestanie istnieć wskutek przeświadczenia o niemożliwości rozwiązania zadań, które postawiła sobie. Kant połączył oba sprzeczne prądy za pomocą umiejętnej syntezy, opartej na krytycznym zbadaniu władz poznawczych, a w ten sposób dał impuls do potężnego rozwoju umiejętności tej, przed którą nowe odsłoniły się widoki.

Zasady filozofii krytycznej wyłożył Kant w trzech głównych dziełach: w *Krytyce czystego rozumu*, w *Krytyce praktycznego rozumu* i w *Krytyce władzy sądzenia*; popularny zarys jej dał w *Prolegomenach do metafizyki*<sup>1)</sup>. Przygotował ją cały szereg pomniejszych dzieł i studyów.

**3. Krytyka czystego rozumu.** Dzieło to jest próbą rozwiązania zagadnienia: w jaki sposób możliwym jest poznanie? — Wiedza nasza składa się z sądów, sądy zaś bywają dwojakie: analityczne i syntetyczne. Pierwsze zawierają w orzeczeniu tylko to, co było w podmiocie sądu; rozwijają jego treść, lecz nie dodają do

---

<sup>1)</sup> *Kritik der reinen Vernunft* 1781; (drugie wyd. 1787 różni się znacznie od pierwszego); *Kritik der praktischen Vernunft* 1788; *Kritik der Urtheilskraft* 1790. *Prolegomena zu einer jeden künftiger Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* 1783. Przekład polski *Prolegomenów* dokonany przez p. Piątkowskiego (Warszawa 1900) najlepiej nadaje się do poznania poglądów Kanta własnym jego piórem skreślonych. Krytykę czystego rozumu przełożył ś. p. P. Chmielowski, Warsz. 1903. Prócz tego mamy przekłady kilku mniejszych jego rozpraw (ob. niżej). Ob. także Paulsen na Kant.



niej nic nowego. Sądy syntetyczne, przeciwnie, dodają w orzeczeniu nowe cechy do pojęcia zawartego w podmiocie.

Kant zaczyna badanie od rozwiązania pytania: czy możliwe są sądy syntetyczne a priori, t. j. niezależnie od doświadczenia? Gdyby odpowiedź na to pytanie była przecząca, empiryzm miałby słuszność; wszelka wiedza, zdobyta drogą czystego rozumowania, byłaby tylko pozorną, nie dodawałaby nic nowego do tego, co już wiedzieliśmy poprzednio. Przeciwno temu świadczy jednak istnienie takiej nauki, jak matematyka. Matematyka odkrywa nam niezawodnie nowe prawdy, nie posługując się doświadczeniem. Gdy dowodzi, że 5 a 7 stanowi 12, odkrywa nam nową liczbę, nie zawartą ani w pojęciu pięciu ani siedmiu; gdy wykazuje, że suma kątów trójkąta równa jest dwóm prostym, odkrywa własność, której niema wcale w określeniu trójkąta, jako przestrzeni zakreślonej przez trzy przecinające się proste.

Sądy więc syntetyczne a priori są możliwe. W jaki sposób są możliwe?

Dla czego możliwe są w matematyce?

Na to odpowiada pierwsza część Krytyki, transcendentalna estetyka czyli nauka krytyczna o ujęciu. Wszystko, co ujmujemy, ujmujemy albo w czasie, albo w przestrzeni. C z a s i p r z e s t r z e ń nie istnieją nazewnątrz nas, nie należą do rzeczy, lecz są formami ujęcia, formami naszego ujęcia, w nas istniejącymi, za pomocą których porządkujemy niejako wszelkie wrażenia. Wrażenia zewnętrzne układamy w formę przestrzeni; wewnętrzne w formę czasu. Treść wrażenia (np. barwa, twardość i t. p.) pochodzić może z zewnątrz; ale dopiero nasza świadomość nadaje im kształt rozciągły. Podobnie wszystkie nasze

stany wewnętrzne układu świadomość w nieprzerwane następstwo czasowe.

Ten wynik zadaje cios empiryzmowi. To, co poznajemy przez zmysły, nie jest obrazem rzeczywistym świata. Nie poznajemy rzeczy takimi jak są („rzeczy w sobie”), lecz ujętymi w formy podmiotowe naszego ujęcia, w przestrzeń i czas. Poznajemy tylko zjawiska (fenomena). Poznanie nie polega na wkraczaniu przedmiotów do naszej świadomości: jest ono wynikiem współdziałania naszej jaźni z czynnikami świata zewnętrznego; produktem złożonym, w którym tylko analiza filozoficzna może wykryć składniki pierwotne.

Matematyka dla tego możliwą jest a priori, że obraca się w obrębie naszych podmiotowych form: geometria jest nauką o przestrzeni; arytmetyka nauką o liczbie, która jest wynikiem następujących w czasie aktów liczenia (dodawania jednostek). Nie wychodzimy w niej więc poza swoją świadomość; mamy tu do czynienia wyłącznie z formami naszego ujęcia i dla tego możemy je poznać wszechstronnie, nie odwołując się do doświadczenia.

Obroniwszy w estetyce transcendentальной słusznych praw racjonalizmu przeciw empiryzmowi, Kant zadaje w drugiej części Krytyki rozumu, w logice transcendentальной, cios nadmiernym roszczeniom racjonalizmu.

Jeśli zmysły odstawiają nam tylko zjawiska, to może przez rozum będziemy w stanie poznać istotę rzeczy? Na to odpowiada Kant przeczeniem podwójnem. Najsamprzód rozum jest tylko władzą pojęciową, łączącą pewną treść z sobą. Gdzie niema treści, tam są tylko próżne pojęcia. Treść tę dać może tylko ujęcie. I odwrotnie, po-

znanie nie może powstać z samych ujęć, bez władzy porządkującej i łączącej je w całość. Rozum daje niejako ramki, w których się układa się treść doświadczalna.

Powtóre, rozum dodaje swoje formy pojęciowe, w które układa wszelką treść poznaną; treść więc ta nie zawiera się w rozumie taką, jaką jest sama przez się, lecz zmodyfikowana przez te formy czyli kategorie rozumu. Ponieważ czynność rozumu polega na wydawaniu sądów, więc formy te odkrywa Kant, rozważając rozmaite formy sądów. Otrzymuje w ten sposób następującą tablicę dwunastu kategorii, ugrupowanych według zasad:

Ilości.	Jakości.	Stosunku.	Modalności.
1. Powszechność	Rzeczywistość	Substancja i inherencya	Możliwość i niemożliwość
2. Mnogość	Przeczenie	Przyczynowość i zależność	Byt i niebyt
3. Jedność	Ograniczenie	Wspólność	Konieczność i przypadkowość.

Znaczenie i użycie poszczególnych kategorii wyjaśni się za chwilę.

Pojęcia te tkwią w umyśle samym i każde poznanie układa się według nich. Same przez się są one próżnemi formami, którym treść nadaje dopiero ujęcie; lecz jako formy aprioryczne, należące do samego umysłu, mają one wszędzie zastosowanie. Gdybyśmy mieli zielone szkieleko w oku, widzielibyśmy cały świat w zielonej barwie; podobnie wszystkie pojęcia rozumu układają się z konieczności w formy kategorii. Tak np. następstwo zjawisk układa się według kategorii przyczynowości: gdziekolwiek i w jakichkolwiek warunkach rozważamy zjawisko, przyjmujemy zawsze



z konieczności, że ma ono swoją przyczynę i swój skutek.

Kategorye, jak widzieliśmy, nabywają znaczenia dla poznania dopiero dzięki treści ujęciowej, która się w nie wkłada. Lecz pomiędzy podmiotami ujęcia, posiadającymi charakter zmysłowy, a czysto pojęciowymi kategoryami istnieje różnica zasadnicza. Podporządkowanie jednych pod drugie może się odbyć jedynie dzięki formom ujęcia, które mają cechy wspólne z obu: ze zmysłowością łączy je ich charakter zasadniczy (jako form ujęcia zmysłowego); z kategoryami — ich aprioryczność, niezależność od doświadczenia. Taką własność zwłaszcza posiada czas; a takie zastosowania form ujęcia, nazywa Kant *transcendentalnym schematyzmem*. Nie należy mieszać czasu, jako schematu, z samym wyobrażeniem jego. Czas w ujęciu dany jest bezpośrednio; schematem jest wyobrażenie o tej czynności umysłowej, przez którą on nadaje swój obraz pojęciu.

Stosując w ten sposób schemat czasu, dostrzeżemy, że kategorye ilości mają za schemat ogólny szereg trwania. Pojęcie wielkości wyobrażamy sobie nie inaczej, jak przez połączenie zapomocą wyobraźni następujących po sobie jednostek. Jeśli wstrzymamy tę czynność po pierwszej jednostce, powstaje *jedność*; jeśli posuwamy ją dalej, wytwarzamy *mногоść*; jeśli trwa bez końca otrzymujemy *powszeczność* (wszystkość). Schematem kategoryj jakości jest *treść czasu*. Stosując np. pojęcie rzeczywistości do podmiotów zmysłowych, wyobrażamy sobie wypełniony nią czas: rzeczywistym jest to, co zajmuje pewien określony czas. Przeczenie jest czasem próżnym. Kategorye stosunku układają się według schematu porządku w czasie: *substanc-*

cyalność jest trwaniem rzeczywistości w czasie; przyczynowość — prawidłowem następstwem w czasie; wzajemne oddziaływanie — regularnem współistnieniem określeń jednej substancji z określeniami innych. Kategorie modalności podobnie układają się według tego w jaki sposób przedmiot należy do czasu. Możliwość jest zgodnością wyobrażenia z warunkami czasu w ogóle; istnienie jest bytem rzeczy w określonym czasie; konieczność — istnieniem we wszelkim czasie.

Za pomocą tych schematów kategorie stosują się do treści ujęcia, a w ten sposób powstaje doświadczenie, t. j. synteza pojedynczych ujęć i wrażeń w jedną całość.

Ponieważ kategorie są aprioryczne, więc podobnie jak z form ujęcia mógł umysł wysnuć bez pomocy doświadczenia naukę matematyki, można z kategorii wysnuć pewne ogólne aprioryczne zasady wiedzy doświadczalnej (przyrodoznawstwa) czyli warunki, którym wszelkie doświadczenie podlegać musi.

Zasady te są następujące:

1. Wszystkie zjawiska pod względem formy są wielkościami rozciągłemi (gdyż zawsze mają formę przestrzeniową lub czasową) pod względem treści — intensywnemi, gdyż ujęcie nie było by możliwem bez pewnych różnic w stopniu siły oddziaływania przedmiotu na wrażenie.

2. Doświadczenie możliwe jest tylko dzięki wyobrażeniu koniecznego związku ujęć, którego zasady są:

a) Przy zmianie zjawisk substancja trwa bez zmiany; jeśli chcemy przeciwstawiać sobie rozmaite stany rzeczy (wcześniejsze późniejszym) musimy przeciwstawić samą rzecz jej stanom jako

niezmienną, t. j. jako substancję.—Jest to filozoficzna podstawa zasady trwałości materii.

b) Wszystkie zmiany odbywają się według prawa związku przyczyny i skutku. Następstwo bowiem w czasie jest zupełnie określone dopiero wtedy, gdy jedne stany uważamy za przyczyny, inne za skutki, t. j. jedne za poprzedzające, drugie za następujące po nich z koniecznością. Bez takiego określonego następstwa w czasie nie ma „doświadczenia” — tylko pozbawione związku wyobrażenia podmiotowe.

c) Wszystkie substancje istniejące jednocześnie są we wzajemnym oddziaływaniu. Tylko to, co oddziałują jedno na drugie, zostaje w nierozdzielnej jedności i określone.

3. Kategorie modalności odpowiadają następujące zasady:

a) Co zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia jest możliwym.

b) Co zgadza się z materialnymi warunkami doświadczenia jest rzeczywistym.

c) To, czego związek z rzeczywistością określa się według ogólnych warunków doświadczenia, jest koniecznym.

Takie są ogólne zasady aprioryczne przyrodoznawstwa, niezależne od wszelkiego doświadczenia („czyste”). Nie należy jednak zapominać, że zasady te mogą stosować się tylko do przedmiotów doświadczenia, gdyż doświadczenie jedynie napęłnia treścią próżne formy pojęciowe (kategorie). Wiedza więc nasza ograniczoną zostaje do zjawisk; sięgnąć do „rzeczy w sobie” nie może, gdyż ujęcia, zapełniające kategorie, dają nam tylko zjawiska.

Zniósłszy w transcendentalnej estetyce i logice bezzasadne roszczenia empiryzmu i racyona-



lizmu, Kant rozwiewa w dyalektyce transcendentnej miraże, na których spoczywała metafizyka niemiecka: ideje czystego rozumu. Ideje te miały w oczach metafizyków zastosowanie poza obrębem doświadczenia czyli „transcendentne”<sup>1)</sup> a w ten sposób z góry przeznaczone były do złudzenia. Ideje te, według pojęcia metafizyków, miały bezpośrednio odślaniać rozumowi prawdy dotyczące rzeczy niedostępnych doświadczeniu, jak zmysły i rozsądek poznają świat doświadczalny. Trzy ideje owe rozumu wywodzą się z trzech form wnioskowania: kategoriycznego, hypotetycznego i rozjemczego. Idea psychologiczna — duszy, jako substancji myślącej, stanowiła treść racjonalnej psychologii; idea kosmologiczna — świata, jako całokształtu zjawisk, treść kosmologii; idea teologiczna — Boga, jako najwyższego warunku możliwości wszystkiego — przedmiot teologii racjonalnej.

Ideje te, powiada Kant, są wynikiem zastosowania kategorii rozsądku, mających doniosłość tylko w zakresie doświadczenia, do przedmiotów pozadoświadczalnych. Dają więc tylko pozór wiedzy czyli złudzenie. Ale prócz tego w zastosowaniu takim wikłają się one w sprzeczności, które w stosunku do idei duszy nazywa Kant paralogizmami czystego rozumu (błędniemi sądami); w stosunku do świata — antynomiami; w stosunku do idei teologicznej wykazuje, że jest ona tylko próżnym ideałem rozumu.

Ideje te nie mają więc żadnego znaczenia jako zasady poznania („konstytucyjne”); mają

<sup>1)</sup> Nie należy mieszać terminów «transcendentny», t. j. sięgający poza doświadczenie, przekraczający je, a «transcendentalny», co znaczy dotyczący podstaw krytycznych poznania.

one wszakże pewną doniosłość jako zasady regulacyjne. Zjawiska naszego życia duchowego najlepiej dadzą się ugrupować wtedy, gdy postępujemy tak, jak gdybyśmy przyjmowali istnienie duszy; idea kosmologiczna pozwala nam rozważać świat jako nieskończony łańcuch przyczyn; idea teologiczna daje możność ujęcia go ze stanowiska uporządkowanej jedności. Nie będąc „organonem” dla zdobycia prawdy, dają one „kanon” (prawdło) dla uproszczenia i usystematyzowania doświadczenia. Ideje te mają prócz tego znaczenie w zakresie moralnym jako przedmiot wiary czyli przekonania opartego na moralnych wymaganiach: odpowiadające im ideje nieśmiertelności, wolności i Boga wynikają z naszego moralnego usposobienia. Nie mają one pewności teoretycznej (jako przedmioty poznania), lecz praktyczną—jako ideały kierujące postępowaniem.

**4. Etyka Kanta** zawarta jest w Krytyce praktycznego rozumu i w *Metafizyce obyczajów*<sup>1)</sup>. Zadaniem Krytyki czystego rozumu było zbadanie tego, w jaki sposób czysty rozum może poznawać przedmioty a priori; zadaniem krytyki praktycznego rozumu jest wyjaśnienie, w jaki sposób czysty rozum określa wolę w stosunku do przedmiotów. Wolność woli jest dla Kanta podstawowym apriorycznym pewnikiem naszej świadomości, faktem doświadczenia wewnętrznego. Idzie o określenie tej wolności w stosunku do zmysłowości. Wola posiada zdolność samo-określania swego jako wola czysta; lecz jako wola empiryczna może być określaną także przez

---

<sup>1)</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785.

rozmaite zewnętrzne pobudki. Prawidła postępowania, wynikające z tych określeń, a więc postępowania mającego jakieś cele zewnętrzne są przepisami praktycznymi, czyli maksymami (np. „aby być szczęśliwym, powinieneś być umiarkowanym w pragnieniach”); przepisy, które wola sobie sama nadaje, są prawami moralnymi. Pierwsze są warunkowe (jeśli..., to...); drugie bezwzględne czyli kategoryczne; mają więc formę rozkazu (powinieneś...). W pierwszym wypadku wola jest heteronomiczną (zadzoną przez zewnętrzne pobudki); w drugim—autonomiczną (samodzielną).

Wola heteronomiczna podlega zasadzie dążenia do roskoszy i unikania przykrości; przepisy jej więc są rozmaite dla rozmaitych jednostek, jak różnem bywa pojęcie roskoszy lub nieprzyjemności. Błędnie też postępowali moralisci, którzy podnosili przepisy takie do godności prawa moralnego. Prawo moralne jest przeciwnie powszechne. Ale prawo moralne jest tylko formą woli; treść jej daje zmysłowość. Aby więc zasady moralne podnieść do godności prawa, powinniśmy wyzwolić prawidła postępowania z ich ograniczoności i nadać im formę ogólnych praw rozumu. Tylko te przepisy, które nadają się do podobnego przeobrażenia, mogą być uważane za zasady postępowania. Najwyższą więc zasadą moralności będzie prawidło: postępuj tak, aby prawidło woli twojej mogło stać się podstawą prawodawstwa powszechnego, t. j. aby to, co uważasz za dobre dla siebie, mogło być bez sprzeczności zastosowane do każdego.

Jedyną pobudką moralnego postępowania powinna być cześć dla prawa moralnego, poczucie obowiązku. Jeśli czynności nasze zgodne są z prze-



pisami moralnemi, ale wynikają ze skłonności, naturalnego popędu do szczęścia, są one lojalne, lecz nie są moralne. W tem objawia się krańcowy rygoryzm Kanta: poddanie postępowania moralnego pod wyłączne prawodawstwo rozumu.

W dialektyce praktycznego rozumu przechodzi Kant do pojęcia najwyższego dobra. Jest nim cnota, jako warunek wszystkich dóbr; lecz człowiek, jako istota czująca, pragnie także szczęścia. Stoicy i epikurejczycy usiłowali związać jedną z drugim analitycznie, bądź czyniąc cnotę warunkiem szczęścia, bądź za cnotę uważając prawo wiodące do szczęścia. Ale rzeczywisty związek między temi pojęciami jest syntetyczny, a mianowicie przyczynowy: szczęście powinno być wynikiem cnotliwego postępowania. Ponieważ zaś w życiu rzeczywistym tak nie jest, więc wytwarzamy sobie pojęcie o życiu przyszłym (nieśmiertelności) i o Bogu, jako ideałach odpowiadających najwyższej cnotie i najwyższemu szczęściu.

W ten sposób trzy ideje: wolności, nieśmiertelności i Boga, które odsądzone były od wartości teoretycznej w Krytyce czystego rozumu, powracają w Krytyce praktycznego, nie jako „teoretyczne dogmata” wszakże, lecz jako „postulaty praktyczne”. Rozum praktyczny ma tu pierwszeństwo nad teoretycznym.

W związku z etyką zostaje i filozofia religii Kanta, wyłożona w dziele Religia w granicach czystego rozumu<sup>1)</sup>. Zasadniczą jego myślą jest sprowadzenie religii do moralności.

## 5. Krytyka władzy sądenia dzieli się na dwie

<sup>1)</sup> Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793. — Polski przekład częściowo p. t.: O religii i moralności przez Mrongowiusza, Gdańsk, 1854.

części: krytykę sądu etycznego i krytykę sądu teologicznego. Piękno przeciwstawia Kant wzniosłości. Warunki określające piękno są: pod względem jakości—bezinteresowność podobania się. Przyjemne rzeczy podobają się nam dla tego, że ich pożądamy; dobre określają również naszą wolę. Piękno daje roskosz bez pożądania. Pod względem ilościowym cechą piękna jest powszechność podobania się, gdy przeciwnie upodobanie w rzeczach przyjemnych jest indywidualne. Pod względem stosunku pięknem jest to, co posiada formę celową, chociaż nie jest skierowane ku określonemu celowi. Pod względem modalności cechą piękna jest konieczność podobania się (cechą przyjemnych rzeczy — rzeczywistość).

Wzniosłem jest to, co większe jest ponad wszelkie porównanie. Uczucie, którego doznajemy wobec przedmiotów wzniosłych, jest raczej ciężką niż roskoszą.

Celowość może być zewnętrzną, przypadkową (np. piasek nadbrzeżny może służyć za grunt dla lasów sosnowych; lecz pojęcie piasku nie wyczerpuje się przez to, ani nie staje się dla nas zrozumiałem), lub wewnętrzną. Wewnętrzną celowość dostrzegamy w budowie organizmów: cechę ich stanowi, że każda część jest zarazem celem i środkiem (narzędziem). Celowość organu staje się podstawą wyjaśnienia fizyologicznego. Powstaje więc antynomia sądu teleologicznego: z jednej strony mamy zasadę, że wszystkie zjawiska przyrody powinniśmy tłumaczyć mechanicznie według zasady przyczynowości; z drugiej strony mamy utwory przyrody, które musimy pojmować celowo. Rozwiązanie polega na tem, że żadna z zasad tych nie jest konstytucyjną (t. j. nie od-

słania rzeczywistych stosunków), lecz obie są regulacyjne. Umysł nasz zbudowany jest tak, że widzimy celowość w przyrodzie. Właściwością bowiem umysłu dyskursywnego (sąducego za pomocą pojęć) jest, że od części przechodzi do całości jako ich wytworu. Nie może więc inaczej, jak celowo, pojmować organizmów, w których całość uwarunkowuje części (organa służą dla podtrzymania życia całości). Gdyby istniał umysł intuicyjny, t. j. taki który by ujmował szczegóły w ogóle, części w całości, jako przez nią określone, umysł taki mógł by pojmować przyrodę według jednej zasady, nie odwołując się do celowości. Myśl tę rozwinął późniejszy idealizm niemiecki.

6. Dzieła wyżej wymienione nie wyczerpują twórczej działalności Kanta. Nie ograniczając się na przebudowaniu podstaw filozofii, potrafił on o szereg zagadnień dotyczących mechaniki, astronomii i przyrodoznawstwa, w których zajęte przezeń stanowisko odsłaniało mu nowe widnokreśli. W *Historii naturalnej nieba*<sup>1)</sup> naszkicował hipotezę powstawania światów z mgławic, którą później, niezależnie od niego rozwinął Laplace. W *Krytyce władzy sądzienia* wytknął drogę badaniom Darwina. W *zasadach metafizycznych przyrodoznawstwa*<sup>2)</sup> rozwinął dynamiczną teorię materii, za punkt wyjścia obierając newtonowskie pojęcie sił i ideę Boszkowicza<sup>3)</sup> o punktowych ośrodkach sił. Płodne

1) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* 1755.

2) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* 1789.

3) Filozofa chorwackiego, rozwinięta w *Monadologia physica* 1756.



ideje do filozofii dziejów zawiera rozprawa O historii powszechnej ze stanowiska kosmopolitycznego, a dziełko O wiecznym pokoju szkicuje plan przyszłego zgodnego życia ludów <sup>1)</sup>).

Ta mnogość zagadnień, poruszonych zawsze z nowego i oryginalnego stanowiska, świadczy o płodności idej zasadniczych, które posłużyły za punkt wyjścia autorowi. Jakoteż, przez mnogość i doniosłość problemów podniesionych, przez oryginalność rozwiązań, Kant wycisnął piętno swoje na całej filozofii XIX stulecia; prócz niektórych prądów czysto negacyjnych lub odnowień dawnych szkół, wszystkie kierunki filozoficzne tego wieku czerpały pobudki z filozofii Kanta lub były jej rozwinięciem. W Krytyce praktycznego rozumu, przez żądanie powszechnego prawa moralnego, dał Kant etyczny równoznacznik teorii Rousseau'a, poskramiając zapędy indywidualizmu w tej dziedzinie. — Przez krytycyzm rozumu teoretycznego zburzył roszczenia wizjonerów metafizycznych <sup>2)</sup>, a przez odkrycie pierwiastków apriorycznych, dał nowe podstawy badaniom filozoficznym, na których budowała filozofia XIX w. i buduje, rozwijając je dalej, dzisiejsza.

7. Przeciwno krytyce, której poddał Kant ideje rozumu, wystąpił **Jacobi** (1743—1819). Krytykuje on poglądy Kanta, zgadza się jednak z tem, że rozsądek jest tylko formalną władzą wiążącą pojęcia i nie dosięgającą rzeczywistości. Każde

<sup>1)</sup> Oba dziełka tłumaczył J. Wł. Bychowiec także Spór fakultetów. O pedagogice tłumaczył Bobrowski.

<sup>2)</sup> Znamienną jest w tym kierunku rozprawa Marzenia jasnowidzącego wyjaśnione przez rojenia metafizyki 1766 (przekład polski przez W. M. Kozłowskiego, Warszawa 1900).

poznanie więc musi polegać na wierze. Wiara wszakże, którą ma na myśli, nie jest ślepą wiarą, spoczywającą na powadze; jest to wiara wynikająca z wewnętrznej potrzeby, wiarą rozumną. Uczucie zostaje w sprzeczności z rozumem. „Światło jest w mojem sercu, powiada Jacobi, lecz gaśnie ono, skoro staram się je przenieść do rozsądku. Która z tych jasności jest prawdziwą? Czy światło rozsądku, które oświeśla wprawdzie wyraźne postacie, lecz poza niemi ukazuje przepaść bezdenną? Czy światło uczucia, które, ogrzewając, połyska ku górze, lecz pozbawione jest określonego poznania? Czy może umysł ludzki osiągnąć prawdę, jeśli oba te światła nie połączą się w jedno? Lecz czy możliwe jest takie połączenie, inaczej jak przez cud?”

Estetyczne i etyczne poglądy Kanta posłużyły za punkt wyjścia dla estetyki **Schillera** (1759 — 1804) oraz dla poglądów jego na związek piękna z rzeczywistością. Ideje estetyczne rozwinął przeważnie w *Listach o estetycznym wychowaniu*<sup>1)</sup> (1794). Wyprowadza on sztukę ze zmysłowo-umysłowej natury człowieka, która wyraz swój znajduje w „popędzie do igrania”. Odrzucając rygoryzm Kanta, widzi ideał ludzkości w zlanii się zadań obowiązku z naturalnym popędem wykształconym przez sztukę. Umysł, w którym obowiązek zlewa się w jedno z pożądaniem, t. j. który naturalnie, przez pociąg estetyczny pożąda tego, co jest dobre, nazywa piękną duszą.

8. Wpływ Kanta odbił się dosyć wyraźnie w literaturze polskiej. **Bychowiec** był jego słu-

---

<sup>1)</sup> Przekład polski H. Lewestama, Warsz. 1843. Obacz także dwie rozprawki autora: *Filozofia Schillera* (Warszawa, 1899) i *Królestwo ideałów* (Kraków 1902).

chaczem w Królewcu i przetłumaczył niektóre z jego dzieł; **Jaroński** i **Jędrzej Śniadecki** szerzyli jego naukę, z którą polemizował **Jan Śniadecki**, rozwijający pomysły swoje w duchu szkoły szkockiej. Najwybitniejszym z polskich krytyków Kanta był **Salomon Majmon** (1754—1800), piszący zresztą po niemiecku. Powstawał on przeciw pojęciu rzeczy w sobie, uważając je za niedające się pomyśleć; za wielkość irracjonalną.

K O N I E C.



# T R E Ś Ć .

	<i>Str.</i>
<b>Rozdział I.—Przedmiot historii filozofii i jej początek .</b>	<b>5</b>
1) Przedmiot historii filozofii.—2) Trojakie zachowanie się człowieka względem świata.—3) Grecya jako kolebka filozofii.—4) Myt jako pierwotna forma pojmowania świata.	
<b>Rozdział II.—Blizsze określenie i podział filozofii. Doby rozwoju.</b>	<b>13</b>
1) Pogląd na świat.—2) Zadanie filozofii.—3) Systemat filozofii.—4) Teorya poznania.—5) Główne typy rozwiązań zagadnień filozoficznych.—6) Podział historii filozofii.—7) Ogólny pogląd na filozofię starożytną.	
<b>Rozdział III.—Okres kosmologiczny filozofii greckiej.</b>	<b>26</b>
1) Szkoły tego okresu.—2) Tales.—3) Anaksimander.—4) Anaximenes.—5) Pytagoras.—6) Eleaci.—7) Herakleitos.—8) Empedokles.—9) Anaxagoras.—10) Atomisci.—11) Zdobycze naukowe okresu kosmologicznego.	
<b>Rozdział IV.—Doba antropologiczna . . . . .</b>	<b>39</b>
1) Stanowisko i dążenia sofistów.—2) Ich nauka.—3) Sokrates.—4) Cyrenaicy i cynicy.	
<b>Rozdział V.—Doba wielkich systematów . . . . .</b>	<b>48</b>
1) Zależność od doby antropologicznej.—2) Materyalizm Demokryta.—3) Idealizm Platona.—4) Dualizm ewolucyjny Arystotelesa.	
<b>Rozdział VI.—Okres kosmopolityczny . . . . .</b>	<b>59</b>
1) Warunki i dążenia.—2) Stoicyzm.—3) Epikureizm.—4) Porównanie ich i znaczenie.—5) Kierunki schyłkowe (sceptycyzm, probabilizm, synkretyzm, neopitagoreizm, alexandrynizm, neoplatonizm).—6) Przegląd całości.	
<b>Rozdział VII.—Filozofia średniowieczna . . . . .</b>	<b>68</b>
1) Nauka Chrystusa.—2) Filozofia chrześcijańska.—3) Podział filozofii średniowiecznej.—4) Patrystyka.—5) Filozofia Augustyna.	
<b>Rozdział VIII.—Okres scholastyczny . . . . .</b>	<b>78</b>
1) Ogólny charakter scholastyki.—2) Podział jej.—3) Pierwsza doba filozofii scholastycznej. (Anzelm, Roscelin, Abelard).—4) Druga doba scholastyki (Albert W., Tomasz, Duns Scot, Roger Bakon).—5) Doba trzecia scholastyki (Okham).—6) Rzut oka na okres scholastyczny.	

Rozdział IX.—Przejsie do filozofii nowozytnej. . . .	88
1) Czynniki, które spowodowały przewrót w typie myślenia.—2) Odrodzenie nauk; Pomponacyusz, Vanini.—3) Badania przyrodnicze: Kopernik, Galileusz.—4) Trzy idee zasadnicze doby przejściowej. Bruno.—5) Filozofia państwa i dziejów. Machiavelli, Bodin, La Boétie, Grocyusz, Morus, Campanella.—6) Sceptyzm nowozytny. Montaigne, Charron.	
Rozdział X.—Karakter i podział filozofii nowozytnej. .	99
1) Dwa główne prądy w filozofii nowozytnej.—2) Zagadnienie poznania, jako punkt wyjścia i panujący motyw.—3) Podział według kierunków.—4) Podział na okresy.—5) Udział rozmaitych narodów.	
Rozdział XI.—Doba walki poglądów na świat . . . .	106
1) Empiryzm. Bakon.—2) Hobbes.—3) Deizm. Herbert z Cherbury.—4) Racyonalizm: Kartezyusz.—5) Okazyonalizm: Guelinx i Malebranche.—6) Gassendi.—7) Zestawienie zdobyczy tej doby.	
Rozdział XII.—Doba systematów dogmatycznych . . .	119
1) Wyjaśnienie pojęcia.—2) Spinoza.—3) Teorya poznania i etyka Spinozy.—4) Ogólny charakter jego filozofii i związek z poprzednikami.—5) Locke.—6) Jego filozofia polityczna.—7) Charakter i wpływy jego filozoficzne.—8) Deizm: Toland, Collins, Tindall.—9) Etyka angielska XVII wieku: Cumberland, Cudworth, Clark, Shaftsbury.—10) Leibniz.—11) Monadologia.—12) Teorya poznania; optymizm.	
Rozdział XIII.—Filozofia angielska w ośmnastym wieku.	138
1) Dwa kierunki.—2) Idealizm: Berkeley.—3) Sceptyzm: Hume.—4) Psychologia kojarzeń: Hartley i Priestley.—5) Szkoła szkocka.—6) Etyka angielska (Mandeville, Hutcheson, Smith, Bentham).	
Rozdział XIV.—Oświata francuzka . . . . .	144
1) Wpływ charakteru narodowego francuzów na filozofię oświaty.—2) Sensualizm: Condillac.—3) Dogmatyka egoizmu: Helwecyusz, Adam Smith.—4) Materyalizm. La Mettrie, Diderot, Holbach.—5) Filozofia państwa i społeczeństwa: Monteskiusz, Rousseau.—6) Szkoła Rousseau'a: Morelly, Mably, Turgot, Condorcet.	
Rozdział XV.—Filozofia niemiecka w XVIII wieku. . .	156
1) Wolff. Baumgarten. Herder.—2) Kant; pojęcie krytycyzmu.—3) Krytyka czystego rozumu.—4) Krytyka praktycznego rozumu.—5) Krytyka władzy sądenia. 6) Inne dzieła. 7) Jacobi, Schiller.—8) Kant w Polsce.	

## TEGOŻ AUTORA:

**Dekadentyzm współczesny, jego geneza i filozofia** (Fr. Nietzsche) Wydanie 2-e. Warszawa 1904.

**Manfred**, hr. Henryk i Płoszowski. Warszawa 1896.

**Idea etyczno-społeczna w powieściach Orzeszkowej.** Kraków 1902.

**Szkice filozoficzne.** Warszawa 1900.

**Z haseł umysłowości współczesnej.** Kraków-Warszawa 1903

**Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania.** Warszawa 1903.

**Psychologiczne źródła niektórych praw przyrody.** Warszawa 1899.

**Klasyfikacja umiejętności na podstawach filozoficznych.** Wydanie 2-e. Warszawa-Kraków 1902.

**Co i jak czytać.** Wydanie 3-e. Kraków-Warszawa 1903.

**Filozofia Szyllera i wiersz Artyści.** Warszawa 1899.

**Królestwo ideałów i odkupienie estetyczne.** Kraków-Warszawa 1902.

**Życie rośliny.** Warszawa 1894.

**Rozalia Lubomirska (1794).** Warszawa 1900.



