

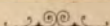
Prof. Dr. K. Twardowski

O ZADANIACH I KIERUNKACH FILOZOFII

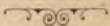
WIEDZA i ŻYCIE

ZAGADNIENIA i PRĄDY WSPÓŁCZESNE

w dziedzinie wiedzy, sztuki i życia społecznego.



Rok I. — Tom 7.



LWÓW

NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA

WARSZAWA

KSIĘGARNIA POD FIRMAJĄ E. WENDE i Spka

1899

<http://rcin.org.pl/ifis>

OSWALD KÜLPE

Profesor filozofii w uniwersytecie wüzburgskim.

O ZADANIACH I KIERUNKACH FILOZOFII

z niemieckiego przełożyli z upoważnieniem autora

Członkowie „Kółka filozoficznego“

pod redakcją

Prof. Dra. KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

Tom II.

10164
[2]



LWÓW

NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA

WARSZAWA

KSIĘGARNIA POD FIRMA E. WENDE i Spka

1899

10167

H-122568



PAN 10167

(2)



K
19.12.59
A. 869

Z DRUKARNI „SŁOWA POLSKIEGO“ WE LWOWIE
pod zarządem Z. Hałacińskiego.

<http://rcin.org.pl/ifis>

ROZDZIAŁ I.

O kierunkach filozoficznych.

§. 1. Podział kierunków filozoficznych.

1. Na końcu pierwszego tomu wyraziliśmy przekonanie, że filozofii nie można — jak to się zwykle dzieje — uważać za naukę jednolitą, lecz że trzeba ją raczej rozłożyć na szereg nauk oddzielnych. W obec tego nie można też mówić o kierunkach filozoficznych w tem znaczeniu, jakoby n. p. od pewnego kierunku metafizyki zależał zarazem charakter wszystkich innych nauk filozoficznych. Rozróżniając tedy kierunki filozoficzne trzeba uwzględniać poszczególne działy filozofii; jeśli zaś spotkamy się z nazwami wspólnymi dla kierunków panujących w oddzielnych gałęziach filozofii, będziemy mogli przypuszczać, że w wypadkach tego rodzaju zachodzi raczej ogólnikowe podobieństwo, aniżeli istotne pokrewieństwo kierunków. Tak n. p. mówi się o formalizmie w lo-

gice i w estetyce; ale w obu razach wyraz ten ma zupełnie inne znaczenie i błędem byłoby przypuszczenie, jakoby między formalizmem logicznym a formalizmem estetycznym istniał konieczny związek. Wprawdzie nieraz, charakteryzując pewnego filozofa, nazywamy go n. p. indywidualistą lub panteistą, więc określamy poglądy jego tylko w jednym kierunku. Postępując jednak w ten sposób, zaznaczamy jedynie stanowisko filozoficzne znamionujące najdobitniej pewien system, lub też dajemy wyraz przekonaniu, że metafizyka jest najważniejszą gałęzią filozofii, że zatem klasyfikacja filozofów powinna się przedewszystkiem na niej opierać. Chcąc jednak być ścisłym, trzeba zawsze wskazać naukę filozoficzną, której się tyczy tego rodzaju charakterystyka.

2. Sam fakt, że istnieją różne kierunki w sposobie zapatrywania się na tę samą kwestyę, dowodzi braku powszechnie i zgodnie przyjętych poglądów. Brakiem tym grzeszy z wszystkich nauk filozoficznych najwięcej metafizyka. Ona bowiem wykracza najdalej poza zakres prawd, dających się stwierdzić zapomocą doświadczenia i badań specjalnych; a postęp nauk szczegółowych wpływa tylko nieznacznie na jej cześć ogólną (por. tom I. §. 39). Tak tedy kierunki metafizyczne przewyższają wszystkie inne zarówno różnorodnością jak trwałością swoją. Najdonioślejszemi natomiast są różnice poglądów w zakresie teorii poznania. Pominąwszy bowiem okoliczność, że teoria

poznania sprawdza treść założeń wszystkich w ogóle badań naukowych (por. tom I. §. 4), trzeba pamiętać, że od jej wyników zawisł sposób opracowania a nawet samo istnienie metafizyki. W logice natomiast, która pod względem naukowym jest najlepiej wykończonym działem filozofii, nie mamy powodu uznawać jakichkolwiek istotnie różnych kierunków. O ile one istnieją w filozofii przyrody i w psychologii, uwzględnimy je, omawiając kierunki metafizyczne. Pozostaje zatem jeszcze tylko jedna nauka filozoficzna, w której wystąpiła większa różnorodność kierunków, mianowicie etyka.

Otrzymujemy tedy następujący główny podział kierunków filozoficznych:

A. Kierunki metafizyczne.

B. Kierunki w zakresie teorii poznania.

C. Kierunki etyczne.

3. Kierunki metafizyczne można podzielić na pięć grup. Z tych pierwsze dwie mają znaczenie najogólniejsze, albowiem tyczą się wszystkich w ogóle zasad¹⁾, które mogą się składać na pewien pogląd na świat. Ostatnie trzy grupy natomiast mają charakter więcej specjalny, ponieważ uwzględniają pewne tylko zasady, wchodzące w skład poglądów na świat.

¹⁾ Wyrazem „zasada“ tłumacząc używany przez autora wyraz „Princip“ w podwójnym jego znaczeniu jako zasada podmiotowa czyli zasada poznania i jako zasada przedmiotowa czyli zasada bytu. Zob. Struve, Wstęp krytyczny do filozofii 1898, str. 91 n. (Przyp. tłum.).

Kierunki metafizyczne, należące do grupy *pierwszej*, tyczą się *ilości* zasad bytu, uznawanych przez poszczególne systemy metafizyczne. W tej mierze rozróżnia się zwykle *monizm*, *dualizm* i *pluralizm*. Ponieważ pierwsze dwie nazwy wiążą się wedle dzisiejszego sposobu mówienia głównie z jakością owych zasad, przeto będzie stosowniej przeciwstawić *pluralizmowi* *syngularyzm*. *Syngularyzm* wyprowadza wszelką różnorodność w świecie z jednej tylko zasady; *pluralizm* natomiast uznaje mnogość oddzielnych zasad bytu.

Druga grupa obejmuje kierunki metafizyczne, które się tyczą *jakości* zasad. Można przytem rozróżnić zasady *bytu* i zasady *stawania się*. Zasady bytu mogą być uważane za materyalne, albo za duchowe, albo za duchowo-materyalne. Dotyczące kierunki metafizyczne nazywają się *materyalizmem*, *spirytualizmem*, *dualizmem* i *monizmem*. Zasada *stawania się* może być *przyczynowość*, związek mechaniczny przyczyn i skutków, albo *celowość*, która rozpatruje i łączy wszelkie zjawiska z punktu widzenia pewnego celu. Dotyczące kierunki metafizyczne znane są jako *mechanizm* i *teleologia*.

4. Kierunki metafizyczne o zakroju więcej specjalnym dotyczą trzech pojęć, któremi zajmowała się przedewszystkiem metafizyka niemiecka XVIII. wieku. Są to pojęcia istoty najwyższej, wolności woli i duszy.

Trzecia więc grupa kierunków metafizycznych obejmuje poglądy metafizyków na istnienie oraz

istotę Boga. Rozróżniamy w tej mierze *panteizm*, *teizm*, *deizm* i *ateizm*. Poglądy te obejmujemy nazwą wspólną kierunków teologicznych.

Czwarta grupa kierunków metafizycznych łączy się z zagadnieniem wolności woli. Przyjmuje ją *indeterminizm*, zwalcza *determinizm*.

Piąta i ostatnia grupa kierunków metafizycznych tyczy się określenia istoty duszy. Pogląd uważający duszę za substancję, nazywa się *teorią substancyjalności*; przeciw istnieniu duszy jako substancji występuje *teoria aktualności*. Stosownie do tego, jakie własności lub władze życia psychicznego uznaje się za zasadnicze, rozróżniamy *intelektualizm* i *woluntaryzm*. Intelektualiści upatrują zasadniczą czynność duszy w myśleniu; woluntaryści natomiast sądzą, że podstawą oraz istotnie działającą siłą życia duchowego jest wola.

O poglądach metafizycznych, należących do tej samej grupy, można w ogólności powiedzieć, iż nie mogą równocześnie wchodzić w skład jednego systemu filozoficznego. Wykluczają się bowiem wzajemnie i są ze sobą niezgodne. Kierunki natomiast, które należą do różnych grup, mogą się w zasadzie bez jakiegokolwiek ograniczenia łączyć ze sobą; tym sposobem powstać mogą dzięki różnorodnej kombinacji tych kierunków najrozmaitsze poglądy, obejmujące całość świata. Ale faktyczny przebieg dziejów filozofii dowodzi, że pewne kombinacje kierunków

przeważają. Tak n. p. spirytualiści są prawie zawsze wyznawcami teorii substancjalności i teistami, moniści natomiast bywają zwykle panteistami i deterministami. Stąd można wnosić, że kierunki metafizyczne, należące do różnych grup, nie są od siebie zupełnie niezależne; można też z góry przypuszczać, że pewien pogląd na zasady ogólne wpłynie na określenie zasad więcej specjalnych. Znaczy to innymi słowy, że przyjąwszy pewien kierunek ogólny, nie ma się już zupełnej swobody w wyborze kierunków specjalnych.

5. Powyższe uwagi wskazują wyraźnie, jak należy przytoczone kategorie kierunków zastosowywać w wypadkach konkretnych. Wyjaśnimy to na kilku przykładach. *Spinoza* przedstawia nam się jako zwolennik syngularyzmu, monizmu, mechanizmu, panteizmu, determinizmu, intelektualizmu i teorii aktualności. Tym sposobem określamy wszystkie czynniki zasadnicze jego systemu metafizycznego. *Lotze* natomiast jest przedstawicielem bardzo umiarkowanego syngularyzmu, spirytualizmu, teleologii, teizmu, indeterminizmu, i teorii substancjalności; o intelektualizmie albo woluntaryzmie nie może tu być mowa, ponieważ *Lotze* uznaje nie tylko jedną zasadniczą własność lub władzę duszy. Z powyższego zestawienia widać, że poglądy na świat *Spinozy* i *Lotzego* są sobie prawie zupełnie przeciwne. Pokrewne poglądom *Lotzego* jest stanowisko *Herbarta* i *Leibniza*. Tylko że obaj są wyznawcami stanowczymi plu-

ralizmu, a nadto determinizmu i intelektualizmu. Można tedy metafizykę *Herbarta* uważać jako wznowienie metafizyki *Leibniza*, ponieważ obie zgadzają się w zaznaczonych tutaj punktach. Różnice w poglądach obu myślicieli dotyczą teorii poznania oraz etyki, jakoteż metody, zapomocą której dochodzą w swej metafizyce do wspomnianych wyników.

Możnaby podanemu tutaj podziałowi kierunków metafizycznych zarzucić, że zawarte w nim kategorie nie dają się zastosować do każdego bez wyjątku filozofa. Przyczyna takiego braku może jednak tkwić w tem, że dany system metafizyczny nie jest pod każdym względem wykończony; w tym wypadku nie można więc wniść naszego schematu. Ale istnieją prócz tego poglądy, które dotyczą zagadnień, będących podstawą naszego podziału kierunków, a mimo to nie podpadają pod żadną z wymienionych kategorii. O takim wypadku wspomnieliśmy przed chwilą, charakteryzując filozofię *Lotzego*. Świadczy to niewątpliwie o pewnej wadliwości naszego podziału. Usprawiedliwia nas jednak okoliczność, że w literaturze filozoficznej brak ustalonych i powszechnie przyjętych wyrazów technicznych dla oznaczenia tego rodzaju poglądów; nie czujemy się zaś powołani do tego, by wzbogacać nowymi wyrazami terminologię filozoficzną, która przecież już dosyć jest zawilą.

6. Kierunki teorii poznania można ułożyć w trzy grupy. Pierwsza obejmuje poglądy na

źródła i powstanie wszelkiej wiedzy; poglądy grupy drugiej tyczą się *prawdziwości* i *granic* wiedzy; do trzeciej grupy zaliczamy poglądy dotyczące *przedmiotów* lub *treści* wiedzy. Rozróżniamy tedy następujące kierunki:

a) Wedle *racyonalizmu* wiedza ma swe źródło w umyśle ludzkim, wedle *empiryzmu* w doświadczeniu; *krytycyzm* natomiast uznaje i usiłuje bliżej określić udział obu czynników w powstawaniu wiedzy.

b) *Dogmatyzm* uznaje prawdziwość wszelkiej wiedzy, przyczem nie zajmuje się bliżej jej rozbiorem. *Sceptycyzm* natomiast zaprzecza powszechnej albo bezwzględnej prawdziwości wiedzy w ogóle, uważając ją za coś podmiotowego (*subiektywizm*) albo za coś względnego (*relatywizm*). *Pozytywizm* (por. tom I. §. 3.6) ogranicza wiedzę do zakresu doświadczenia, a *krytycyzm* domaga się przede wszystkim dokładnego zbadania granic naszej wiedzy; nie utrzymuje on jednak, jakoby twierdzenia treści metafizycznej były czemś zgoła niemożliwym i niedozwolonym.

c) Wedle *idealizmu* wszystkie przedmioty wiedzy naszej są tylko wyobrażeniami lub pojęciami, istnieją więc w naszym umyśle. *Realizm* natomiast twierdzi, że istnieje także coś rzeczywistego po za naszym umysłem. *Fenomenalizm* nakoniec upatruje w przedmiotach wiedzy zjawiska czyli objawy czegoś rzeczywiście istniejącego i usiłuje tym spo-

sobem pogodzić ze sobą pogląd idealistyczny i realistyczny.

7. Kierunki etyczne można ugrupować wedle czworakiego punktu widzenia. Pierwszym z nich jest zagadnienie dotyczące *źródła*, z którego płynie moralność, a to zarówno poczucie zobowiązania moralnego jak ocena moralna; następnie istnieją różne poglądy co do *motywów* moralnych postanowień i czynów, co do ich *przedmiotów* a na koniec co do ich *celów*.

a) Źródło zobowiązania moralnego tkwi wedle *autonomicznych systemów etyki* w samej jednostce działającej; systemy *heteronomiczne* czyli *autorytatywne* natomiast upatrują to źródło w przepisach, narzuconych jednostce bądź w formie przykazań religijnych, bądź też w formie ustaw państwowych. Źródłem oceny i wiedzy etycznej jest wedle *intuicyonizmu* czyli *apryoryzmu* pewna wrodzona zdolność umysłu ludzkiego; *empiryzm* lub *ewolucjonizm* natomiast twierdzi, że poglądy etyczne są zależne od doświadczenia albo od rozwoju jednostki i całej ludzkości.

b) *Etyka uczuciowa* czyli *emocjonalna* upatruje z punktu widzenia psychologicznego pobudki postanowień i czynów etycznych w uczuciach, afektach i t. p. *Etyka refleksyjna* natomiast sprowadza motywy moralne do zastanawiania się, do rozumnej lub rozsądnej refleksyi. W obrębie etyki refleksyjnej niektórzy rozróżniają jeszcze etykę rozumową i rozsądkową, pojmując

rozsądek jako wyższą władzę duchową, kierującą dążeniem i działaniem etycznym przy pomocy zasad ogólniejszych.

c) Przedmiotami postępowania moralnego są wedle *indywidualizmu* poszczególne osobniki, przy czem kierunek *egoistyczny* upatruje te przedmioty w samych podmiotach działających, kierunek *altruistyczny* zaś w innych osobnikach. *Uniwersalizm* natomiast twierdzi, że przedmiotem, którego się tyczy postępowanie moralne, jest jakaś większa całość lub grupa społeczna, n. p. naród lub państwo.

d) Celem postępowania moralnego jest zdaniem *subiektywizmu* stworzenie pewnego stanu podmiotowego, rozkoszy lub szczęśliwości (*hedonizm, eudaimonizm*), zdaniem *objektywizmu* zaś urzeczywistnienie stanu, dającego się określić za pomocą kryteriów obiektywnych. Stosownie do sposobu pojmowania tego stanu można rozróżnić *perfekcjonizm, ewolucjonizm, naturalizm i utilitaryzm*.

8. Sposób zastosowania tych nowych kategorii objaśnimy i tutaj na przykładach wspomnianych już filozofów. *Spinozę* trzeba ze względu na jego teorię poznania uważać za racjonalistę, dogmatyka i realistę; etyka jego należy do kierunku autonomicznego, egoistycznego i obiektywnego, a waha się między etyką uczuciową i refleksyjną. *Lotze* natomiast jest w swych poglądach na teorię poznania krytycystą w obu tego słowa znaczeniach i realistą; w swych poglądach

etycznych jest on zwolennikiem autonomizmu, intuicyonizmu, etyki uczuciowej, altruizmu i eudajmonizmu.

Nakoniec wypada nam zaznaczyć, że niektóre z określonych powyżej wyrazów posiadają kilka znaczeń. N. p. nazwa ewolucjonizmu tyczy się nie tylko rozwoju *oceny* moralnej, lecz także pewnego sposobu określenia *celów* etycznych¹⁾. Podobnie zupełnie ma się rzecz z wyrazem krytycyzm. Niedogodności tej nie mogliśmy zaradzić, ponieważ brak innych wyrazów ogólnie przyjętych, którymi możnaby wspomniane terminy zastąpić. Ze względu zaś na całą tendencję niniejszej książki zapoznanie czytelnika z istniejącą faktycznie terminologią wydało nam się rzeczą ważniejszą, aniżeli usunięcie zachodzących w tej terminologii dwuznaczności. W jednym tylko wypadku uważaliśmy za rzecz słuszną użyć nowego terminu „objektywizm“. Uczyniliśmy to jedynie w tym celu, aby móżd pewne kierunki pokrewne objąć wspólną nazwą.

Literatura tycząca się kierunków filozoficznych w ogóle: R. Eucken: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart* 1878. Drugie wyd. p. t. *Die Grundbegriffe der Gegenwart* 1893. W drugim wyd. materiał historyczny, na którym polega głównie znaczenie

¹⁾ Ewolucjonizmem w znaczeniu obszerniejszem nazywa się także pewien kierunek metafizyczny, reprezentowany n. p. we Francji przez A. Fouillée'go a w Anglii przez H. Spencera.

książki, uległ skróceniu). — O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit. 2. wyd. 1880. (Ciekawe i pouczające roztrząsania o zagadnieniach teorii poznania, filozofii przyrody, psychologii, etyki i estetyki). — O. Flügel: Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. 3. wyd. 1893. (Stanowisko Herbarta). — W. Windelband: Geschichte der Philosophie. 1892. (Drugie wyd. 1898—9. Dzieło to podaje w przeciwieństwie do innych chronologicznych i biograficznych wykładów historii filozofii rozwój zagadnień i pojęć). — Literaturę polską o kierunkach filozoficznych podaje Struve w dotyczących rozdziałach Wstępu krytycznego do filozofii. (1898).

A. Kierunki metafizyczne.

§. 2. Syngularyzm i Pluralizm.

1. Syngularyzm jest najstarszym ze wszystkich kierunków metafizycznych filozofii europejskiej. Jako jedyną zasadę wszechrzeczy, w której skupia się istota całego bytu, przyjmuje *Tales* wodę, *Anaximander* coś nieograniczonego (*ἄπειρον*), *Anaximenes* powietrze, *Heraklit* ogień, *Pitagorejczycy* liczbę. Potrzebę i znaczenie takiego poglądu syngularystycznego zrozumieli jednak w całej pełni dopiero *Eleaci* (*Xenofanes*, *Parmenides*, *Zenon*, *Melissos*). Upatrywali oni w jedności konieczne znamię wszystkiego, co jest, i przeciwstawili ją jako istotną cechę rzeczywistości nie tylko wszelkiej mnogości, lecz także wszelkiej zmienności. Ponieważ mnogość i zmienność dane nam są w doświadczeniu zmysłowym, przeto *Eleaci* widzą jedyne źródło wiedzy prawdziwej w rozumie, a nie

w doświadczeniu zmysłowem. — Nie brak jednak już w filozofii przedsokratesowej przedstawicieli pluralizmu. *Empedokles* upatruje w czterech żywiołach i w poruszających je siłach miłości i nienawiści zasady, z których można wyprowadzić wszelkie rzeczy i zjawiska, a których nie można sprowadzić ani do jednej z nich, ani też do jakiejś zasady wyższej. *Atomści* (*Leukippos*, *Demokryt*) natomiast nie uznają żywiołów o różnej jakości, lecz przyjmują mnogość niezmiernie drobnych ciałeczek, różnych między sobą pod względem ilościowym. *Anaxagoras* zaś nie zna innych oddzielnych zasad świata prócz biernej materii, rozpadającej się na nieskończenie liczne pierwiastki, i Ducha, który je układa w całość uporządkowaną. U *Platona* i *Arystotelesa* spotykamy się z pewnem zjednoczeniem obu kierunków. Syngularyzm występuje u nich jako przekonanie o istnieniu najwyższego czynnika twórczego lub poruszającego, pluralizm znajduje wyraz w skrajnem przeciwieństwie między substancją a formą, materią a ideą. Przy tem wszystkim *Platon* skłania się niewątpliwie więcej ku syngularyzmowi, o ile mianowicie upatruje w idei Dobra czyli Istoty boskiej absolutną zasadę wszystkiego, co jest i co się dzieje, podczas gdy czysta idea, niematerialna forma *Arystotelesa* jest jedynie *primum movens*, a zatem sponuje już istnienie pierwiastka, któremu ruch nadaje. Podobna dwoistość poglądów, zbli-

żona jednak więcej do *Platona*, cechuje także filozofię średniowieczną.

2. W metafizyce nowożytnej oba kierunki także nie zawsze występują w formie zupełnie stanowczej i wyraźnej. Wprawdzie *Descartes* rozróżnia w sposób jaknajdalej idący ducha i ciało, upatrując w nich substancye, które niemają nic wspólnego; ale tak ciało jak duch istnieć mogą tylko pod warunkiem, że istnieje Bóg, który jest dopiero właściwą substancją. *Spinoza* nadał temu pogładowi charakter konsekwentnego syngularyzmu, uważając myślenie i rozciągłość za artybuty jedynej substancji boskiej. — Jeżeli u *Leibniza* pominiemy jego pełne sprzeczności pojęcie Boga, musimy go uznać stanowczo za pluralistę; wszechświat bowiem składa się wedle niego z nieskończenie wielu oddzielnych substancji, zwanych monadami. Następcy *Kanta* objawiają świadome zamiłowanie do syngularyzmu, albowiem usiłują wszystko, co jest, wyprowadzić z jakiejś najwyższej zasady albo z jakiegoś najwyższego pojęcia. Syngularystą o odmiennym nieco charakterze jest też *Schopenhauer*, który pragnął wykonać naukę *Kanta* o rzeczy samej w sobie, upatrując jednolitą istotę rzeczywistości w woli. Przeciwnko „przesądowi“, jakoby należało wszystko wyprowadzać z jednej zasady, ostro występuje *Herbart* twierdząc, że to, co jest rzeczywistem, musi wprawdzie być niezłożonem czyli prostem, zaprzeczając jednak, jakoby musiało być tylko jednym.

Usiłując wytłumaczyć dane doświadczenia, dochodzi do niewątpliwego pluralizmu, a ostateczne pierwiastki bytu, które przyjmuje, są bardzo zbliżone do monad *Leibniza*. W metafizyce najnowszej singularyzm reprezentują *Lotze*, *Hartmann*, *Fechner* i *Dühring*, pluralizm *Wundt*. Z wymienionych myślicieli *Lotze* zdołał pogodzić ze sobą oba kierunki o tyle, że przyjmuje substancję ogarniającą wszechbyt, aby wytłumaczyć oddziaływanie wzajemne samodzielnych względem siebie pierwiastków bytu.

3. Z obu będących w mowie kierunków tylko singularyzm kusi się o dowody dla swej tezy. Można w tym względzie odróżnić cztery sposoby uzasadnienia poglądu, iż jeden istnieje pierwiastek wszechrzeczy.

a) To, co jest logicznie najogólniejszem, może być tylko jednym. Tak twierdzą zgodnie przede wszystkim *Fichte*, *Schelling* i *Hegel*. Wszystkie pojęcia jednostkowe muszą się dać sprowadzić do jednego pojęcia najwyższego, z jednej zasady najwyższej muszą się dać wyprowadzić wszystkie szczegółowe wiadomości zapomocą szeregu wniosków. Ponieważ zdaniem wymienionych filozofów między myśleniem a rzeczywistością zachodzi zupełny paralelizm, przeto jakieś najwyższe pojęcie lub jakaś najwyższa zasada musi być także wyrazem podstawy i istoty bytu rzeczywistego.

b) To, co jest najpierwotniejszem, musi być jednym. A nasz umysł, domagający się przyczynowego tłumaczenia świata, zmusza nas do przy-

jęcia pewnej pierwotnej przyczyny. Tak mniej więcej uzasadniają *Platon*, *Lotze* i *Hartmann* konieczność przyjmowania jednej tylko zasady.

c) Byt rzeczywisty może być tylko jednym. Na tem stanowisku stoją *Eleaci*, a podobnie twierdzi *Dühring*, że wszechbyt może być tylko jednym.

d) To, co jest najlepsze i najpiękniejsze, może być tylko jednym. Z takim poglądem spotykamy się przedewszystkiem u *Platona*.

4. Ciekawą jest rzeczą, że pluralizm nigdy nie usiłował uzasadnić, dlaczego przyjmuje taką a nie inną ilość zasad bytu. W tem leży stała różnica między nim a syngularyzmem. Syngularyzm bowiem bywa zawsze skłonny do metody dedukcyjnej, dyalektycznej, apriorycznej. Pluralizm natomiast łączy się zwykle z kierunkami indukcyjnymi i empirycznymi. Ale dowody, które przytacza syngularyzm dla uzasadnienia swej tezy, nie mogą się ostać wobec bliższego rozbioru. Niektóre z nich zdają się polegać raczej na pewnej interpretacji najwyższego stopnia przymiotników aniżeli na metafizycznym rozumowaniu; dowodzą mianowicie, że to, co jest najpiękniejszym, najlepszym, najpierwotniejszym, nie zasługiwałoby na te nazwy, gdyby obok niego istniało coś równie pięknego, dobrego, pierwotnego. Nadto miesza syngularyzm logiczne sprowadzanie pojęć szczegółowych do ogólniejszych z tłumaczeniem rzeczywistości. Trzeba więc zarzucić wszelkie aprioryczne

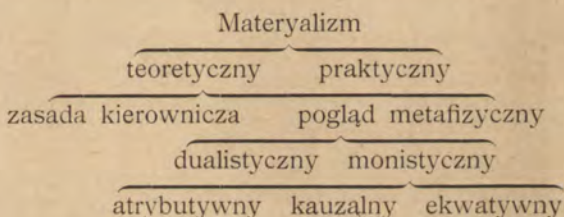
dowody, wykazujące rzekomo mnogość lub jedność zasad bytu.

Z innych kierunków metafizycznych trzeba zaliczyć do syngularyzmu panteizm, teizm, deizm, i monizm. Dualizm należy do kierunków pluralistycznych, o ile nie występuje w połączeniu z jednym z wymienionych poglądów teologicznych. Między pozostałymi kierunkami metafizycznymi a poglądami na ilość zasad wszechświata nie ma koniecznego związku.

§. 3. *Materyalizm.*

1. Ze względu na wielką ilość poglądów, objętych wspólną nazwą materyalizmu, wydaje się rzeczą użyteczną zestawić w krótkim przeglądzie różne jego formy i wskazać wśród nich te, które mają znaczenie metafizyczne. Rozróżniamy więc przedewszystkiem materyalizm *teoretyczny* i *praktyczny*. Materyalizm praktyczny należy do zakresu etyki i wyraża pewien pogląd na cele postępowania (por. tom. II. §. 1. 7, d); wedle niego bowiem celem dla człowieka jedynie pożądanym są materialne czyli zmysłowe dobra życia. Materyalizm teoretyczny może występować jako *zasada kierownicza* badań, albo też jako *pogląd metafizyczny*. Pojęty jako zasada kierownicza badań materyalizm jest poprostu tylko przepisem, domagającym się, by w badaniach naukowych postępowano

w ten sposób, jak gdyby materya była istotnie podstawą wszechrzeczy i jak gdyby skutek tego wystarczała do tłumaczenia wszystkich zjawisk. Takie stanowisko zajmuje n. p. *Fr. A. Lange*, a niektórzy współcześni psychologowie i fizyologowie wychodzą w swoich badaniach również z tego założenia. Jako pogląd metafizyczny materjalizm występuje w formie *monistycznej*, t. j. syngularystycznej i w formie *dualistycznej*. Forma dualistyczna przyjmuje istnienie dwojakiej materyi, grubszej i subtelniejszej, biernej i obdarzonej ruchem; forma monistyczna natomiast zna tylko materję jednolitą. Formę monistyczną można dalej rozłożyć na trzy formy podrzędne: forma *atrybutywna* uważa zjawiska duchowe za pewną własność materyi, forma *kauzalna* za jej wytwór, forma *ekwatywna* nakoniec uważa zjawiska duchowe za zjawiska co do swej istoty materjalne. Dla łatwiejszego przeglądu zestawiamy poszczególne znaczenia materjalizmu w następującej tabliczce:



2. Tutaj obchodzi nas jedynie materjalizm teoretyczny, o ile jest poglądem metafizycznym

W formie dualistycznej występuje on wyłącznie w starożytności w połączeniu z atomizmem, który *Leukippos* stworzył, *Demokryt* szerzej rozprawał, a który przyjęli później *Epikurejczycy*. Wedle teorii atomistycznej cały świat widzialny składa się z niewidzialnych drobnych ciałeczek, z atomów. Materya co do swej istoty jest uważana za jednością; różnorodność zjawisk sprowadza się do różnic w rozmiarach, kształcie i położeniu atomów. I dusza ma się składać z atomów, ale z atomów szczególnie gładkich, subtelných i okrągłych, albo, jak twierdzi *Lukrecyusz* (um. 55 przed Chr.) w poemacie *De rerum natura*, z atomów najdrobniejszych, najokrągłych, najruchliwszych. Ten materializm starożytny ma dlatego charakter dualistyczny, ponieważ sprowadza ciało i duszę do atomów o różnych własnościach.

W filozofii nowożytnej rozwija się materializm monistyczny najwcześniej u Anglików. *Hobbes* twierdzi, że wszystkie realne zjawiska, które w świecie zachodzą, są ruchem. Wyobrażenia nasze nie są niczem realnem, substancjalnem, lecz są co do swej istoty ruchami albo w ruchach mają swą przyczynę. W miarę, jak poznawano coraz lepiej zależność zjawisk psychicznych od fizycznych, materializm przybrał formę specjalniejszą. Wedle *Johna Toland'a* myślenie jest funkcją mózgu; a przyrodnik *Robert Hooke* uważa pamięć za rodzaj materyjalnego składu wyobrażeń, złożonych w substancji mózgowej. Jemu zawdzięczamy

też pierwsze obliczenie wyobrażeń, nabywanych w ciągu życia przez człowieka dorosłego, oraz wielce pocieszające zapewnienie, że, jak wskazuje mikroskop, w mózgu jest dostateczne miejsce dla tych dwu milionów wyobrażeń. W materyalizmie francuzkim wieku XVIII. materyalizm przedkantowski osiąga szczytu swego rozwoju. *La Mettrie* (L'homme machine 1748) przypisuje materii zdolność nabywania siły poruszającej i czucia, a przez duszę rozumie podstawę tej zdolności. Ponieważ jej siedliskiem jest ciało, przeto musi ona być rozciągłą, a zatem materyalną. Wprawdzie trudno zrozumieć, w jaki sposób materia może myśleć; ale zrozumienie wielu innych rzeczy na niemniej-sze napotyka trudności. Liczne spostrzeżenia lekarzy oraz anatomia porównawcza dowodzą, że zjawiska duchowe są zależne od cielesnych; jeżeli zaś dusza ma oddziaływać na ciało, musi koniecznie być częścią mózgu. Podobne poglądy zawiera najważniejsze dzieło ówczesnej literatury materyalistycznej, „Système de la nature“ *Holbach'a*. Książka ta zwalcza przedewszystkiem wszelki supranaturalizm, t. j. przekonanie, że istnieje po za mechanizmem świata przyrodzonego, zmysłowego, materyalnego jeszcze jakiś inny byt rzeczywisty. Tezy materyalistyczne występują u *Holbacha* w formie znacznie ściślej-szej aniżeli u *La Mettrie'go*. Brak jednak jakichkolwiek nowych argumentów.

3. W XIX. wieku występuje materyalizm ponownie po upadku spekulatywnej filozofii *Hegla*,

a powołuje się na szereg nowych spostrzeżeń i doświadczeń, dotyczących stosunku ciała do duszy. Gwałtowny spór, który toczył się w tym kierunku na zjeździe przyrodników w Getyndze w 1854 r. wywołał obszerną literaturę materyalistyczną, z której wypada wymienić: *C. Vogt*: Köhlerglaube und Wissenschaft 1855; *Moleschott*: Der Kreislauf des Lebens, 5. wyd. 1887; *Büchner*: Kraft und Stoff, 17. wyd. 1892¹⁾). Materyalizm tych autorów różni się od dawniejszego tem, że w swej argumentacji uwzględnia poniekąd także teorię poznania. N. p. *Vogt* oświadcza, że granice myślenia są identyczne z granicami doświadczenia zmysłowego, które nam mówi, że mózg jest narządem czynności duchowych. Twierdzenie to jest rzekomo tak pewne, jak przekonanie, że dwa razy dwa jest cztery. Ale ostateczne abstrakcyjne zjawiska nie dadzą się nigdy wyjaśnić; nigdy nie zrozumiemy, czym jest świadomość, tak samo jak nie rozumiemy, czym jest skurcz mięśni (!). Zarówno *Vogt* jak inni współcześni mu autorowie materyalistyczni rozwodzą się szeroko nad związkiem, jaki zachodzi między zdolnościami umysłowymi i ciężarem mózgu, wymiarem jego powierzchni i obfitością jego zawojów. Najważniejszą publikacją tego kierunku jest niewątpliwie dzieło *Moleschotta*, które zawiera następujące wywody z teorii poznania: Wszystko

¹⁾ Wedle 10. wyd. niemieckiego spolszczył Mulski, Lwów, 1869.

co jest, jest tem, czem jest, tylko dzięki swym własnościom ; nie ma jednak własności, któraby nie polegała wyłącznie na pewnym stosunku. Wskutek tego nie istnieje różnica między rzeczą, jaką się ona nam przedstawia, i między rzeczą samą w sobie. Poznając wszystkie własności przedmiotów, które na zmysły mogą oddziaływać, człowiek ujmuje tem samem istotę rzeczy i nabywa najdalej idącą wiedzę, jaka dla ludzkości jest przystępną. Wedle *Moleschotta* materyaliści wyznają jedność siły i materyi, ducha i ciała, Boga i świata. Myśl jest ruchem, jest pewnego rodzaju transformacją substancyi mózgowej. Myśl jest nadto czemś rozciąglę, ponieważ wymaga pewnego czasu (!), jak dowodzą esperymenta psychologiczne dotyczące reakcyi. Człowiek jest wypadkową rodziców i mamki, miejsca i czasu, powietrza i aury, dźwięku i światła, pożywienia i odzieży. Jesteśmy zależni od każdego ciśnienia powietrza.

4. Niesłychany zamęt cechuje wywody *Büchnera*. Naprzód oświadcza, że siła i materya, tak samo jak duch i ciało są tylko różnemi nazwami, któremi oznaczamy dwie odmienne strony, dwa odmienne rodzaje objawów jednej i tej samej rzeczy, której właściwej istoty nie znamy. Ale temu wybitnie monistycznemu pogładowi sprzeciwia się wprost inne twierdzenie tego samego autora, tej mianowicie treści, że materya istniała dawno przed duchem, który zjawił się dopiero wtedy, gdy materya osiągała pewien stopień organizacyi. A jakżeż

pogodzić taki pogląd z dalszem znowu twierdzeniem, że materya bez ducha nie istnieje, że w materji tkwią nie tylko siły fizyczne, lecz także siły psychiczne? Potem znowu dusza ma być nazwą zbiorową, obejmującą wszystkie czynności mózgu, tak samo jak wyraz *respiracya* obejmuje funkcyje narządów oddechowych. Obojętną jest przytem dla nas rzeczą, w jaki sposób materya lub komórki nerwowe wytwarzają czucie i świadomość; wystarczy wiedzieć, że tak jest. — Zamykając ten krótki przegląd historyczny, wspominamy jeszcze o zaznaczenia godnej formie materializmu *Ueberwega*, który pogląd swój oparł na logicznej dedukcyi. Wedle niego przedmioty otaczającego nas świata są naszemi wyobrażeniami. Ponieważ przedmioty owe są rozciągle, zatem i wyobrażenia nasze są rozciągle. Ponieważ dalej wyobrażenia odbywają się w duszy, przeto i dusza jest rozciąglą. Rozciąglą zaś jest materya, więc i dusza jest czemś materialnem. Rzecz oczywista, że rozumując w powyższy sposób, można wychodząc z tego samego założenia dójść do wyniku wprost przeciwnego.

5. W powyższem wyliczeniu głównych typów materializmu wspomnieliśmy o wszystkich jego argumentach; możemy teraz przejść do uwag krytycznych. Otóż żaden system metafizyczny nie posiada tak wybitnie dogmatycznego charakteru, jak właśnie system materialistyczny. Racye, na których się opiera, są nadzwyczaj wątle. Materializm starożytny liczył się przynajmniej poniekąd z faktami,

uznając dwojaką materję, a forma atrybutywna i kauzalna materjalizmu monistycznego nie zaprzecza, że zjawiska duchowe różnią się od fizycznych. Natomiast twierdzenie materjalizmu ekwatywnego jest poprostu naiwną niedorzecznością, jeżeli go nie weźmiemy w znaczeniu, nadanem mu przez monizm, o czem jeszcze będzie mowa. Wszak o tożsamości można mówić tylko wtedy, gdy cechy dotyczących przedmiotów mogą być uważane za identyczne. Tymczasem jest rzeczą oddawna wiadomą, nie ulegającą najmniejszej wątpliwości, że to, co nazywamy psychicznem, posiada zupełnie albo przynajmniej przeważnie odmienne cechy od tego, co jest fizycznem. Cóż więc ma znaczyć ukaz, dekretujący, że zjawiska psychiczne są procesami materjalnymi? Aż do niedawna materjalizm nie posługiwał się w ogóle argumentami zaczerpniętymi z teoryi poznania. Że w wieku bieżącym sięgnął także po takie argumenta, jest zapewne zasługą krytyki poznania, którą przeprowadził *Kant*. Istotne jednak trudności pominięto lekkim sercem, jak o tem świadczą podane powyżej wywody *Vogta* albo *Moleschotta*. Jedynym faktem, na którym opiera się materjalizm, jest widoczna zależność zjawisk psychicznych od fizycznych. Ale tej zależności nie zaprzeczali też filozofowie, reprezentujący zupełnie inne kierunki; trzeba więc upatrywać w niej fakt, który może być rozmaicie tłumaczony; żadną miarą nie prowadzi on koniecznie do wniosków materjalisty-

cznych. Z powodów, które poniżej przytoczymy, materializm nie może być uważany ani za najprawdopodobniejsze, ani za najprostsze tłumaczenie tego faktu.

6. Przedewszystkiem słów kilka o materializmie atrybutywnym. W nim można upatrywać jedynie tymczasowe określenie stosunku, zachodzącego między mózgiem a świadomością. Twierdzenie bowiem, że n. p. uczucie przykre lub obrażenie lwa jest własnością substancji materialnej, pewnych części systemu nerwowego, nie jest objaśnieniem faktu, które mogłoby zadowolić choćby najskromniejsze wymagania. Powiedzenie, że zachodzi w pewnym wypadku stosunek własności do rzeczy, uważa nauka powszechnie tylko za tymczasowy opis faktycznego stanu zjawisk. Nadto opis ten w danym wypadku nie może nawet uchodzić za trafny. Psychologia bowiem wykazuje, że zjawiska psychiczne są zdarzeniami, procesami, a nie własnościami. Stosunek świata cielesnego do duchowego jest zatem stosunkiem między procesami, zdarzeniami. Stosunek taki nie może nigdy być zrozumiany pod formą materializmu atrybutywnego; lepiej odpowiada mu przynajmniej w zasadzie materializm kauzalny. W następujących wywodach zwrócimy się przeto wyłącznie przeciwko tej formie kauzalnej, która jest jedynym kierunkiem materialistycznym, zasługującym ze stanowiska naukowego na uwagę.

7. a) Materyalizm jest sprzeczny z pewnym zasadniczym prawem współczesnego przyrodoznawstwa, mianowicie z prawem zachowania energii. Wedle tego prawa suma energii, istniejącej w wszechświecie, jest ilością stałą, a wszelkie zmiany są jedynie zmianami w rozdziale energii, polegającymi na ściśle prawidłowej wzajemnej wymianie. Na tej podstawie trzeba twierdzić, że wszystkie t. zw. procesy fizyczne tworzą zamkniętą, nigdzie nie przerwana całość, wskutek czego brak miejsca dla nowej formy zjawisk, dla zjawisk psychicznych czyli duchowych. Owa ściśle zamknięta całość procesów fizycznych obejmuje także procesy mózgowe; więc wszystkie zmiany z zewnątrz pochodzące muszą się mózgowi udzielać lub w nim rozchodzić w formie fizykalnych lub chemicznych procesów. Wynikałoby stąd, że zjawiska psychiczne wiszą niejako w powietrzu; nie można bowiem zrozumieć, jak mogłyby powstać, nie powodując nawet najdrobniejszej utraty energii po stronie fizycznej. Jedynie konsekwentnym byłby pogląd, który upatrywałby w procesach psychicznych także pewne formy energii, współrzedne energii chemicznej, elektrycznej, termicznej albo mechanicznej, i który przyjąłby zarazem, że między energią fizyczną i psychiczną zachodzą nie mniej prawidłowe stosunki wymiany i wyrównania, jak między formami energii fizycznej. Pominąwszy jednak okoliczność, że w literaturze materyalistycznej nie spotykamy nigdzie na-

wet próby przeprowadzenia takiego poglądu, trzeba pamiętać, że pogląd taki natrafia na liczne trudności, ponieważ naraża na szwank stałość ogólnej sumy energii.

b) Pojęcie materii, które w metafizyce materialistycznej posiada tak zasadnicze znaczenie, nie jest ani tak powszechnie uznanem, ani tak niewątpliwem, aby można w niem upatrywać pewną podstawę zjawisk, danych nam bezpośrednio w doświadczeniu wewnętrznym. Wszak i dzisiaj istnieje obok mechanicznego poglądu na przyrodę pogląd dynamiczny (por. tom I. §. 6. 6), który usuwa w zupełności pojęcie materii. A nie należy chyba wątpić, że zupełnie zadowalające objaśnienie całości zjawisk przyrody można oprzeć także na takim poglądzie dynamicznym. Ale w tym wypadku musiałby także materializm przybrać zupełnie odmienny charakter.

8. c) Materializm nie jest w stanie wyjaśnić nawet najprostszego zjawiska psychicznego. Musiałby w tym celu wykazać, że dane zjawisko psychiczne wynika z koniecznością z pewnych warunków, polegających na dokładnie oznaczonej konstelacji procesów materialnych. Ale sposób w jaki czucie ma wynikać z ruchu, jest czemś tak dalece niezrozumiałem, że sami nawet materialiści uznają niemożliwość wyjaśnienia tej sprawy. Jest zaś nieprawdą, jeśli twierdzą, że taka sama trudność istnieje także względem związku zjawisk fizycznych. Tutaj bowiem możemy w każ-

dej chwili wykazać zapomocą konstrukcyi pojęcio-
wej albo pogładowej, że pewne zjawisko w da-
nych warunkach musi nastąpić. Odczyt, w którym
znany ten oddawna stan rzeczy wyłożył w spo-
sób wymowny *Du Bois-Reymond* (Über die Gren-
zen des Naturerkennens 1872)¹⁾, przyczynił się
nie mało do rozpowszechnienia powyższego prze-
konania także w kołach przyrodników.

d) Tam gdzie zachodzi zależność, nie konie-
cznie musi istnieć stosunek kauzalny, przyczynowy.
Zależność zachodzi bowiem między dwoma zjawi-
skami *a* i *b* wtedy, jeżeli taki je łączy stosunek, że
każdej zmianie w zjawisku *a* towarzyszy odpowie-
dnia zmiana w zjawisku *b*. Odpowiednią zaś nazy-
wamy zmianę, gdy może być uważana za ekwiwalent
innej zmiany zarówno pod względem jakości jak
ilości, tak że jednakowym lub podobnym zmianom
w zjawisku *a* towarzyszą jednakowe lub podobne
zmiany w zjawisku *b*, zmianom większym lub
mniejszym, słabszym lub silniejszym w jednym
zjawisku takie same zmiany w zjawisku drugim.
Tak samo rzecz się ma także z związkami przy-
czynowym; ale z tym właśnie związkiem łączy się
nadto pewien stosunek czasowy, który dla zależ-
ności jako takiej jest czemś zupełnie obojętnem.
Dla tego też stosunek zależności może być wza-
jemny, podczas gdy wzajemność taka jest przy

¹⁾ Na język polski przetłómaczył i wstępem zaopa-
trzył *M. Massonius*. Warszawa 1898.

stosunku przyczynowym wykluczona ze względu na to, że skutek następuje *po* przyczynie. Trzeba tedy ściśle odróżnić twierdzenie, że między zjawiskami fizycznymi a psychicznymi zachodzi stosunek zależności, od twierdzenia, że zachodzi między nimi stosunek przyczyny do skutku. Ponieważ bezstronna obserwacja wykazuje zarówno zależność zjawisk psychicznych od fizycznych jak też na odwrót zależność zjawisk fizycznych od psychicznych, przeto stosunek ten da się w pierwszym rzędzie podciągnąć tylko pod ogólniejsze pojęcie zależności, nie zaś pod więcej szczegółowe pojęcie związku przyczynowego. Materyalizm natomiast stosuje od razu to pojęcie szczegółowe, zapoznając zarówno różnicę zachodzącą między temi dwoma pojęciami jak też skrajną jednostronność takiej interpretacji faktycznego stanu rzeczy.

9. e) Przeciw zasadom teorii poznania materyalizm grzeszy dla tego, że nie liczy się z pierwotnym charakterem danych doświadczenia. Wszak w doświadczeniu naszym pierwotnie nie występują oddzielnie ani podmioty ani przedmioty, ani dusza ani materya, lecz pewna niezróżnicowana całość, którą możnaby nazwać pełnem doświadczeniem. Całość tę rozkładamy dopiero przy pomocy dość zawilych procesów logicznych na stronę podmiotową i stronę przedmiotową. Materyalizm jednak nie zadowala się nawet tą jedną abstrakcją, lecz uważa za jedyny byt prawdziwy, za istotę wszechrzeczy materję; ale do tego pojęcia dochodzimy

dopiero przy pomocy abstrakcyi drugiego stopnia — jeśli tak rzecz można. Wyraz „przedmiotowy“ nie znaczy bowiem to samo co „materyalny“, lecz określa jedynie tę część doświadczenia, która jest niezależną od doświadczonego podmiotu, jak n. p. pewne stosunki lub własności przestrzenne i czasowe. „Materya“ natomiast oznacza przypuszczalny podkład wszystkich tych czynników przedmiotowych doświadczenia. Więc zamiast uwzględnić pełną treść pierwotnego doświadczenia, materyalizm uczynił z wytworu abstrakcyi zasadniczy czynnik metafizyczny.

f) Nie dosyć na tem. Materya nie jest dla materyalizmu jedynie pojęciem, lecz niewątpliwą rzeczywistością. Materyaliści mówią więc o atomach, jak gdyby je można widzieć, o materji, jak gdyby to było jakieś ciało obdarzone siłami, za pomocą których na nas oddziaływa i t. p. Wybitni i wytrawni przyrodnicy nie przeczą, że takie pogładowe traktowanie materji i jej części jest połączone z korzyścią, jeśli posługujemy się materją jako pojęciem pomocniczem, w celu uzmysłowienia sobie pewnych zjawisk przyrody. Ale ścisłego pojęcia materji i części jej nie możemy sobie wcale konkretnie przedstawić, ponieważ pojęcie to jest wytworem szeregu abstrakcyj, dokonanych na pierwotnem doświadczeniu zmysłowem. Materyalizm nie odróżnia więc wcale pojęcia pomocniczego cząsteczek cielesnych od pojęcia atomu.

10. Na podstawie wszystkich tych uwag dochodzimy do wniosku, że materyalizm trzeba uważać nie tylko za wysoce hipotetyczne, lecz także za bardzo nieprawdopodobne objaśnienie metafizyczne wszechświata. U filozofów stracił też materyalizm dzisiaj wszelkie znaczenie; natomiast istnieje jeszcze wśród fizyologów i psychiatrów niemała skłonność do wyznawania tego właśnie poglądu na świat, a szerokie koła ludzi t. zw. wykształconych widzą w materyaliźmie nieulegającą wątpliwości teorię przyrodniczą. Z tego powodu poświęciliśmy temu kierunkowi metafizycznemu powyższy szczegółowy rozbiór krytyczny.

Z literatury dotyczącej materyalizmu polecamy znakomite dzieło F. A. Lange'go p. t. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 5. wyd. 1895. Polskiego przekładu dokonali Świętochowski i Jezierski, Warszawa 1881.

§. 4. *Spirytualizm.*

1. O wiele później od materyalizmu zjawia się w dziejach filozofii wprost przeciwległy mu kierunek metafizyczny, spirytualizmu. Jedyne system filozofii starożytnej, który zdaje się być spirytualistycznym, mianowicie platońska nauka o ideach, nie może uchodzić za wykończony i pełny spirytualizm, ponieważ idee *Platona* nie są czemś z istoty swej duchowem, lecz oznaczają tylko przedmioty pojęć. Dlatego też możemy dopiero

Leibniza uważać za pierwszego przedstawiciela spirytualizmu.

System metafizyczny *Leibniza* opiera się na przyjętem przez niego określeniu substancyi. Określenie to zgadza się w zasadzie z tem, które spotykamy u *Descartes'a*: substancya jest czemś, co samo z siebie istnieje (*substantia est ens per se existens*). Ale podczas gdy poprzednicy *Leibniza* byli zdania, iż substancya może być tylko jedną, *Leibniz* sam przyjmuje nieskończoną ilość substancyj. Ponieważ dalej samo z siebie istnieć może tylko to, co jest zdolnem do działania, przeto siła, samodzielna czynność, jest właściwą istotą substancyi, która właśnie dlatego musi być czemś niematerialnem. nierozciąglętem. Te samodzielne pierwiastki wszechrzeczy nazywa *Leibniz* za przykładem *Giordana Bruno monadami*. One to są prawdziwymi atomami, które trzeba podstawić w miejsce rzekomych atomów nauk przyrodniczych; są prostymi składnikami wszelkich rzeczy; są niepodzielne i niezniszczalne, są punktami metafizycznymi w przeciwieństwie do punktów materialnych i matematycznych. Ponieważ cała istota monad polega na ich samodzielności, przeto nie mogą nic z zewnątrz przyjmować, nic nie może w nie wnikać; pozorne zaś oddziaływanie wzajemne zjawisk świata widzialnego tłumaczy się ustanowioną z góry zgodnością tych zjawisk (*harmonia praestabilita*), dzięki której każdorazowe stany wszystkich substancyj dokła-

dnie sobie odpowiadają, chociaż na siebie nie wpływają. Tą drogą dochodzimy zarazem do bliższego określenia rodzaju owej samodzielnej czynności, którą *Leibniz* przypisuje monadom. Nazywa ją *repraesentare*, wyobrażaniem, przedstawianiem; twierdzi bowiem, że każda monada wyobraża czyli przedstawia cały wszechświat, że w tem właśnie znaczeniu każda monada jest mikrokosmem, odzwierciedleniem wszechrzeczy, *une concentration de l'univers*. Ponieważ wyobrażanie jest czynnością psychiczną, przeto istota wszystkich monad jest duchową. Wedle tego poglądu wszystko, co jest rozciągłym i cielesnym, jest takim tylko pozornie; w rzeczywistości zaś jest skupieniem wielkiej ilości substancyj nierozciągliwych. Ale nie każda monada odzwierciedla wszechświat z równą dokładnością; istnieje tyle monad, ile jest stopni dokładności wyobrażania.

2. Podobne stanowisko zajął po *Leibnizu* dopiero *Herbart*. Sprzeczność, tkwiącą w zaczerpniętym z doświadczenia pojęciu „rzeczy“, która ma być jedną, a przecież posiada liczne własności, można usunąć tylko w ten sposób, że się przyjmuje mnogość pierwiastków istniejących, z których jednak każdy jest bezwzględnie prostym. Są to właśnie owe pierwiastki rzeczywistości, które *Herbart* nazywa *realnostkami* (Realen); są one tak samo czemś niecielesnym, jak monady *Leibniza*; ponieważ jednak są czemś prostym, jakoś ich nie da się bliżej określić. Tutaj spirytualizm wystę-

puje widocznie w formie mniej stanowczej aniżeli u *Leibniza*, skoro *Herbart* nie oznacza bliżej istoty owych „realnostek“. Znacznie wyraźniej występuje spirytualizm u *Lotzego*. Uważa on wszystko, co istnieje, za modyfikację absolutu, jednej jedynej substancji; poszczególne rzeczy można jednak tylko wtedy pojąć jako byty oddzielne, jeżeli im się przyzna własności duchowe, analogiczne do naszej świadomości.

3. Do spirytualistów można pod pewnymi względami zaliczyć także *Wundta*. Ostatecznym pierwiastkiem, do którego doprowadza nas metafizyczny rozbiór wyników badań przyrodniczych, jest atom. Ale atom można określić tylko w sposób formalny; o jego właściwej istocie nic nie wiemy. Natomiast dochodzimy na podstawie analogicznego rozbioru faktów psychologicznych do przypuszczenia, że „rzeczywistą istotą naszego własnego bytu“ jest wola. „Ponieważ niemożemy żadną miarą przypuszczać, jakoby przedmioty wogóle nie posiadały własnego bytu, ponieważ dalej nie znamy innego bytu prócz naszej woli... przeto trzeba na tym punkcie kosmologiczne wnioski koniecznie uzupełnić wnioskami psychologicznymi, mówiąc, że istotny byt przedmiotów... jest taki sam, jak nasz byt własny, jest wola“.

4. Ale także po za gronem filozofów zawodowych często można się spotkać z poglądami spirytualistycznymi; poglądy te bywają zwykle uzasadniane przy pomocy idealistycznej teorii pozna-

nia (por. tom II. §. 13). Idealizm bowiem sprowadza treść wszelkiego doświadczenia do wyobrażeń, a zatem do pewnego zjawiska duchowego czyli psychicznego; łatwo więc zrozumieć, że takie właśnie zjawiska podkłada pod pojęcia nauk przyrodniczych i tym sposobem włącza treść psychiczną także w t. zw. byt materialny. Typowym przedstawicielem takiego poglądu jest *G. Berkeley*, którego „immaterializm“ czyli „psychizm“ uznaje tylko substancje psychiczne, duchy. Szczególnie skłonni do spiritualizmu są wyznawcy dynamicznego poglądu na przyrodę, (por. tom I. §. 6. 6). Kto widzi w atomach jedynie ośrodki sił a zatem punkty matematyczne, łatwo wyrobi sobie zdanie, że istotę ich można w sposób zupełnie zadowalający określić zapomocą cech psychicznych. Nie raz też bywa spirytualizm oparty na analogii. *Schopenhauer* n. p. twierdzi, że tylko w nas samych możemy obok zjawisk ująć także rzecz samą w sobie. Podkład zjawisk zatem, które wyobrażamy sobie po za nami w czasie i w przestrzeni, musimy sobie wystawić jako coś analogicznego do naszej własnej istoty. Jako zjawisko tedy świat jest sumą wyobrażeń; jako rzecz sama w sobie jest on wolą.

5. Metafizyczne twierdzenia spirytualizmu dają się sformułować o wiele prościej od materialistycznych. Spirytualizm twierdzi, że wszystko, co jest dane w doświadczeniu, da się sprowadzić do pierwiastku duchowego. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że wyniki psychologii można

najzupełniej pogodzić z spirytualizmem. Możliwym się więc sprzeciwić chyba ze stanowiska nauk przyrodniczych albo teorii poznania. Wszelako pojęcia, prawa i metody nauk przyrodniczych nie uległyby wskutek przyjęcia spirytualizmu żadnym zmianom. Jest rzeczą dla tych nauk obojętną, czy ktoś ogranicza się do pojęcia atomów materialnych i mechanicznego między nimi związku, czy też pojęcia te modyfikuje, przyjmując, że ich właściwą treść stanowi jakiś pierwiastek duchowy. Wszak i w tym wypadku trzeba by uznać wszystkie stosunki i prawa, które nauki przyrodnicze stwierdziły w sposób niewątpliwy na podstawie obserwacji i obliczeń.

Nie inaczej przedstawia się też stosunek spirytualizmu do teorii poznania. Albowiem zjawiska świadomości wchodzi niewątpliwie w skład wszystkich naszych doświadczeń. Nie ma wśród nich żadnego, które nie przedstawiałoby się jako wrażenie albo jako wyobrażenie lub uczucie, a więc jako zjawisko psychiczne; to zaś, co nazywamy przedmiotowym czynnikiem doświadczeń, polega jedynie na pewnych przestrzennych i czasowych stosunkach i własnościach tychże doświadczeń, które zwykliśmy sprowadzać do pewnych pierwiastków realnych, jakimi są materya lub energia. Jeżeli tym pierwiastkom nadajemy specjalne znaczenie, przypisując im cechy psychiczne, w miejsce nieokreślonych bliżej ilości podstawiamy pełną i dokładnie oznaczoną rzeczywistość. Wobec tego spi-

rytualizm przedstawia się jako pogląd zupełnie możliwy. Trzebaby mu nawet przyznać pewną wyższość nad materjalizmem, ponieważ nie sprzeciwia się wprost ani teorii poznania, ani najbliższym interesowanym naukom szczegółowym, psychologii i przyrodoznawstwu. Usiłując jednak pogląd spirytualistyczny przeprowadzić w szczegółach, napotyka się na poważne trudności, które w krótkości zaznaczymy.

6. a) Przedewszystkiem trzeba zauważyć, że spirytualistyczna interpretacja pojęć przyrodniczych jest czemś zupełnie *dowolnem*. Nic nas nie zniewała do przekonania, że w ostatecznych składnikach materji tkwi jeszcze jakiś ukryty czynnik, okazujący pewną analogię z naszą własną świadomością. Brak wszelkiego istotnego pokrewieństwa pomiędzy stosunkami, stwierdzonymi przez nauki przyrodnicze, a rozpatrywanymi przez psychologię związkami zjawisk psychicznych. W wynikach nauk przyrodniczych nie ma więc nic takiego, coby nas zmuszało albo przynajmniej skłaniało do spirytualistycznej interpretacji zjawisk przyrody.

b) Na dalszą trudność napotyka spirytualizm, gdy ma określić właściwą jakość pierwiastków duchowych, które jego zdaniem są istotnymi składnikami świata materjalnego. Wedle *Leibniza* jakość ta miałaby polegać na zdolności przedstawiania, wedle *Schopenhauera* na woli, zdaniem innych należałoby ogół zjawisk, objawiających

się w naszej świadomości przenieść *mutatis mutandis* na świat materyalny i jego składniki. I znowu pojęcia przyrodnicze nie zawierają żadnej wskazówki, któraby przemawiała koniecznie za jedną z tych możliwości z wykluczeniem innych.

7. c) Psychologia także nie dostarcza żadnych dowodów na korzyść spirytualizmu. Przyjmujemy bowiem, że całość naszego życia umysłowego jest związana z bardzo skomplikowaną częścią naszego ciała, a nie z jego prostymi składnikami. Wedle dzisiejszych poglądów psychologii fizyologicznej świadomość albo dusza nie tkwi w pewnym punkcie albo w jednej tylko komórce mózgu; bezpośrednich warunków zjawisk psychicznych należy przeciwnie szukać w różnych miejscach kory mózgowej. Przypuszczenie zatem, jakoby każdy atom był siedliskiem życia umysłowego, podobnego do naszego własnego, sprzeciwia się wszelkiej analogii. Zstępując zaś przy pomocy psychologii porównawczej do najniższych szczebli, na których możemy jeszcze przypuszczać ślady życia duchowego, będziemy się musieli zatrzymać na komórce albo na jej jądrze a nie przypiszemy owych zarodkowych objawów duchowości atomom. W obrębie bowiem świata anorganicznego brak już zupełnie wszelkich powodów, które mogłyby metodycznie myślący umysł naukowy skłonić do uduchowienia tego działu zjawisk.

d) Nakoniec nie popiera ani też nie zaleca spirytualizmu teoria poznania. Wedle niej bowiem

wszelki byt duchowy jest przecież tylko jedną stroną naszego doświadczenia. Pierwotna treść tego doświadczenia nie jest wyłącznie podmiotową czyli duchową. Rozważając spirytualizm ze stanowiska teorii poznania, musimy mu zarzucić dowolność w dwojakim kierunku: Po pierwsze bowiem przypisuje atomom, materii, podkładowi zjawisk przedmiotowych samodzielne istnienie, a po drugie przyznaje im własności duchowe.

Literatura: E. Vacherot: *Le nouveau spiritualisme*. 1884. (usiłuje uzasadnić spirytualizm na podstawie filozofii przyrody i rozbioru innych kierunków filozoficznych).

Uwaga. Niekiedy występuje spirytualizm pod nazwą *idealizmu*. Tłumaczy się to poniekąd związkiem logicznym, który zachodzi pomiędzy idealistyczną teorią poznania a metafizycznym kierunkiem spirytualizmu. W czasach najnowszych przywłaszcza sobie także spirytyzm chętnie lepiej brzmiącą nazwę spirytualizmu. *Szkolę spirytualistyczną*, o której mówi się w historii filozofii francuskiej wieku XIX., cechuje głównie stanowisko, jakie w niej zajmuje psychologia, uważana w tej szkole za podstawową naukę filozofii. Twórcami tego kierunku są *Maine de Biran* (um. 1824) i *Royer-Collard* (um. 1843).

§. 5. Dualizm.

1. Wedle dualizmu podmiot i przedmiot, duch i materya, są czemś od siebie różnem i samoistnem. Jest to pogląd t. zw. zdrowego rozsądku a zarazem średniowiecznych i nowożytnych dogmatyków chrześcijańskich; zjawia on się też dość wczesnie w dziejach metafizyki. W epoce przedsokratesowej występuje dualizm najwyraźniej u *Anaxagorasà* (por. tom II. §. 2.1). Za dualistów można uważać także obu największych filozofów starożytności. *Plato* rozdziela materję (*ύλη*; wyrazu tego używa zresztą dopiero *Arystoteles* w tem technicznym znaczeniu) i idee (*είδος*), konkretny byt jednostkowy i jego istotę, znajdującą swój wyraz w pojęciu rodzaju. U *Arystotelesà* rozdział ten występuje pod pojęciami materji i formy. Każdy konkretny byt jednostkowy (*οὐσία*) jest uformowaną materją, a jak z jednej strony nie może istnieć nic, coby było tylko materją, tak z drugiej strony nie istnieje poza Bogiem czysta forma. Bóg właśnie ma być formą czystą; a z pośród poszczególnych władz duszy ludzkiej *νοῦς* jest nieśmiertelny. Dualizm ten utrzymał się także w filozofii średniowiecznej.

2. Twórcą dualizmu nowożytnego a zarazem typowym jego przedstawicielem jest *Descartes*. Wedle niego cechą znamioną wszelkiego bytu cielesnego jest rozciągłość, wszelkiego bytu du-

chowego myślenie, które obejmuje wszystkie czynności dane w bezpośrednim doświadczeniu wewnętrznym i jest równoznaczne z pojęciem świadomości. (por. tom I. §. 7. 2) Istnieją tedy dwie substancje: *res extensa* i *res cogitans*, które są wprawdzie od siebie niezależne, ale wzajemnie na siebie oddziałują. W jaki sposób takie oddziaływanie jest możliwem wobec zupełnej różnorodności obu substancyj, *Descartes* bliżej nie wyjaśnia. Późniejsi filozofowie usiłowali usunąć ten brak w jego systemie. Wymienić wypada w tym względzie zwłaszcza t. zw. *okazyjonalistów* (*Arnold Geulincx* um. 1669). Ich zdaniem faktyczne oddziaływanie między tak różnorodnymi substancjami istnieć nie może. Pozór, jakoby istniało, powstaje dzięki bezpośredniemu współdziałaniu Boga (*concurso Dei*). Wyobrażenia, o których nam się zdaje, że powstają wskutek podrażnienia zmysłów, wywołuje w nas sam Bóg w sposób z temi podrażnieniami zgodny; tak samo Bóg wywołuje zgodnie z naszą wolą ruchy ciała, które pozornie z woli naszej wynikają. Dusza jest więc tylko pozorną czyli przypadkową przyczyną (*causa per occasionem*) zmian, zachodzących w ciele i w duszy; zachodzące w duszy i w ciele zmiany są tylko sposobnością, okazyją, przy której działa prawdziwa przyczyna, a tą jest właśnie Bóg. Najwięcej pogłębił pogląd ten w kierunku metafizycznym *Nicole Malebranche* (um. 1715). Teorya działania

Lotzego dochodzi również do poglądu podobnego.

3. Jest rzeczą ciekawą, że odtąd dualizm nie znalazł gorliwych obrońców, którzy byliby go szczególnie przeprowadzili, poza przedstawicielami filozofii scholastycznej. Dziś uważa się dualizm w ogólności za rzecz pogrzebaną, ponieważ nie umi się rzekomo uporać z zagadnieniem wzajemnego oddziaływania duszy i ciała oraz z zasadą zachowania energii. W szerszych natomiast kołach dualizm utrzymuje się po dziś dzień, o ile nie został wyparty przez materializm; a wśród psychologów i przyrodników można się jeszcze często spotykać z dualistycznym sposobem wyrażania się w sprawie stosunku zjawisk psychicznych do fizycznych. W ostatnich latach zaczęto zwracać uwagę na korzyści, z jakimi byłoby połączone wskrzeszenie dualizmu dla psychologii i metafizyki. Słuszność tych nawoływań postaramy się wykazać za pomocą rozbioru zarzutów, jakie przeciwko dualizmowi bywają podniesione.

4. Dualizm spotyka się przedewszystkiem z zarzutem, że nie da się pogodzić z prawem przyczynowości. Wedle średniowiecznego pojęcia przyczynowego związku, z którym spotykamy się jeszcze u *Descartes'a* i *Spinozy*, przyczyna i skutek muszą być jednorodne. Dlatego właśnie tkwiła w dualizmie kartezyańskim wewnętrzna sprzeczność, skoro uznawał istnienie związku przyczynowego pomiędzy substancjami różnorodnymi a

równocześnie uważał jednorodność przyczyny i skutku za nieodzowny warunek tego związku. Ale warunek ten wcale nie istnieje, jak dowiedli *Hume* i *Kant*, dokonywując ścisłego rozbioru zasady przyczynowości. Wykazali mianowicie, że możliwość zastosowania zasady przyczynowości do dwóch zjawisk a i b zależy jedynie od tego, by 1. jedno z nich stale poprzedzało drugie, i 2. by między nimi zachodziły pewne stosunki ilościowe n. p. by po większem a następowało także większe b w sposób, dający się wyrazić zapomocą prawa. Kto się tedy godzi na takie ścisłe pojęcie przyczynowości, dla kogo więc jednorodność dwóch zjawisk a i b jest rzeczą obojętną, ten ma też prawo nie liczyć się z zarzutem, który da się przeciwko dualizmowi ukuć z przestarzałego pojęcia przyczynowości.

5. Drugi zarzut, czyniony dualizmowi, opiera się na zasadzie zachowania energii. Jeżeli ogólna suma istniejącej w świecie energii jest stała, zachodzić mogą jedynie zmiany w jej rozdziale, ale ilość jej nie może się ani powiększyć ani zmniejszyć. Wystawmy sobie jednak, że zjawiska psychiczne są skutkiem zjawisk fizycznych i na odwrót, to w wypadku pierwszym musiałaby pewna ilość energii zniknąć, w drugim wypadku musiałoby jej przybyć. Ale istnieją różne sposoby uniknięcia takiej sprzeczności między dualizmem a prawem zachowania energii. Najważniejszym z nich jest rozszerzenie pojęcia energii także na zjawi-

ska psychiczne w połączeniu z przypuszczeniem, że ubytek fizycznej energii, spowodowany powstaniem zjawiska psychicznego, zostaje zrównoważony przez oddziaływanie duszy na ciało. Trudności, na które napotyka szczegółowe przeprowadzenie takiego przypuszczenia, nie dającego się obecnie z tej właśnie przyczyny wcielić w nauki empiryczne, tkwią w pytaniu, o ile pojęcie energii da się rozciągnąć także na zjawiska psychiczne. Ale trudności te nie wydadzą się nieprzewyciężonymi, jeżeli uprzytomnimy sobie, że rozszerzamy wytworzone przez nauki przyrodnicze pojęcie energii w tym jedynie celu na życie duszy, aby uniknąć sprzeczności z zasadą zachowania energii.

6. Niekiedy można się spotkać jeszcze z trzecim argumentem, skierowanym przeciw dualizmowi, że nie zaspakaja tkwiącej w umyśle ludzkim potrzeby jednolitego tłumaczenia świata, wobec czego nie może być uważany za ostateczny pogląd metafizyczny na zasadnicze pierwiastki świata. Ale zarzut ten opiera się albo na mylnym zrozumieniu wspomnianej potrzeby umysłu ludzkiego, albo na błędnym pojmowaniu dualizmu. Jednolitości bowiem domaga się nasz umysł jedynie o tyle, o ile pragnie wszystkie zjawiska ze sobą powiązać, nie zaś w tem znaczeniu, jakoby chciał wszystko sprowadzić do jednego jedyne pierwiastku. Dualizm, który uznaje ściśle oddziaływanie wzajemne świata psychicznego i fizycznego, który między zjawiskami fizycznymi a psychicznymi przyjmuje taki

sam związek przyczynowy, jaki zachodzi między poszczególnymi zjawiskami fizycznymi, zaiste nie zasługuje na zarzut, jakoby nie czynił zadość umysłowej potrzebie jednolitego tłumaczenia świata. Usiłowania metafizyczne, zmierzające do zredukowania działających w świecie przyczyn, pozostały dotąd — o ile je rzeczywiście przeprowadzono — zupełnie bezskutecznymi. Trzeźwe badania metafizyczne nie mogą mieć na celu usunięcia mnogości i różnorodności zjawisk, lecz jedynie stworzenie nieprzerwanego ich związku. Dlatego zarzut powyższy może się dotyczyć tylko dualizmu kartezjańskiego, który przeciwstawia substancję cielesną i duchową jako czynniki na wskrós siebie obce, pozbawione wszelkiego związku. Kto nakoniec twierdzi, iż jest rzeczą niezrozumiałą, w jaki sposób zjawiska cielesne mogą wywoływać zjawiska duchowe i na odwrót, ten może się dowiedzieć od *Hume'a* i *Lotzego*, że związku przyczynowego w ogóle nie możemy pojąć. Widząc w świecie zmysłowym potrącenie, ciśnienie lub ciągnięcie ludzimy się, iż posiadamy pełne zrozumienie związku przyczynowego; ale jest to tylko złudzenie. Jeżeli więc nie możemy pojąć stosunku przyczyny do skutku, nie wynika stąd zarzut specjalnie dla dualizmu, lecz chyba dla przyczynowości w ogóle.

7. Wobec takiego stanu rzeczy wolno nam uważać dualizm za zupełnie możliwy a nawet za prawdopodobny pogląd metafizyczny. Można go bowiem lepiej pogodzić tak z psychologią jak z na-

ukami przyrodniczymi, aniżeli materyalizm i spirytualizm. Dualizm tłumaczy nietylko faktyczną różnorodność duszy i ciała, lecz także zachodzącą między nimi a stwierdzoną doświadczeniem zależność. Odpowiada on zarazem tendencyi współczesnej biologii, zmierzającej do usunięcia jednostronnego mechanizmu w pojmowaniu zjawisk życiowych, który okazał się niezdolnym do ich wyjaśnienia, a równocześnie pozwala nam upatrywać w objawach świadomości niezbędne ogniwo w rozwoju jestestw żyjących. Niemniej zgadza się dualizm z teoyą poznania, wedle której pełne doświadczenie składa się z czynników podmiotowych i przedmiotowych, a unika dowolnego rozszerzenia czynnika psychicznego, które musieliśmy zarzucić spirytualizmowi i wytkniemy jeszcze monizmowi.

Literatura: M. Wentscher: Ueber physische und psychische Causalität und das Princip des psycho-physischen Parallelismus. 1896. — E. Erhardt: Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. 1897. — O. Külpe: Ueber die Beziehungen zwischen körperlich und seelischen Vorgängen. Zeitschrift für Hypnotismus. VII. 1898. Por. także literaturę na końcu §. 8 tomu I.

6. Monizm.

1. Zarówno w kołach przyrodników jak też psychologów i metafizyków zapewne najwięcej rozpowszechnionym jest obecnie monistyczny po-

gląd na świat. Pogląd ten występuje głównie w dwóch formach. Jedna z nich upatruje w duchu i w materii dwie odrębne strony jednej i tej samej istoty, która ma się właśnie z owych dwóch stron składać (monizm konkretny); druga twierdzi, że owa jednolita istota, która objawia się jako duch i jako materia, jest od obojga różną (monizm abstrakcyjny). Monizm abstrakcyjny może być znowu dwojaki, stosownie do tego, czy uznaje możliwość bliższego określenia tej istoty jednolitej, czy też uważa ją za zgoła nieznaną. Obok tych przynajmniej jako tako jasnych sformułowań stanowiska monistycznego spotykamy zwłaszcza w szerszych kołach jeszcze inne znaczenia wyrazu monizm. Niektórzy bowiem nazywają tak materializm, a niekiedy mówi się też o monizmie spirytualistycznym. Pochodzi to stąd, że zwykle nie rozróżnia się monizmu i syngularyzmu (por. tom. II. 1. 3); dlatego to wyraz monizm tyczy się raz pewnego poglądu na jakość bytu, raz znowu ilości zasadniczych czynników, wchodzących w skład takiego poglądu.

2. Monizm konkretny jest jednym z najstarszych w ogóle poglądów na świat. Jako animizm lub hylozoizm występuje obok pewnego rodzaju dualizmu już u ludów pierwotnych. Hylozoizm wyznają także najstarsi filozofowie greccy. Ale i u nich widzimy niejasne pomieszanie zapatrywań monistycznych i dualistycznych. W dalszym rozwoju filozofii nie spotykamy już więcej konse-

kwentnego przeprowadzenia tej formy monizmu. Czasem tylko przypomina się nam, gdy n. p. materialści stawiają jedność ciała i ducha na równi z jednością siły i materii. Ale te odosobnione objawy współczesnej bezmyślności nie mogą zmienić faktu, że monizm konkretny, biorąc w ogólności, należy już do przeszłości. Dlatego możemy zarówno animizm jak materializm atrybutwny (por. tom. II. §. 3. 2), od którego on się właściwie różni tylko nazwą, uważać jedynie za objawy przejściowe, a nie za wykończony system metafizyczny; w tem znaczeniu przyjęli go nawet jeszcze *Fechner* i *Wundt*. Oświadczając bowiem, że dusza jest wewnętrzną stroną tego, co, widziane z zewnątrz, przedstawia nam się jako należące do niej ciało, upatrując zatem w duszy i w ciele tylko dwie strony tej samej istoty, wypowiadają niewątpliwie zapatrywanie konkretnego monizmu. Postępując jednak w swych roztrząsaniach metafizycznych dalej, przyjmują, że wyczerpującym wyrazem tej jednolitej rzeczywistości jest byt duchowy; tem samem zaś przemieniają swój animizm w spirytualizm.

3. O wiele dobitniej zaznaczył się w dziejach filozofii rozwój monizmu abstrakcyjnego. Pierwszym typicznym jego przedstawicielem jest *Spinoza*. Wedle niego istnieje tylko jedna, nieskończona substancja, zwana Bogiem albo *causa sui*. Posiada ona nieskończenie wiele atrybutów, z których znamy jednak tylko dwa, mianowicie rozciągłość i myślenie. Każdy z tych atrybutów znaj-

duje swój wyraz czyli objawia się w rozmaitych stanach (modi). Poszczególne ciała są stanami atrybutu rozciągłości, poszczególne dusze są stanami atrybutu myślenia. Ponieważ jednak Bóg posiada jeszcze inne atrybuty, przeto istoty jego nie znamy; monizm abstrakcyjny występuje tedy tutaj w tej formie, która zaprzecza możliwości bliższego określenia wspólnego podkładu ducha i materii. Monizm ten oczywiście nie uznaje wzajemnego oddziaływania, lecz przyjmuje paralelizm odpowiadających sobie zjawisk a w gruncie rzeczy nawet ich tożsamość. Stąd owe sławne zdanie *Spinozy*: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Podobne poglądy spotykamy u licznych myślicieli współczesnych. Wprawdzie nie mówią oni o nieskończeniu wielu atrybutach substancji, ale upatrują w niej istotę niepoznawalną, o której istnieniu wiemy jedynie na podstawie idących sobie równolegle zjawisk zewnętrznych i wewnętrznych. Monistą w tem znaczeniu jest n. p. *Herbert Spencer*. Nazwa agnostycyzmu (por. tom I. §. 3. 6), nadana jego systemowi, wskazuje jedynie, że system ten zrzeka się określenia zasadniczej podstawy bytu. *Fechner* również waha się pomiędzy takim stanowiskiem a spirytualizmem.

4. Większą śmiałością odznacza się druga forma monizmu abstrakcyjnego, gdyż podejmuje się bliższego określenia owej jedności ducha i materii, czyli jedności strony idealnej i realnej. Typowymi przedstawicielami takiego poglądu są

Fichte, *Schelling* i *Hegel*. Wedle *Fichtego* wspólną podstawą wszelkiej jaźni osobistej i nie-jaźni jest jaźń absolutna czyli absolut. *Schelling* natomiast uważa absolutną identyczność za ów byt pierwotny, z którego wyłania się wskutek samopoznania, jakie ten absolut posiada, przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu. Ponieważ jednak tożsamość nie może w ogóle pod względem jakościowym być usunięta, przeto owo przeciwieństwo przedstawia się jedynie jako różnica ilościowa. Każdy byt jednostkowy jest także tylko taką różnicą czyli „potęgą“, a przeciwieństwo między światem idealnym a rzeczywistym również nie jest zasadniczym, lecz tylko formalnym czyli ilościowym. U *Hegla* absolut występuje pierwotnie w formie nieokreślonego bliżej bytu w ogóle. Dzięki procesowi dyalektycznemu (por. tom. I. §. 2. 6) treść tego pojęcia staje się coraz bogatszą i tym sposobem spełnia się stopniowo zapomocą szeregu określeń, wypływających z nieustannego pochodzenia myśli, istota absolutu czyli Boga. Poszczególnymi formami istnienia tego absolutu są przyroda i duch. Podobny monizm rozwinął w czasach ostatnich *E. Hartmann*, określając absolut jako „Nieświadome“.

5. Przystępując do krytycznego rozpatrzenia monizmu, możemy z góry pominąć jego formę konkretną, która nie jest niczem innym, jak skrytym dualizmem. Nie wyjaśnia ona zgoła związku, zachodzącego między światem materialnym a duchowym. Jest tylko cokolwiek odmiennym od du-

alizmu wyrazem faktów, lecz nie zyskuje przez to nawet najmniejszej nad nim przewagi. Inaczej ma się rzecz z monizmem abstrakcyjnym. Przypuszczenie bowiem, że zarówno zjawiska fizyczne jak psychiczne wyłaniają się z jednej znanej czy nieznaney istoty, czyni przebieg tych zjawisk oraz zachodzący między nimi paralelizm pozornie więcej zrozumiałym. Zajmiemy się tedy pytaniem, czy w ogóle i o ile ta forma monizmu może być uważaną za wystarczającą albo zadowalającą rozwiązanie dotyczących zagadnień. Z góry możemy stwierdzić, że się ona nie sprzeciwia wynikom teoryi poznania. Wszak uznaje pełną rzeczywistość obu rodzajów czynników danych w doświadczeniu. Uzupełnia je tylko przypuszczeniem, iż istnieje wspólny dla nich podkład. Natomiast nie brak licznych wątpliwości po części czysto logicznych, po części psychologicznych i przyrodniczych. Zestawiamy poniżej najważniejsze z nich.

a) Monizm abstrakcyjny dopuszcza się podwójnej transcendencji. Po pierwsze bowiem rozszerza w nieskończoność dziedzinę bytu duchowego, a po drugie przyjmuje istnienie znanej lub nieznaney jedności świata duchowego i cielesnego. Dane doświadczenia nie zmuszają nas ani do jednego, ani do drugiego; wskutek tego musi się nasunąć pewna wątpliwość natury logicznej, wyrażona w starem prawidle szkolnem: *principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

6. b) Sposób, w jaki abstrakcyjny monizm usiłuje przedstawić wzajemne oddziaływanie ciała i duszy, nie jest ani najprostszym, ani też oczywistym. Albowiem sposób ten nasuwa się dopiero wtedy, gdy wskazane faktami przypuszczenie wzajemnego oddziaływania przyczynowego wydaje się wykluczonem; monizm jest więc pod tym względem środkiem, który służy do uniknięcia rzekomych trudności, tkwiących w dualizmie. Ale pogląd monistyczny nie wypływa wcale w sposób tak oczywisty, jak to zdają się przypuszczać jego zwolennicy, z faktycznego stanu rzeczy. Albowiem z pojęcia dwóch stron albo dwóch form objawów nie wynika koniecznie, jakoby między zmianami zachodzącymi z jednej i z drugiej strony istniał paralelizm. Możliwym byłby także inny stosunek. Zmiany te mogłyby być od siebie niezależne, jak to ma n. p. miejsce przy formie i jakości albo przy intensywności i trwaniu pewnych zjawisk; mógłby też zachodzić stosunek wzajemnego zrównoważenia, jaki n. p. istnieje między dwiema częściami kuli o niezmiennej objętości wspólnej, gdzie więc powiększenie jednej części pociąga za sobą zmniejszenie drugiej i na odwrót. Trudno zrozumieć, dlaczego właśnie z założeń monizmu ma wynikać dany w doświadczeniu stosunek ciała do duszy. Jeżeli jednak monizm musi się posługiwać jeszcze specjalnymi pojęciami pomocniczymi, aby ów stosunek mózdz przedstawić jako jedynie możliwy, wtedy staje się o wiele

zawilszym, aniżeli był kiedykolwiek prosty dualizm. Kto zaś twierdzi, że obustronne zjawiska są co do swej istoty identyczne, popada w atrybutywny materializm, którego niedorzeczność wykazaliśmy już powyżej. (por. tom II. §. 3. 5).

7. c). Zasada psychofizycznego paralelizmu każe przypuszczać, że każdemu zjawisku psychicznemu odpowiada wedle stałych praw pewien proces fizyologiczny w mózgu, zwany z tego właśnie powodu procesem psychofizycznym. Ponieważ wspomniana zasada nie określa bliżej stosunku obu szeregów zjawisk i nie zawiera żadnego uzupełnienia faktów empirycznych, przeto może oddawać prawdziwe usługi ścisłym badaniom jako ostrożne sformułowanie ogólne stanu rzeczy powszechnie dotąd stwierdzonego. Jeżeli jednak ów paralelizm ma być rozumiany tak, jak tego chcą moniści, i oznaczać, że ciało i duszę należy uważać za dwie strony jednej i tej samej istoty, wtedy nie ma już oczywiście różnicy między procesami fizyologicznymi, którym towarzyszą, a takimi, którym nie towarzyszą zjawiska psychiczne. Nie da się bowiem pomyśleć, aby po jednej stronie były luki, podczas gdy druga strona rozciągałaby się bez jakiegokolwiek przerwy. Trzebaby więc przypuścić w znacznie szerszym zakresie istnienie nieświadomych objawów duchowych, aniżeli to czyni „czysta“ psychologia (por. tom I. §. 7. 4). Albowiem nie tylko wszelkiego rodzaju procesom mózgowym, lecz także każdemu innemu procesowi

cielesnemu, jak n. p. obiegowi krwi, czynności gruczołów, wzrostowi poszczególnych organów musiałyby towarzyszyć zjawiska psychiczne. Pogląd taki nie jest prostym uogólnieniem danych, dostarczonych przez nauki szczegółowe, przez psychologię i nauki przyrodnicze, lecz jest po prostu spekulacją, prowadzoną na oślep, niezgodną z wykazanym powyżej (por. tom. I. §. 3. 7—10) prawdziwym zadaniem metafizyki.

8. d) Ale monizm posuwa się jeszcze dalej, przypisując wbrew wszelkim danym naukowym życie psychiczne nie tylko organizmom w najszerszym rozumieniu, lecz także światu nieorganicznemu, przez co dochodzi, postępując konsekwentnie, do twierdzenia, że każdy atom jako ostateczny pierwiastek materialny, zawiera już pewien zarodek duchowości. Tym sposobem popelnia monizm ten sam błąd, który wytknęliśmy już spirytualizmowi. (por. tom. II. §. 3. 6). Atoli jakim ma być owe życie duchowe atomu albo nieorganicznego związku atomów, o tem nie możemy wypowiedzieć żadnego zdania, które nie byłoby zupełnie dowolnem. Monizm musiałby nadto dokonać rzeczy niemożliwej i wykazać, w jaki sposób łączą się dusze atomów w dusze komórek, a dusze komórek w znane nam z doświadczenia dusze istot żyjących. I z tego punktu widzenia zatem trzeba monizm uważać za metafizykę fantastyczną, która bynajmniej nie wynika z potrzeb naukowych i potrzeb tych wcale nie zaspakaja.

Nie możemy więc żywić przekonania, jakoby monizm był najwięcej zbliżonym do prawdy poglądem na świat. Z dokonanego przez nas rozbioru poszczególnych kierunków metafizycznych wynika raczej, że największe prawdopodobieństwo należy obecnie przyznać dualizmowi, ponieważ da się najlepiej pogodzić z wynikami nauk szczegółowych a zarazem czyni zadość wymaganiom teorii poznania i logiki. Najmniejsze prawdopodobieństwo ze wszystkich kierunków posiada, jeżeli nasza krytyka była trafną, materyalizm. Po dualizmie przedstawia się jako pogląd najprawdopodobniejszy spirytualizm. Istotnie też u wszystkich prawie filozofów monizm przekształca się w spirytualizm.

Uwaga. Wyraz monizm oznacza niekiedy także kierunek panteistyczny, wedle którego Bóg i świat tworzą jedność (por. tom II. §. 9). O znaczeniu, jakie wyraz monizm posiada w teorii poznania, zob. tom II. §. 13. 3.

Literatura: Oprócz przytoczonych w §. 7. tomu pierwszego prac James'a, Höffdinga i Jodla zob. także: Höfler, Die metaphysischen Theorieen von den Beziehungen zwischen Leib und Seele. Einige Fragen an die Monisten. 1897.

§. 7. *Mechanizm i Teleologia.*

1. Ogólną zasadą wszelkich zjawisk i zdarzeń w wszechświecie jest wedle mechanizmu

ślepy i konieczny związek zachodzący między przyczynami i skutkami, który objawia się najdobitniej w zjawiskach przyrody. Stosunki, zachodzące między temi zjawiskami, można ostatecznie bez wyjątku sprowadzić do praw ruchu, a ponieważ nauką o ruchach jest mechanika, przeto cały ten pogląd bywa nazwany mechanistycznym. Jako taki łączy się on ściśle z materyalizmem, a łączność ta występuje wyraźnie w dziejach filozofii. Jest ona widoczną już w atomizmie starożytnym, tej najdawniejszej formie materyalizmu. Tak samo ma się rzecz w filozofii nowożytnej, gdzie o panowaniu wszechwładnem mechanizmu przekonany jest *Hobbes* i autor dzieła *Système de la nature*. Wyznawców mechanizmu spotkać jednak można także wśród monistów. N. p. *Spinoza* broni mechanizmu nie mniej gorliwie jak *Hobbes*. Nie uznaje ani wolnej woli, która mogłaby przerywać związek przyczyny i skutku, ani jakichkolwiek celów, ku którym zmierzałyby zjawiska.

2. Równie ekskluzywnego poglądu teleologicznego nie znajdujemy w całej historii filozofii. Teleologia bowiem dopuszcza zawsze obok siebie mechanizm jako podrzędną formę zjawisk. Można to stwierdzić już u *Platona*, który jest pierwszym wyraźnym przedstawicielem teleologii. U niego wszystko powstaje i rozwija się wedle pewnych celów, prawzorów, idei. Ale równocześnie podlegają poszczególne stopnie czyli fazy rozwoju prawu przyczynowości. W dziedzinie idei panuje rozum

i celowość, w dziedzinie materii ślepa konieczność. Jeszcze wyraźniej i jaśniej przeprowadza ten pogląd *Arystoteles*. Z jednej strony zmiany zachodzące w przyrodzie występują jako zmiany miejsca czyli ruchy, i jako takie podlegają bez ograniczenia prawidłowości mechanicznej. Z drugiej strony wszelki rozwój ma swój cel w uwydatnieniu formy, energii. Ponad prawidłowością mechaniczną stoi tedy prawidłowość teleologiczna. Przyroda nie działa na oślep, lecz ma zawsze na widoku pożyteczność; więc przyczyny mechaniczne są wprawdzie niezbędnymi warunkami czyli środkami dla osiągnięcia celów przyrody, ale właściwymi przyczynami jej działania są wedle *Arystotelesa* *causae finales*. Ta teleologia stała się wzorem dla całego szeregu podobnych poglądów. W ten sam sposób usiłował później *Leibniz* pogodzić mechanizm z teleologią, a w wieku XIX. przyznawał *Lotze* mechanizmowi powszechne zastosowanie, ale zarazem podrzędne znaczenie.

3. Pierwszy rozbiór krytyczno-empiryczny pojęcia celu oraz jego znaczenia dla zjawisk przyrody zawdzięczamy *Kantowi*, który w swej *Krytyce władzy sądenia* rozpatruje obok estetycznej oceny zjawisk także ich ocenę teleologiczną. (por. tom I. §. 9. 6). Wedle *Kanta* nazywamy celowymi twory przyrody o tyle, o ile odpowiadają swemu pojęciu albo o ile ich części są zastosowane do całości. Tak pojęta celowość nie jest transcendentną, gdyż nie wprowadza w przyrodę żadnych czynników ze-

wewnętrznych, lecz jest *immanentną*, gdyż jest wyrazem wewnętrznego związku rzeczy. Najbliższej sposobności do takiego rozważania przyrody dostarcza nam każdy organizm, którego wszystkie części i czynności służą zachowaniu jednostki i rodzaju, a którego składniki ustawicznie na siebie oddziałują. Celowość nie ogranicza się jednak do poszczególnych organizmów, lecz obejmuje całą przyrodę, którą również można uważać za celowo urządzony system. Celem całego rozwoju przyrody jest wedle *Kanta* człowiek jako istota moralna, albowiem dopiero w dziedzinie moralności pytanie o cel traci wszelkie znaczenie. Pogląd teleologiczny da się w zupełności pogodzić z poglądem mechanistycznym, jeżeli się pamięta, że pogląd teleologiczny może być jedynie zasadą kierowniczą (por. tom. II. §. 3. 1), którą stosuje się przede wszystkim tam, gdzie mechanizm nie da się w ogóle albo przynajmniej na razie przeprowadzić. Tym sposobem oba poglądy uzupełniałyby i wspierałyby się; jako zasada kierownicza bowiem teleologia mogłaby być pomocną w badaniu związków przyczynowych. W podobny sposób określają także stosunek celowości do przyczynowości za przykładem *Kanta* niektórzy logicy współcześni, zwłaszcza *Sigwart* i *Wundt*.

4. Szczególniejszego poparcia doznał mechanizm, gdy zaczęto w sposób czysto mechanistyczny zapatrywać się także na objawy życiowe. Zapatrywanie takie przygotował już *Descartes*,

uważając zwierzęta za automaty lub maszyny. Sprzeciwił się takiemu pogładowi *witalizm*, twierdząc, że we wszystkich istotach żyjących tkwi t. zw. siła życiowa, którą się te istoty zasadniczo różnią od ciał nieżywych. Ale przyjęcie siły życiowej było dla badań naukowych raczej przeszkodą aniżeli pomocą, ponieważ ta siła tak samo nie mogła się przyczynić do wyjaśnienia zjawisk biologicznych, jak przyjęte powszechnie w wieku XVIII. pojęcia osobnych władz duchowych nie zdziałały nic dla wytłumaczenia zjawisk psychicznych. Było to więc wielką zasługą nowszej fizjologii, zwłaszcza *Lotzego*, że przyjął mechanizm jako zasadę kierowniczą w badaniach biologicznych. Mniej więcej równocześnie z podjęciem walki przeciwko witalizmowi wprowadzono mechanizm po ostatecznem usunięciu dawnych władz duszy także do psychologii. Wszak *Herbart* pragnął wprost stworzyć mechanikę umysłu (por. tom I. §. 7. 6). Nieco później wystąpiła teoria *Darwina*, usiłując mechanistycznie wytłumaczyć celowość organizmów. Ale teoria ta może w najlepszym razie wyjaśnić powstawanie nowych celowych narządów, coraz dalej idące różniczkowanie, rozwój więcej skomplikowanych form organicznych z prostszych, nie może jednak wytłumaczyć istniejącego już od samego początku w każdym organizmie wzajemnego oddziaływania jego części, skierowanego ku zachowaniu jednostki i rodzaju. Ta niewątpliwa wada darwinizmu sprawiła, że w osta-

tnich czasach zaczęły się na nowo pojawiać tendencje witalistyczne; są one jednak w porównaniu z dawniejszym witalizmem oględniejsze i mniej określone.

5. Świadczy to o powierzchowności a przede wszystkim o nieznamomości dziejów filozofii, jeżeli ktoś twierdzi, że pogląd teleologiczny stracił wskutek rozwoju mechanizmu wszelką rację bytu. Wszak już *Leibniz* uznawał mechanizm w zakresie znacznie szerszym od tego, w którym go dziś przeprowadzić zdołano, a *Kant* przewidywał już w ogólnych zarysach postępy, jakie obecnie w tym kierunku uczyniono. *Lotze* również wyznawał zawsze pogląd teleologiczny mimo tego, że zwalczał siłę życiową i że organizmy pojmował w sposób czysto mechanistyczny. Widocznie więc oba poglądy muszą się dać pogodzić. Aby sprawę tę zbadać, spróbujemy sobie cokolwiek bliżej uprzytomnić znaczenie mechanizmu i teleologii, przyczynowości i celowości.

Przez *przyczynowość* rozumiemy podlegającą ścisłym prawom zależność tego rodzaju, iż z dwóch zjawisk jedno, zwane przyczyną, jest zawsze wcześniejszem od drugiego zjawiska, zwanego skutkiem, i że zmiany zachodzące w obu zjawiskach, odbywają się zawsze tu i tam w tym samym kierunku. (por. tom II. §§. 3, 8. 5, 4.). Nie można jednak twierdzić, jakoby na tej podstawie istniał już stosunek zupełnie jednoznaczny między zjawiskami, z których jedno jest przyczyną a dru-

gie skutkiem. Przypuszczamy wprawdzie, że jedna i ta sama przyczyna może wywołać zawsze tylko pewien ściśle określony skutek. Ale nie można twierdzenia tego odwrócić i powiedzieć, że jeden i ten sam skutek może być wywołany tylko jedną i tą samą przyczyną. Liczne fakty dowodzą przeciwnie, że zjawiska różne mogą pociągać za sobą takie same następstwa. Ponieważ na każdą przyczynę składają się liczne warunki a, b, c, d, przeto pewne ich połączenie musi wywołać zawsze pewne ściśle oznaczone następstwo. Natomiast dadzą się pomyśleć bardzo rozmaite kombinacje warunków a, b, c, d, które mogą wywołać ten sam skutek. Nie można tedy z danego skutku wnosić, że poprzedziła go taka a nie inna kombinacja warunków, że więc został wywołany taką a nie inną przyczyną. Nadto można też zastąpić niektóre składniki przyczyny składnikami innymi, a mimo to skutek nie koniecznie musi ulegnąć zmianie. Możemy zatem bez trudności na podstawie pewnych danych przyczyn przewidywać skutki, ale nie możemy z równą dokładnością na podstawie danego skutku wskazać niewątpliwą przyczynę, która skutek ten wywołała.

6. W dziedzinie przyrody martwej trudność powyższa znika wobec jednostajności zachodzących w niej związków przyczynowych; to też astronomia, fizyka i chemia zwykły z równą dokładnością i ścisłością wnosić z danych skutków o ich przyczynach, jak na odwrót z przyczyn

o skutkach. *Newton* wypowiedział nawet zasadę, iż trzeba, o ile to możliwem, jednakowe skutki przypisywać jednakowym przyczynom. Zupelnie inaczej ma się jednak rzecz w świecie organicznym. Tutaj bowiem występuje stale i niezmiennie pewien skutek, który możemy nazwać życiem albo zachowaniem jednostki lub rodzaju; środki zaś, zapomocą których ten skutek bywa osiągnięty, bywają tak różnorodne i zmienne, że na ich podstawie nie można wcale mówić o pewnym ściśle oznaczonym związku przyczynowym.

Jeżeli tedy przez *mechanizm* będziemy rozumieli twierdzenie o jednoznacznych związkach przyczynowych, polegających na tem, iż te same przyczyny wywołują zawsze te same skutki, wtedy *teleologia* będzie się zasadzała na tem, że przypuszcza, iż pewien stały skutek może być następstwem różnorodnych przyczyn, z których każda działa w kierunku osiągnięcia tego samego celu. Wynika stąd niewątpliwie, że oba poglądy są uprawnione i zgodne z ogólnem pojęciem przyczynowości, w którym tkwi wspólne ich źródło. Celowość nie usuwa związków przyczynowych, lecz jest tylko pewną ich postacią, w której skutek nazywa się celem a przyczyna środkiem, a którego cecha znamiennea polega na tem, że punktem wyjścia dla badań nie jest przyczyna, lecz skutek, odznaczający się swą stałością. Tak samo postępujemy wobec maszyn, których budowę pragniemy zrozumieć: cel, któremu służą, wyjaśnia nam zna-

czenie i związek poszczególnych części. Wskutek tego podobieństwa z maszyną nazwano też niekiedy ustrój żywy naturalną maszyną. Wyjaśniewszy w ten sposób stosunek celowości do mechanizmu musimy się jednak jeszcze zapytać, skąd pochodzi w przyrodzie różnica między zjawiskami, które są przystępne teologicznemu traktowaniu, a zjawiskami, wobec których wystarcza mechanizm, czyli innemi słowy między zjawiskami, które znamionuje stałość skutku, a zjawiskami, w których takiej stałości stwierdzić nie możemy.

7. Na powyższe pytanie istnieją dwie odpowiedzi. Wedle jednej z nich należy celowe urządzenie przyrody organicznej sprowadzić do Boga, który ją stworzył i wyznaczył jej cele. Stałość pewnych skutków byłaby wtedy wynikiem woli Bożej, podobnie jak u maszyny jest wynikiem woli wynalazcy, który ją skonstruował. Takiemu pogładowi nie można zarzucić, że się nie zgadza z panującą w przyrodzie przyczynowością. Przyczynowość pozostałaby i nadal środkiem niezbędnym, który, jak u maszyny, umożliwia oddziaływanie wzajemne i współdziałanie wszystkich części. Istnieje natomiast trudność innego rodzaju. Upatrując źródło celowości w Bogu, uważa się nie tylko organizmy, lecz całą w ogóle przyrodę za system celowo urządzony. Nie znamy jednak celu, do którego zmierza przyroda jako całość, a wszelkie próby określenia tego celu pozostały bez rezultatu. Pierwsza

odpowiedź na sformułowane powyżej pytanie nie może więc być uważana za wystarczającą.

8. Druga odpowiedź przypisuje każdej istocie żyjącej pewną celowo działającą funkcję, zwaną popędem albo wola, która dąży do wszystkiego, co przyczynia się do zachowania i rozwoju jednostki jakoteż rodzaju, a unika wszystkiego, co może wywierać wpływ szkodliwy. Ale i ten gogład nie może nas zadowolić. Gdybyśmy się bowiem nawet zgodzili na istnienie takiej „woli do życia“, jej działanie celowe mogłoby być wzięte tylko w znaczeniu względnem, nigdy zaś w znaczeniu bezwzględnem. Skoro bowiem wola ta nie istnieje przed wszelkiem życiem, lecz zawsze tylko jako funkcya istot żyjących, przeto jej istnienie suponuje już istnienie organizmów, a zatem tworów celowych. Podobnie jak czynniki, na które powołuje się darwinizm, mogłaby i ona wyjaśnić tylko spotęgowanie urządzeń celowych, ale nie tłumaczy ich początków. Wobec tego wszystkiego wydaje nam się rzeczą prawdopodobną, iż problemat celowości w powyższem znaczeniu nie różni się od problemu życia, i że razem z niem doczeka się rozwiązania na podstawie badań nauk szczegółowych.

Literatura: E. König: Die Entwicklung des Causalproblems. 2. tomy. 1880—90. — Ch. Sigwart: Der Kampf gegen den Zweck. Kleine Schriften II. 2. wyd. 1889. — P. Janet: Les causes finales. 2. wyd. 1890. — F. Er-

hard: Mechanismus und Teleologie. 1890. — G. Wolff: Zur Kritik der Darwin'schen Theorie. 1898. — H. Struve: Wstęp krytyczny do filozofii. 2. wyd. 1898. §. 11.

§. 8. *Determinizm i Indeterminizm.*

1. Między determinizmem i indeterminizmem z jednej, a mechanizmem i teleologią z drugiej strony zachodzi pewne pokrewieństwo. Determinizm bowiem uznaje powszechne istnienie związku przyczyny i skutku, warunku i rzeczy uwarunkowanej, motywu i czynu, podczas gdy indeterminizm, opierając się na niektórych faktach natury etycznej, przyjmuje przynajmniej możliwość czynów wolnych, t. j. nie podlegających prawu przyczynowości. Ale wspomniane pokrewieństwo nie jest bardzo blizkie choćby już z tego powodu, że zarówno mechanizm jak teleologia daje się pogodzić z determinizmem; to też znajdujemy rzeczywiście w dziejach filozofii wśród deterministów nie tylko wyznawców mechanizmu, lecz także przedstawicieli poglądu teleologicznego. Związek niewątpliwy zachodzi jedynie między mechanizmem i determinizmem, który przybiera u wyznawców mechanizmu zwykle skrajniejszą formę *fatalizmu*. Fatalizm twierdzi, że istnieje nieubłagany łańcuch przyczyn i skutków, którego jednostka wpływem swoim żadną miarą nie może przerwać, i że wszystko na świecie już z góry ujęte jest jakby w wielką formułkę. Pogląd indeterministyczny

ściąga się zazwyczaj tylko do woli *ludzkiej*, ponieważ w tej jedynie dziedzinie akt wyboru odgrywa większą rolę, i mogą być zastosowane pojęcia etyczne i prawne zasługi i winy, odpowiedzialności i poczytności.

2. Zagadnienie wolności woli nie zwróciło na siebie większej uwagi w filozofii starożytnej. Zasadnicze przeciwieństwo determinizmu i indeterminizmu wyłoniło się dopiero pod wpływem etyki i metafizyki chrześcijańskiej. Opatrzność boska występuje u *św. Augustyna* jako predestynacja, niedopuszczająca dowolnych postanowień, które mogłyby się sprzeciwić ustanowionemu z góry porządkowi rzeczy. Filozofia scholastyczna natomiast uważała przyjęcie wolności woli za niezbędne, ponieważ mniemała, że tylko pod tym warunkiem da się wytłumaczyć upadek człowieka i utrata pierwotnego stanu czystości i niewinności. Odtąd toczy się spór między determinizmem a indeterminizmem niemal bez przerwy; niektóre fazy tego sporu zaznaczymy.

3. Stanowcze zaprzeczenie wszelkiej wolności woli spotykamy u *Spinozy*, albowiem jego pogląd mechanistyczny da się pogodzić tylko ze skrajnym determinizmem. Poczucie wolności, towarzyszące postępowaniu ludzkiemu, polega wedle *Spinozy* jedynie na tem, że nie zdajemy sobie sprawy z pobudek naszego postępowania. Jak z istoty trójkąta wynikają wszystkie jego własności, tak też z istoty każdego osobnika żyjącego wypływa

z koniecznością cały jego sposób zachowania się. W odmiennej nieco formie występuje determinizm u *Leibniza*. Odróżnia on przymus mechaniczny od powodowania się motywami, konieczność metafizyczną, której sprzeciwić się jest rzeczą zupełnie niemożliwą, od konieczności moralnej, której sprzeciwić się jest rzeczą niewłaściwą (*inconveniens*). Jak nie można nas zmusić, abyśmy uznali prawdę twierdzeń geometrycznych, tak też motywa nie wywierają mechanicznego wpływu na nasze chcenie i postępowanie. Skłaniają nas, ale nie zmuszają nas (*inclinant sans nécessiter*). Filozofia epoki oświecenia i złączona z nią religia racjonalna uznawała obok istnienia Boga i nieśmiertelności duszy także wolność woli, usiłując przy pomocy różnych porównań i analogii wykazać jej możliwość.

4. Nowy sposób uzasadnienia indeterminizmu znajdujemy u *Kanta*. Faktem, na którym się opiera w swej etyce, jest istnienie prawa moralnego, wymagającego posłuszeństwa bezwzględnego, istnienie imperatywu kategorycznego. (por. tom I. §. 8.8). Fakt taki byłby zdaniem *Kanta* niemożliwy, gdybyśmy nie uznawali możliwości przestrzegania tego prawa. Ponieważ jednak panująca w dziedzinie doświadczenia przyczynowość wyklucza możliwość moralnego postępowania, przeto trzeba przyjąć, że wolność istnieje w świecie transcendentnym, w dziedzinie rzeczy samej w sobie. Tym sposobem wola sama w sobie jest wolna;

jako zjawisko zaś, jako przedmiot doświadczenia, podlega ona nieubłaganej przyczynowości. Podobne zupełnie zapatrywanie wygłosił *Schopenhauer*. *Herbart* natomiast uważał pogląd deterministyczny za nieunikniony choćby już dlatego, że inaczej nie mogłoby być mowy o systematycznym wychowaniu, lecz wszystko stałoby się dowolnem i przypadkowym. *Lotze* przeciwnie broni znowu indeterminizmu. Moralna ocena postępowania ludzkiego, odpowiedzialność i poczytywanie mogą istnieć tylko pod tym warunkiem, że uznamy niedającą się bliżej wytłumaczyć wolność woli. Trzeba tylko wykazać, — co jest rzeczą zupełnie możliwą, — że się ona nie sprzeciwia danej w doświadczeniu przyczynowości. Panującym obecnie w psychologii, w metafizyce i w etyce poglądem jest determinizm; ale w teorii prawa karnego, w dogmatyce teologicznej i w zapatrywaniach popularnych utrzymuje się zwykle po dziś dzień indeterminizm.

5. W samym zagadnieniu wolnej woli trzeba rozróżnić stronę *metafizyczną, psychologiczną i etyczną*. A przede wszystkim należy stwierdzić, że pomysł, jakoby wola zajmowała wyjątkowe stanowisko wobec powszechnej przyczynowości, nie byłby nigdy powstał, gdyby nie zdawał się wynikać z pewnych faktów natury etycznej. Sposób bowiem, w jaki indeterminizm bywa uzasadniony z punktu widzenia *metafizycznego*, jest bardzo nieśmiały i niedostateczny. Zwykle poprzestaje się na stwierdzeniu i usprawiedliwieniu możliwości istnie-

nia wolnej woli, a droga w tym celu obierana nie jest pod względem naukowym albo logicznym zadowalającą. Trzeba się uciekać do porównań albo do przeciwieństwa dwóch światów, dziedziny zjawisk i dziedziny rzeczy samych w sobie. To samo mniej więcej można powiedzieć o *psychologicznym* sposobie uzasadnienia indeterminizmu. Faktem, który tutaj stanowi podstawę dowodzenia, jest dokonywany przez nas wybór jednego z pośród kilku sposobów postępowania, które przedstawiają się jako w równej mierze możliwe. Ale w wielu wypadkach uczy nas doświadczenie wewnętrzne, że decydującą pobudką była pewna ściśle określona okoliczność, a analogia pozwala nam twierdzić, że tak samo rzecz się ma także w tych wypadkach, w których doświadczenie lub pamięć nie wykazuje wprost przewagi pewnego motywu.

6. Takie posługiwanie się analogią tem mniej zasługuje na zarzut, ile że nasze doświadczenie wewnętrzne jest w wysokim stopniu dorywczem. Wszak i to, co nazywamy charakterem pewnej osoby, nie jest sumą dających się jasno określić zjawisk, lecz raczej siłą, skupiającą w sobie cały rozwój jednostki. Całego bogactwa jej zasobów i energii możemy się tylko domyślać na podstawie dochodzących do naszej świadomości objawów tej siły. Tę dysproporcję między doświadczeniem wewnętrznym a jego podkładem stwierdza jeszcze inny niewątpliwy fakt naszego życia umysłowego, mianowicie daleko idąca niezależność tego życia

umysłowego od zewnętrznych lub przypadkowych wpływów. Najprostszy wypadek takiej niezależności od otoczenia przedstawia możliwość śledzenia przez dłuższy czas z całą uwagą jakiegoś przedmiotu nikłego i drobnego mimo działających na nas równocześnie podmiot znacznie silniejszych. A gdy uczony zatopi się w swych myślach albo gdy poeta oddaje się twórczości artystycznej, staje się nieczułym na wpływy o wiele jeszcze silniejsze. Fakty te dowodzą, że istnieje wolność w znaczeniu *niezależności od wpływów zewnętrznych*. Ale ta wolność działania jest oczywiście czemś innym, aniżeli wolność, której broni indeterminizm. Albowiem wolność działania musimy uznawać także tam, gdzie ocena prawna lub moralna nie może mieć miejsca, jak n. p. u zwierząt; wolność działania nie jest też wcale identyczną z brakiem determinujących pobudek. Natomiast ma się właśnie tę wolność działania na myśli, gdy się żąda, by człowiek w swych postanowieniach i czynach kierował się rozważą i rozsądkiem.

7. Pojęcia *etyczne*, na które powołuje się indeterminizm, znane są pod nazwą *zasługi* i *winy*. Zaslugę upatrujemy w postanowieniu dobrem, winę w postanowieniu złym, *jeżeli* postanowienie mogło być także wypaść odmiennie. Ponieważ właśnie tylko ten warunek dotyczy wolności woli, przeto ocena woli jako dobrej albo złej nie pozostaje w żadnym związku z całym sporem. Możemy mó-

wić o postępowaniu dobrem lub złem, wcale nie przyjmując, że podstawą tego postępowania jest wolność. Z drugiej strony pojęcia zasługi i winy pozwalają nam oceniać intensywność woli moralnej; to też zarówno w życiu potocznym jak przed forum sądownym mierzymy siłę dążności zbrodniczych i cnotliwych jakością, ilością i siłą motywów, które przeciwdziałają pewnemu sposobowi postępowania. W tem zapoznanem najczęściej znaczeniu wymienionych pojęć leży źródło ich doniosłego wpływu na ocenę etyczną.

8. Ale indeterminizm kładzie nacisk na twierdzenie, że postanowienie mogło być wypaść inaczej, aniżeli w istocie wypadło, i powołuje się na dawną definicyę konieczności, wedle której nazywamy koniecznem to, co niemoże nie być. Jeżeli więc możliwem było postanowienie inne, aniżeli to, które rzeczywiście zapadło, wtedy nie zapadło ono z koniecznością; a ponieważ konieczność jest znamioną cechą związku przyczynowego, przeto takie postanowienie nie podlega przyczynowości. Tego rodzaju argumentacya przeocza jednak, że pojęcia możliwości i konieczności posiadają dwojakie znaczenie. Jeżeli na podstawie przesłanki „suma kątów w trójkącie równa się dwóm prostym“ wnoszę, że suma kątów w trójkącie różnobocznym równa się także dwóm prostym, wniosek ten posiada cechę konieczności, to znaczy, że twierdzenie temu wnioskowi przeciwne nie da się pomyśleć. Gdybym bowiem myślał, że

suma kątów w trójkącie różnobocznym nie równa się dwóm prostym, pomyślałbym coś z ową przesłanką sprzecznego. *Konieczność* wykluczającą wszelkiego rodzaju sprzeczność nazwiemy koniecznością *formalną*. Różni się od niej konieczność *materyalna*, polegająca na związku przyczynowym. Jeżeli twierdzę, że pewne zdarzenie musiało nastąpić, ponieważ dane były pewne okoliczności, które uważamy za przyczynę owego zdarzenia, to przecież można pomyśleć sobie także inne zdarzenie, aniżeli to, które nastąpiło, nie wpadając w żadną sprzeczność. W podobny sposób rozróżniamy *możliwość formalną* i *materyalną*. W znaczeniu formalnym jest wszystko to możliwym, co się da pomyśleć bez sprzeczności; w znaczeniu materyalnym możliwym jest tylko takie zdarzenie, dla powstania którego dane są jedynie niektóre warunki, a nie całkowita przyczyna. Wobec tego zdarzenie, które jest koniecznym w znaczeniu materyalnym, może doskonale łączyć się z formalną możliwością zupełnie odmiennego zdarzenia. Twierdzenie zatem, że mogło w danym wypadku zapaść odmienne postanowienie, da się w zupełności pogodzić z materyalną czyli przyczynową koniecznością zapadłego istotnie postanowienia.

9. Z powyższego rozbioru logicznego wynika, że konieczność, z jaką zapadają nasze postanowienia, wcale nie wyklucza owej oceny moralnej, która znajduje swój wyraz w pojęciach winy i zasługi. Kto sobie zdaje choćby w części

sprawę z zawilych czynników psychofizycznych, które wchodzą w grę przy naszych dowolnych czynnościach, ten nie zaprzeczy, że w naszej organizacji cielesnej i umysłowej tkwią warunki bardzo różnorodnego postępowania. Fakt, iż często dokonujemy wyboru między różnymi sposobami postępowania, dowodzi nadto, że możemy dążyć do wielce odmiennych, a nawet wprost przeciwnych sobie celów. Nie podobna tedy odmówić słuszności twierdzeniu, że w danym wypadku można było inaczej postąpić, aniżeli to się w istocie stało. Do tego samego wyniku prowadzą pojęcia *odpowiedzialności* i *poczytywania*. Że każdy jest sprawcą swych czynów i że w warunkach normalnych udział jego samego w wykonaniu pewnej czynności jest o wiele większy od udziału przypadkowych okoliczności zewnętrznych, jest prawdą tak jasną, iż po powyższych wywodach nie wymaga ani dowodu ani bliższego określenia. Więc sędzia nie suponuje u przestępcy wolności w znaczeniu indeterministycznym, lecz wolność, polegającą na pewnej niezależności od wpływów zewnętrznych oraz na możliwości zastanawiania się nad znaczeniem przepisów prawnych i etycznych. Inaczej byłoby rzeczą niezrozumiałą, że przyjmuje się pewną granicę wieku dla odpowiedzialności sądowej; byłoby też rzeczą niezrozumiałą, w jaki sposób wole niczem nieuwarunkowaną mogłyby krępować stany pijaństwa lub obłąkania, które wedle powszechnie przyjętego zapatrywania zmniejszają karę albo zno-

szą poczytalność czynów. Gdybyśmy natomiast przyjęli, że postanowienia nasze zapadają bez jakiegokolwiek przyczyny i że nie podlegają żadnym prawom, musielibyśmy zwątpić o ciągłości i stałości wewnętrznego rozwoju jednostki oraz wzajemnych stosunków ludzi; zamiast prawidłowości w postanowieniach i czynach ludzkich istniałaby w takim razie nieobliczalna gra przypadku.

10. Możemy zatem powiedzieć, że indeterminizm opiera się jedynie na nieporozumieniach i na pomieszaniu pojęć. Już *Hobbes* wykazał, co *Schopenhauer* później podniósł z wielkim naciskiem, że indeterminiści mieszają ze sobą wolność postępowania i wolność woli, daleko idącą niezależność od wpływów zewnętrznych i brak wszelkich wogóle przyczyn. Indeterminiści nadają też mylne znaczenie twierdzeniu, które łączy się z etycznymi pojęciami zasługi i winy, mianowicie twierdzeniu, iż można było w danym wypadku postąpić inaczej, aniżeli w istocie postąpiono; nie mniej błędnie pojmują odpowiedzialność i poczytność. Ponieważ okazały się płonnymi wszystkie usiłowania indeterministów, zmierzające do metafizycznego wykazania możliwości wolnej woli, jakoteż wszystkie starania, które podjęli w ostatnich czasach z wielkim nakładem pracy i niewątpliwej bystrości, by wykazać zgodność swego stanowiska z powszechną prawidłowością zjawisk, i ponieważ korzyściom, których się spodziewają po swej nauce dla etyki i umiejętności prawniczych, trzeba prze-

ciwstawić conajmniej równie wielkie trudności, jakie z indeterminizmu wynikają dla faktów natury etycznej, przeto metafizyka oświadcza się bez wahania za poglądem deterministycznym. Nie znaczy to wcale, jakoby konsekwentnem następstwem takiego stanowiska był mechanizm i fatalizm. Wszak warunki, pod którymi możliwym jest pogląd teleologiczny, nie tracą swego znaczenia wobec ludzkiego postępowania, a ustrój psychofizyczny człowieka nie jest wcale tylko prostym ogniwiem pośredniczącym dla zjawisk pozostających ze sobą w związku przyczynowym, lecz w wysokim stopniu samoistnym systemem sił, któremu chyba tylko pogląd fatalistyczny mógłby w całości lub w części odmówić samodzielnego oddziaływania na bieg wypadków.

Literatura: G. L. Fonsegrive. *Essai sur le libre arbitre*. 2. wyd. 1896. (Zawiera szczegółowe dzieje zagadnienia wolnej woli oraz próbę usprawiedliwienia poglądu indeterministycznego). — C. Gutberlet: *Die Willensfreiheit und ihre Gegner* 1893. (Stanowisko indeterminizmu). — M. W. Drobisch: *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*. 1867. (Stanowisko Herbartowskiego determinizmu). — J. H. Scholten: *Der freie Wille*. Przekład niemiecki Manchot'a 1874. (Stanowisko determinizmu) — C. Hebler: *Elemente einer philosophischen Freiheitslehre*. 1887. (Stanowisko determinizmu). — F. J. Mach: *Die Willensfreiheit des Menschen*. 2. wyd. 1894. (Stanowisko pośredniczące). — L. Traeger: *Wille, Determinismus, Strafe*. 1895. (Rozbiera ze stanowiska deterministycznego przede wszystkim dotyczące zagadnienia natury praktycznej). — Struve: *Wstęp krytyczny do filozofii*. 2. wyd. 1898. str. 386—390.

§. 9. *Teologiczne kierunki w metafizyce.*

1. Kierunki teologiczne w metafizyce znane są jako *teizm*, *deizm*, *panteizm* i *ateizm*. Teizmowi i deizmowi wspólnem jest pojęcie Boga transcendentnego, od świata różnego; różnica między obu kierunkami leży w tem, że deizm uważa Boga jedynie za pierwszą przyczynę świata, za jego twórcę, podczas gdy teizm przyjmuje żywe i ustawiczne oddziaływanie między Bogiem a światem. Panteizm broni pojęcia immanentnego Boga, identyfikując w całości albo w części Boga ze światem. Ateizm nakoniec w ogóle nie uznaje istoty boskiej. Każdy z tych kierunków zawiera różne odcienia, dzielące zwłaszcza mglisty cokolwiek panteizm na kilka gałęzi.

Wspomniane kierunki teologiczne pozostają także w pewnym związku z ogólniejszymi kierunkami metafizycznymi. Teizm bowiem łączy się zwykle z spirytualizmem i z dualizmem, panteizm z monizmem, a ateizm z materyalizmem, którego jest prostą konsekwencją. Rzeź jasna, że przedstawiciele teizmu są wyznawcami teleologicznego poglądu na świat. Już z takiego zestawienia wynika, że deizm jest poglądem ze wszystkich najbezbarwniejszym, ile że da się najłatwiej pogodzić z różnorodnymi kierunkami ogólniejszymi. Pod względem praktycznym deizm równa się ateizmowi. Jeżeli bowiem istota boska jest tylko ostateczną

przyczyną świata, to nie może istnieć między nią a człowiekiem łączność religijna albo etyczna prócz uczucia jakiejś wielce nieokreślonej czci. Teizm i panteizm bywają w filozofii teoretycznej traktowane tylko w ogólnych zarysach; właściwe swe znaczenie kierunki te nabywają dopiero dzięki przymiotom natury moralnej, przypisywanym istocie boskiej jako najwyższemu ideałowi, oraz dzięki religijnej zależności, z którą się człowiek do tej istoty odnosi, a która znajduje swój wyraz w oddawaniu czci, w modlitwie i t. p.

2. Z wszystkich kierunków teologicznych zaznaczył się w dziejach filozofii najdobitniej teizm. W starożytności wyznawali go *Platon* i *Arystoteles*, w filozofii nowożytnej *Descartes*, *Leibniz*, *Kant*, *Herbart*, *Lotze*. Są to jedynie najwybitniejsi jego przedstawiciele. Wspólną cechą wszystkich kierunków teistycznych jest pojęcie Boga osobistego, który nie tylko stworzył świat, lecz także kieruje jego losami. Bliższe określenie tej istoty da się przeprowadzić jedynie na podstawie pewnych praktyczno-religijnych poglądów. Przypisywana jej zazwyczaj obok wszechmocy i wszechwiedzy wszechdobroć jako taka nie pozostaje w żadnym związku z filozofią teoretyczną. Wszechmoc i wszechwiedzę natomiast można uważać za wymagalniki metafizyczne, ponieważ oznaczają te przymioty, które owa istota musi bezwarunkowo posiadać, jeżeli ma spełniać przypisywane jej względem świata funkcje. Sposób, w jaki teizm

bywa uzasadniony, zależy oczywiście od poglądów metafizycznych, wyznawanych przez jego poszczególne przedstawicieli i jest wskutek tego inny u *Platona*, inny u *Arystotelesa*, inny u *Descartes'a* aniżeli u *Leibniza*, inny u *Kanta* aniżeli u *Herbarta* i *Lotzego*. Najwięcej rozpowszechnione sposoby dowodzenia teizmu bywają zestawiane jako „dowody istnienia Boga“. Tu należy dowód *ontologiczny*, *kosmologiczny*, *teleologiczny* (*fizyko-teologiczny*), i *moralny*. Przytaczany zwykle jeszcze dowód *e consensu gentium* możemy tutaj pominąć, ponieważ posługuje się nim głównie deizm. Ale i z tamtych dowodów żaden z wyjątkiem dowodu moralnego nie prowadzi wprost i wyłącznie do poglądu teistycznego; przeciwnie, z każdego z nich można wyprowadzić równie dobrze deizm jak teizm.

3. Byłoby zbyt cennym przytaczać wszystkie formy dowodu *ontologicznego*. Każda z nich polega ostatecznie na tem, że z pojęcia pewnej istoty wnosi się o jej istnieniu. Punktem wyjścia jest pojęcie Boga jako istoty najdoskonalszej, *ens perfectissimum*. Ale najwyższa doskonałość ma być niezgodną z brakiem istnienia, z nieistnieniem. A zatem istnienie jest jedną z istotnych i nieodłącznych cech pojęcia istoty najdoskonalszej. W ten sposób pojmują rzecz zgodnie *Descartes* i *Leibniz*. Ale już przed *Kantem*, któremu dano właśnie ze względu na jego krytykę dowodów istnienia Boga przydomek wszechburzyciela (*der Alles Zermal-*

mende), spotykamy się w filozofii niemieckiej (*Crusius*) i angielskiej (*Hume*) wieku XVIII. z zarzutami słusznie przeciwko temu dowodowi wymierzonymi. *Kant* ma jedynie tę zasługę, że owe zarzuty szerzej rozwinął na tle swej ogólnej teorii poznania. Stwierdza, że istnienie nie jest nigdy cechą jakiegoś pojęcia obok jego innych cech. Istnienie jest raczej czemś, co orzekamy o takich przedmiotach, które mogą być dostępne naszemu doświadczeniu lub spostrzeżeniu; ale to orzeczenie niewzbogaca pojęć tych przedmiotów żadną nową cechą. Dlatego też nie można żadną miarą z treści pewnego pojęcia wysnuwać wniosków o rzeczywistości lub istnieniu przedmiotu, którego to pojęcie się tyczy.

W związku z dowodem ontologicznym pozostaje także pogląd *Descartes'a*, że w umyśle naszym może mieć tylko coś takiego swój początek, co do niego lub do nas pozostaje w pewnym stosunku. Warunkowi temu może uczynić zadość tylko coś skończonego, ograniczonego, niedoskonałego. Zatem pojęcie istoty nieskończonej i doskonałej, które posiadamy, nie może być wytworem naszego umysłu, lecz musi mieć swe źródło w czemś rzeczywistym, co temu pojęciu odpowiada.

4. Dowód *kosmologiczny* wyprowadza z istnienia świata wniosek, że istnieć musi ostateczna przyczyna tego świata. Inaczej bowiem trzebaby przyjąć, że materya i ruch istnieją wiecznie. Do-

wodowi temu nadał formę typową już *Arystoteles*, dowodząc istnienia pierwszej przyczyny ruchu, *primum movens*, a *Platon* już przedtem zaznaczył twórczą działalność Boga. Odtąd dowód ten przytaczano wielokrotnie, nie przywodząc jednak żadnych nowych argumentów. Można go streścić w następujący sposób: Badając przyczyny zjawisk dochodzimy do coraz dalej wstecz leżących warunków tych zjawisk. Ostatecznie stajemy przed granicą naszego poznania, t. j. przed faktem, nie dającym się z innych wyprowadzić. Ale fakty, które nie dają się wyprowadzić z innych, posiadają charakter przypadkowości. Jeżeli więc ktoś twierdzi, że materii i ruchu nie można z niczego wyprowadzić, wtedy staje wobec faktu, który wisi niejako w powietrzu, nie jest uwarunkowany żadną przyczyną. Pragnąc także temu faktowi odjąć jego charakter przypadkowy, dochodzi się w dalszym następstwie do przyjęcia istoty, którą można określić jako twórcę świata, jako *causa sui*, jako absolutny intelekt i t. d. Ale i ten dowód *Kant* szczegółowo rozebrał i pozbawił go siły przekonywującej. Wedle niego można pojęcie przyczynowości stosować jedynie do tego, co danem jest w doświadczeniu; nie prowadzi ono nas poza granicę doświadczenia, a zatem nie może nas też doprowadzić do transcendentnej przyczyny świata. To też w kierunku teoretycznym wiedza nasza nic nie zyskuje, gdy przekraczamy w ten sposób granicę danych empirycznych. Jest bowiem

dla wiedzy teoretycznej rzeczą obojętną, czy zatrzymujemy się na wieczności materii i ruchu, czy też sprowadzamy je do istoty boskiej. Wszak nigdy nie zdołamy wyprowadzić świata w drodze rozumowania naukowego z twórczej działalności Boga, a określając go jako *causa sui*, zamykamy tylko przymocą myśleniu naszemu drogę do dalszych dociekań. Badając w niepowstrzymanym pochodzie przyczyny i warunki zjawisk, postępujemy tylko tak, jak nam każe czynić dotycząca zasada kierownicza, która nie wyznacza wcale końca badaniom, lecz każdą przerwę w tym pochodzie każe uważać za chwilową i za podjętą do dalszych dociekań.

5. Dowód *teleologiczny* wyprowadza z celowego urządzenia świata lub przyrody wniosek, że istnieć musi przyczyna, która sobie pewne cele stawia i je urzeczywistnia. Ponieważ dalej doświadczenie wykazuje, że względami na cele może się powodować jedynie istota myśląca, przeto przyczyna owa musi być obdarzona intelektem. Dowód ten, znany już w filozofii starożytnej, jest zdaniem *Kanta* ze wszystkich najjaśniejszy i zasługuje na największą uwagę. Ale i on musi być uważany za niedostateczny. Przedewszystkiem bowiem dowodziłby, jak wykazuje *Kant*, jedynie istnienia architektury kosmicznego, twórcy ładu i porządku, ponieważ celowość dotyczy wyłącznie wzajemnego stosunku zjawisk, formy ich połączenia, a nie materii świata. Nadto teleologiczny po-

gląd na świat jest tylko zasadą podmiotową, kierowniczą, która nie może służyć za podstawę dla wniosków transcendentnych. Nakoniec możemy w drodze doświadczenia stwierdzić urządzenie celowe jedynie w zakresie przyrody żywej; tymczasem dowód ów pojmuje całą przyrodę jako system celowo urządzony. Więc i ten dowód właściwie niczego nie dowodzi. Nie można też przypuszczać, jakoby wprawdzie każdy dowód wzięty z osobna nie był wystarczającym, lecz wszystkie w połączeniu i razem wzięte posiadały siłę przekonywującą. Przypuszczenie takie jest mylnem choćby już dlatego, że te dowody nie są od siebie niezawisłe, lecz, jak to już wykazał *Kant*, wzajemnie się suponują. Mianowicie dowód kosmologiczny jest podstawą teleologicznego, a dowód ontologiczny podstawą kosmologicznego. Jeżeli zatem niepewna jest podstawa, wtedy i to, co na takiej podstawie się opiera, nie może nas przekonać.

6. *Moralny* dowód istnienia Boga postępuje albo w ten sposób, że z istnienia bezwzględnego prawa moralnego wnosi o istnieniu prawodawcy, albo też wyprowadza z faktu, że pragnienie szczęścia nie da się pogodzić z dążeniem do cnoty, wniosek, iż istnieje istota wszechdobra i wszechmocna, która tę niezgodność może usunąć. Ale po pierwsze nie wszyscy przyznają, że istnieje bezwzględnie obowiązujące prawo moralne; wielu temu zaprzecza; następnie usiłowano w ostatnich czasach nie bez skutku wyjaśnić powstanie praw

moralnych pom przyocy ewolucyi. Z obu tych powodów argumenty, zmierzające do wykazania, iż istnieje osobisty prawodawca norm etycznych, nie mogą uchodzić za przekonujące. Dana zaś w doświadczeniu niezgodność między życiem, odpowiadającym wymaganiom etyki, a życiem w zupełności dogadzającym wszystkim naszym pragnieniom, także nie może uchodzić za wystarczający powód do przyjęcia sprawiedliwości boskiej. Wszak chodzi tu przedewszystkiem o to, by człowiek cnotliwy mógł zarazem opływać we wszystkie dobra świata; istniały jednak czasy, w których upatrywano w unikaniu szczęścia i w zrzeczeniu się dóbr doczesnych istotne znamię charakteru moralnego. Nadto takie rozumowanie jest transcendentnem nie w jednym tylko, lecz w dwóch kierunkach, ponieważ chcąc usunąć ową niezgodność między cnotą a szczęściem, musi przyjąć nie tylko Boga osobistego, lecz także nieśmiertelność duszy.

Dochodzimy zatem do wyniku pod każdym względem negatywnego. Żaden z rzekomych dowodów istnienia Boga nie jest w istocie dowodem; a wzięte wszystkie razem, nie dowodzą więcej aniżeli każdy z nich z osobna. Ale wynik ten w niczem nie narusza *możliwości* przekonania feistycznego ani też prowadzących do takiego przekonania *praktycznych* potrzeb umysłu ludzkiego, które wprawdzie nie mogą być podstawą dowodzenia teoretycznego, ale też same nie do-

magają się takiego dowodu. Wszak teizm nie jest wynikiem teoretycznej metafizyki, lecz zawdzięcza swe istnienie motywom natury praktycznej i był zawsze poglądem opartym na religii. A religia nigdy nie kierowała się w swych przekonaniach teistycznych względami na potrzebę wyjaśnienia zagadek wszechświata.

7. Początki *deizmu* łączą się z nazwiskiem *Herberta z Cherbury* (um. 1648). Pragnął on rozpowszechnić w przeciwieństwie do opartej na powagach religii historycznej religię naturalną, która by nie wykraczała poza ramy tego, czego się nasz rozum domaga i czego też sam może dowieść. Tym warunkom czyni zadość jedynie taka religia, na której treść wszyscy się godzą (*consensus omnium*). Prawdą religijną będzie więc to, co jest wspólne wszystkim religiom. Treść religii naturalnej w ten sposób skonstruowanej zawiera się w pięciu zdaniach, które Herbert uważa za zasady prawdziwie katolickie, t. j. powszechne. Zasady te uznają istnienie najwyższej istoty, obowiązek oddawania jej czci; upatrują w cnocie i w pobożności najważniejsze czynniki służby bożej (*cultus divinus*); zaznaczają myśl skruchy i zadośćuczynienia, oraz kają się spodziewać po śmierci kary i nagrody. Łączy się z tem wszystkim ów tak dziwny pogląd, panujący jeszcze w wieku XVIII., iż pierwotna religia była właśnie taką religią naturalną i że poszczególne wyznania o treści odmiennej zawdzięczają swe istnienie oszustwom

i przebiegłości jednostek. Więcej określoną formę nadał deizmowi *John Locke*. Później wyznawali go zwłaszcza *Toland* i *Tindal*. Od owego czasu rozpowszechnił się ten pogląd także w Niemczech i we Francji. Głównymi jego przedstawicielami byli w tych krajach *Voltaire* i *H. S. Reimarus* (um. 1768).

9. Deizm, którego gorącym zwolennikiem był jeszcze w wieku XIX. *Tomasz Buckle* (um. 1862), uważa Boga za istotę transcendentną, za twórcę wszechświata, który wszystko urządził tak doskonale, że dalszy jego wpływ na losy świata stał się nie tylko zbytecznym, lecz nie dałby się nawet pogodzić z godnością Boga. Tak samo, jak nie można dowieść teizmu, nie można też naukowo uzasadnić deizmu; z powodu zaś swej jałowości w kierunku praktyczno-moralnym deizm stracił stopniowo w zupełności wszelkie znaczenie. Zdaniem deizmu świat byłby dziełem wadliwym, a Bóg nie byłby istotą doskonałą, gdyby musiał ustawicznie regulować i poprawiać swe dzieło. Dlatego też deizm występował zawsze przeciwko cudom. Jeżeli jednak pragnie konsekwentnie przeprowadzić swoje pojęcie Boga, któremu przypisuje przymioty, występujące u nas zaledwie w zarodkowej formie, wtedy musi przyznać, że nie wie nic o tem, jakimi celami i zamiarami Bóg się kierował, tworząc świat, albo coby odpowiadało jego godności. A powszechna zgoda, na którą się deizm powołuje określając pojęcie religii i Boga, nie może

być oczywiście dowodem, że to, na co wszyscy się godzą, jest prawdą.

9. Bardzo rozpowszechnionym poglądem jest obecnie *panteizm*. Występuje on zwłaszcza w połączeniu z monizmem, tak często wyznawanym przez przyrodników. Ponieważ nazwa monizmu obejmuje szereg poglądów różnorodnych (por. tom II. § 6. 1), przeto można łatwo zrozumieć, że i panteizm występuje w rozmaitych odmianach. W tej mierze należy w pierwszym rzędzie wymienić panteizm *uniwersalny*. Jest to pogląd, który poprostu identyfikuje Boga z wszechświatem. U materyalistów natomiast, którzy także jednoczą Boga ze światem, panteizm przybiera charakter *naturalistyczny*, ponieważ pod pojęcie Boga podstawiają przyrodę. U *Fechnera* znowu spotykamy się z twierdzeniem, że wewnętrzna strona świata, jego dusza niejako jest Bogiem; tutaj więc panteizm jest *spirytualistycznym*. Panteizm *I. G. Fichte*go natomiast możnaby nazwać *etycznym*, ponieważ u niego reprezentuje Boga panujący powszechnie moralny porządek świata. A pogląd *Hegla* jest panteizmem *logicznym*, ponieważ wedle tego filozofa istota boska jest absolutną ideą. *K. Chr. Fr. Krause* usiłował nakoniec pogodzić ze sobą teizm i panteizm w poglądzie, który nazwał *panenteizmem*. Powyższe zestawienie nie wyczerpuje jednak w zupełności wszystkich odcieni panteizmu.

10. *Panteizm uniwersalny* wystąpił w formie wykończony dwukrotnie w dziejach filozofii:

u *Eleatów* i u *Spinozy*. *Xenophanes* i *Parmenides* identyfikują byt z Bogiem, a ponieważ prócz bytu nic nie istnieje, przeto Bóg jest światem. A *Spinoza* mówi, podobnie jak to czynił przed nim *Giordano Bruno*, najspokojniej o Bogu „czyli“ przyrodzie (*Deus sive natura*), zadowolając się rozróżnieniem *naturae naturantis* i *naturae naturatae* jako dwóch stron, dwóch sposobów pojmowania jednej i tej samej istoty, przyczem Bóg reprezentuje czynnik czynny, a świat czynnik bierny. Ale dowody, na które powołuje się panteizm, nie są wcale lepsze od dowodów, które mają wykazać prawdziwość teizmu. Nie ma jednak potrzeby zająć się ich szczegółowym rozbiorem, ponieważ wszystko to, cośmy przytoczyli przeciwko monizmowi (por. tom II. §. 6), da się z małemi tylko zmianami powiedzieć o związanym z nim tak ściśle panteizmie. W kierunku praktycznym panteizm może zaspokoić potrzeby umysłu ludzkiego tylko w stopniu znacznie słabszym aniżeli to czyni teizm, ponieważ osobisty stosunek religijno-etyczny człowieka do wszechświata lub pewnej jego strony zakrawa na mglistą romantykę.

11. Mogło by się zdawać, że powyższe roztrząsania prowadzą do zaprzeczenia wszelkiego pojęcia o Bogu, a zatem do ateizmu. Wszelako zamierzaliśmy jedynie wykazać, że konieczności takiego pojęcia nie można żadną miarą dowieść drogą rozumowania teoretycznego, i że badania naukowe nie nasuwają niczego, coby prowadziło

nieodzownie do pojęcia Boga. Mogą jednak istnieć inne okoliczności, domagające się takiego właśnie uzupełnienia naszego poglądu na świat. To też każdy myśliciel, który rozwinął pozytywne pojęcie Boga w ramach swego systemu filozoficznego, kładł główny nacisk na religijne i etyczne potrzeby umysłu, którym takie pojęcie miało uczynić zadość. Poglądu ateistycznego, jaki głoszą n. p. *L. Feuerbach* (um. 1872) albo *Dühring*, argumentami teoretycznymi zapewne odeprzeć nie można. Okoliczność jednak, że taki pogląd nie może zadowolić człowieka postępującego wedle zasad moralnych i odczuwającego potrzeby natury religijnej, okazała się mimo to podstawą dostateczną dla rozwinięcia pojęć i przekonań teologicznych. Kto zatem nie chce w swych poglądach metafizycznych zatrzymać się na sprzeciwiającem się naszemu umysłowi rozdwojeniu prawdy na prawdę teoretyczną i praktyczną, na owem niedorzecznem twierdzeniu o „podwójnej rachunkowości“, które w toczącym się w wieku XIX. sporze o materializm (por. tom II. § 3.) polecano jako najlepsze rozwiązanie dotyczących trudności, a które już przedtem wypowiadali teologiczni sceptycy, jak n. p. *P. Bayle* (um. 1706), ten zawsze będzie przy tworzeniu poglądu na świat starał się uwzględnić potrzeby praktyczne. Takie starania podejmowała filozofia ustawicznie począwszy od *Platona* a skończywszy na *Lotzem* i *Wundt'cie* a czyniła to przy pomocy różnych metod i niezawsze z ró

wnem powodzeniem. W tej mierze przypadło filozofii niezależnie od wszelkiej pozytywnej teologii i od badań szczegółowych trudne zadanie w udziale, skoro nienaruszając w niczem wyników nauki, pragnie utrzymać wiarę w Stwórcę, rządzącego światem i wykazać możliwość metafizyki teistycznej. A chociaż przytem padło ofiarą nie jedno tradycją uświęcone przekonanie religijne, niejedyn pogląd bliżej określający działanie Boga i jego stosunek do świata, przecież i doba obecna dąży z niezminiejszą gorliwością ku takiej metafizyce, któraby czyniła zadość współczesnym wymaganiom. Rzecz jasna, że ta dążność zwracała się zawsze głównie ku teizmowi i dzisiaj również ten właśnie pogląd ma na celu; wszak teizm ze wszystkich kierunków teologicznych odpowiada najlepiej praktycznym potrzebom umysłu ludzkiego.

Literatura: A. Drews: Die deutsche Speculation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 2 tomy. 2. wyd. 1895. (Autor krytykuje poszczególnych myślicieli ze stanowiska E. Hartmanna, przyczem poglądy ich nie zawsze przedstawia przedmiotowo i bezstronnie.) — A. C. Fraser: Philosophy of Theism. 2 tomy 1895—6. (Bardzo dobry wstęp do metafizyki teistycznej). — J. Lindsay: Recent advances in Theistic Philosophy of Religion. 1897. (Jest to krytyczny przegląd współczesnej filozofii religii i metafizyki teistycznej, przeprowadzony ze stanowiska teistyczno-chrześcijańskiego). Zob. także literaturę, podaną w §. 10. tomu I.

§. 10. *Psychologiczne kierunki w metafizyce.*

1. W obrębie psychologii filozoficznej (por. tom I. § 7. 9) ujawniły się w ostatnich czasach dwie pary przeciwnych sobie poglądów. Pierwsza z nich dotyczy określenia duszy; wedle teorii *substancyjalności* bowiem należy przez duszę rozumieć podścielisko poszczególnych zjawisk psychicznych, podczas gdy teoria *aktualności* nazywa duszą całość konkretną tych zjawisk, których jesteśmy bezpośrednio świadomi. Druga para przeciwnych sobie poglądów łączy się z zagadnieniem zasadniczej istoty wszelkich objawów duchowych. *Intelektualizm* twierdzi mianowicie, że podstawą albo źródłem wszystkich innych czynności psychicznych są zjawiska intelektualne, znane jako spostrzeżenia, wyobrażenia, myślenie. *Woluntaryzm* natomiast oświadcza, że czynnikiem zasadniczym i pierwotnym, istotą i warunkiem całej umysłowości naszej, są objawy woli, a zatem popędy, namiętności, afekty, uczucia.

2. Mówiąc o duszy substancyjalnej, ma się często na myśli istotę stałą i niezmienną, wskutek czego sprowadza się zmienność stanów wewnętrznych do objawów lub przypadłości owej substancji. Dalej uważa się tak pojętą duszę za istotę samodzielną i niezależną od innych istot. Zachodzą wprawdzie wzajemne stosunki między duszą a innymi istotami, ale dusza może oddziaływać także ze swej strony na wpływy, którym

podlega. Nadto przedstawia się dusza substancjalna jako istota niezniszczalna, z czem łączy się przekonanie, iż jest nieśmiertelną. Nakoniec określa się duszę często jako istotę prostą, niezłożoną, nie tylko w tem znaczeniu, iż nie składa się z części i wskutek tego jest niepodzielną, nierozciąglą i niematerialną, lecz także w tem znaczeniu, iż niema w niej żadnej różnorodności. Teorya aktualności twierdzi natomiast, że duszą jest dana nam każdej chwili w doświadczeniu wewnętrznym jednolita całość zjawisk psychicznych; a o podścielisku poszczególnych tych zjawisk można mówić tylko o tyle, o ile rozumi się przez to fakt, iż każde zjawisko jest ściśle związane z ową całością.

Właściwym twórcą teoryi substancjalności duszy jest *Descartes*. W starożytności, która identyfikowała duszę z siłą życiową, nie istniał jeszcze tak stanowczy rozdział między światem duchowym a materialnym. Pojęcie duszy substancjalnej powstało dopiero pod wpływem przeprowadzonego przez *Descartes'a* rozróżnienia substancyi myślącej U substancyi rozciąglej (por. tom. II. §. 5. 2). W odmiennej nieco formie przedstawia się dusza substancjalna u *Leibniza* (por. tom II. § 4. 1). U niego dusza jest monadą i pozostaje w ścisłym związku z licznymi innymi monadami, które tworzą ciało. W psychologii wieku XVIII. pogląd ten obok zapatrywania *Descartes'a* był bardzo rozpowszechniony. Przekonanie, iż dusza jest substan-

cyą, że jako taka jest nieśmiertelną i samoistną, wniknęło tak głęboko w ówczesny sposób myślenia, że dopiero krytyce *Kanta* udało się wykazać, jak dalece pogląd taki jest transcendentnym. W czasach najnowszych wyznawali teorię substancyjalności zwłaszcza *Herbart* i *Lotze*. Pogląd *Lotzego* jednak jest tak bardzo zbliżony do teorii aktualności, że różni się od niej prawie tylko samą nazwą.

3. Dzieje teorii aktualności są znacznie krótsze. Przeciwstawiono ją dopiero w ostatnich czasach z całą świadomością teorii substancyjalności. Przygotował je dokonany przez *Hume'a* i *Kanta* rozbiór pojęcia substancji duchowej. *Hume* zarzuca jako niezrozumiałe i niedozwolone nie tylko pojęcie duszy, lecz pojęcie każdej w ogóle substancji; jego skrajny empiryzm bowiem wyklucza wszelkie uzupełnienie metafizyczne danych doświadczenia. (por. tom. I. §. 3. 6). *Kant* zaś zbił wprawdzie psychologię metafizyczną, ale mimoto uznał nieśmiertelność duszy za wymagalnik. Stąd można wnosić, że *Kant* nie tyle zwalczał przekonanie o istnieniu substancji duchowej, ile rozpowszechniony wówczas aprioryczny sposób uzasadnienia tego przekonania. To też teorię aktualności szczegółowo rozwinięli i uzasadnili dopiero *Wundt*, od którego pochodzi też jej nazwa, i *Paulsen*. Mogli przytem w zupełności poprzestać na krytyce teorii przeciwnej. Albowiem teoria aktualności nie chce zastąpić teorii substan-

cyalności nową metafizyką, lecz ogranicza się do stwierdzenia istniejącej różnorodności zjawisk psychicznych, zatem do faktów, które zawsze uznawało i uznawać musiało empiryczne badanie życia duchowego. Teoria aktualności jest zatem teorią tylko w tym znaczeniu, że zwalcza psychologiczną metafizykę substancyalistycznej teorii; to też zajmujemy się nią w naszym przeglądzie kierunków metafizycznych tylko o tyle, o ile musimy się zapoznać z argumentami, z którymi występuje przeciwko teorii substancyalności. Nie zamierzamy oczywiście wcale zbijać samej teorii aktualności, rozważanej niezależnie od tła metafizycznego, na którym niekiedy występuje; wszak równałoby się to bezskutecznej i bezsensowej walce przeciw wiedzy empirycznej. Przejdziemy więc tylko kolejno poszczególne argumenty *Paulsena* i *Wundta* i dodamy do nich kilka krótkich uwag metakrytycznych, które wykażą, że należy znacznie złagodzić zarzuty, podnoszone przeciw teorii substancyalności.

4. a) *Paulsen* mówi, że substancja duchowa nie jest przedmiotem, który byłby przystępny doświadczeniu. Jest to prawda niewątpliwa; ale trzeba pamiętać, że atomów także nie można spostrzegać i że nieświadome zjawiska duchowe, których istnienie *Paulsen* przyjmuje najspokojniej w świecie, również nie są przystępne doświadczeniu.

b) Następnie *Paulsen* twierdzi, że nie możemy sobie żadną miarą przedstawić związku, zach-

dzącego między duszą substancyjalną i danymi w doświadczeniu zjawiskami psychicznymi. Ale czyż można sobie lepiej przedstawić wynikający z monizmu *Paulsena* związek między zjawiskami psychicznymi a fizycznymi? Nadto *Paulsen* określa duszę jako mnogość objawów duchowych, złączonych *w niedający się bliżej oznaczyć sposób* w jedną całość. Wołec tego i teoria aktualności musi przyznać, iż nie jest w stanie wytłumaczyć związku zachodzącego między ową całością, a jej poszczególnymi składnikami.

e). W dalszym ciągu występuje *Paulsen* przeciwko teorii substancyjalności z tego powodu, iż przypisuje ona duszy same negatywne tylko cechy i własności. Czyż jednak samodzielność jest czemś negatywnem, a czyż własności, które się przypisuje powszechnie materii, nie są również po największej części wyłącznie negatywnymi?

5. d). Teoria substancyjalności pragnie usunąć trudność, w którą się popada, przyjmując istnienie czynności lub funkcji pozbawionych podściskiska. Ale wedle *Paulsena* można trudność tę usunąć także bez pomocy substancji duchowej: znika ona bowiem, jeżeli zważymy, że poszczególne czynności psychiczne, jak n. p. uczucia, nie występują w odosobnieniu, lecz zawsze tylko w związku z innymi, więc jako składniki całości życia umysłowego. W rzeczywistości jednak takie przedstawienie rzeczy nie usuwa wspomnianej trudności. Pominąwszy bowiem okoliczność, że w tym

związku, który łączy w sposób niedający się bliżej określić poszczególne czynności lub zjawiska w jednolitą całość, tkwi nierozwiązana zagadka, wylania się dalsze pytanie, jak mianowicie należy przedstawić sobie owe połączenie czynności. Przed tem pytaniem nie zatrzymuje się nawet badanie empiryczne, lecz usiłuje wyjaśnić jedność świadomości, wykraczając zapomocą metod psychologii czystej lub fizyologicznej poza dziedzinę bezpośrednich danych doświadczenia. Połączenie zjawisk psychicznych w jedną całość tłumaczy nam na swój sposób także metafizyka materialistyczna; tak samo czynią teorye substancjalności, oparte na dualizmie lub spitytualizmie, a nawet monizm pozwala nam owe połączenie zrozumieć przynajmniej w przybliżeniu, sprowadzając wszystkie w ogóle zjawiska do jednej substancji o dwójakiego rodzaju objawach. A jeżeli teoria aktualności uzupełnia niekiedy swe poglądy metafizyką monistyczną, musi przedewszystkiem usunąć wątpliwości, które podnieśliśmy przeciwko temu kierunkowi metafizycznemu.

6. e). Większe znaczenie trzeba przyznać zarzutowi *Wundta*, który podnosi, że bogata i zmienna treść naszego życia umysłowego nie pozwala nam przyjąć trwającej niezmiennie substancji duchowej. Ale ten zarzut dotyczy jedynie poglądów w rodzaju metafizyki *Herbarta*, wedle którego między prostą substancją duchową a odbywającymi się faktycznie zjawiskami duchowymi

niema widocznego związku. Dawniejsze teorie jednak przypisywały substancji jedynie samodzielność, nie twierdząc wcale, jakoby z pojęciem substancji łączyła się koniecznie cecha niezmienności. *Descartes* nazywa substancją istotę, która nie wymaga żadnej innej istoty, by mogła istnieć, a *Leibniz* określa substancję jako istotę, istniejącą z samej siebie. Wedle tych filozofów niezmiennosc nie jest bynajmniej istotną cechą substancji. Nazywając duszę substancją, pragnęli jedynie znany nam z własnej świadomości ogół osobliwych zjawisk, tworzących nasze życie umysłowe, odróżnić jako odrębną całość od wszystkich innych zjawisk. Konieczność takiego odróżnienia nie przestała istnieć i dzisiaj dla tych wszystkich, którzy przekładają metafizykę dualistyczną nad materialistyczną, spirytualistyczną lub monistyczną. Jeżeli zaś odrzucimy cechę niezmienności, co jest zresztą rzeczą konieczną, wtedy unikniemy podniesionej przez *Wundta* niezgodności, która zachodzi istotnie między twierdzeniem o niezmienności duszy, a faktyczną zmiennością życia umysłowego. Wtedy substancja psychiczna przedstawia nam się podobnie jak złączony z nią ustrój cielesny jako istota, która rozwija się i wzrasta, nabywa i objawia różne zdolności i pozostaje w licznych stosunkach z innymi istotami.

7. f). *Wundt* podnosi przeciwko teorii substancjalności jeszcze dalszy zarzut, twierdząc, że jest

hipotezą zgoła niepotrzebną, skoro pod żadnym względem nie przyczynia się do zrozumienia związku, zachodzącego między zjawiskami psychicznymi jednego i tego samego osobnika. Ale rzekomy ten zarzut dotyczy w równym stopniu niejednej innej hipotezy lub teorii metafizycznej; wobec niego nie mógłby się także ostać n. p. ani monizm ani spirytualizm. Wszak i wymienione właśnie poglądy nie tłumaczą nam żadnego faktu, lecz są jedynie uzupełnieniem wyników nauk szczegółowych. Ktokolwiek pragnie zrozumieć fakty życia umysłowego, nie może ograniczyć się do twierdzeń czysto opisowej natury, które tworzą całą treść teorii aktualności. Wszak nie możemy sobie żadną miarą pomyśleć czynności bez czegoś, co jest czynnem; wobec tego wszelka próba utworzenia rzeczywistej teorii prowadzi nas nieubłagane poza granice, zakreślone przez rzekomą teorię aktualności.

W powyższym rozbiorze krytyki, z którą teoria aktualności wystąpiła przeciw teorii substancjalności, nie należy wcale upatrywać przyznania się do tej drugiej właśnie teorii; wydało nam się tylko rzeczą pożyteczną wykazać, że podnoszone przeciwko tej teorii zarzuty wcale nie są tak bardzo przekonywujące, i że wskutek tego po dziś dzień teoria substancjalności przedstawia się jako pogląd zupełnie możliwy.

8. Przeciwiństwo między intelektualizmem a woluntaryzmem wyłoniło się również dopiero

w czasach nowszych. W starożytnej filozofii nie ma śladu tego antagonizmu zjawiającego się dopiero pod wpływem filozofii *Descartes'a*, który upatruje istotną własność substancji duchowej w myśleniu. Pod tym względem zgadza się z nim *Spinoza*, chociaż duszy osobniczej nie uważa za substancję, lecz jedynie za pewien stan myślenia (por. tom II. §. 6. 3.) Podobny intelektualizm cechuje poglądy *Leibniza* i jego szkoły. Albowiem samodzielność monad leibnizowskich polega na przedstawianiu (por. tom II. §. 4. 1). Ale dzięki bezbarwnej ogólnikowości tego wyrażenia można było duszy oprócz władzy poznawczej także przypisywać władzę pożądania i obie te władze uważać za sobie współrzędne. Było to już pewnym odstępstwem od intelektualizmu, które stało się zupełnem z chwilą, gdy zaczęto przyznawać duszy jeszcze trzecią *facultas*, mianowicie władzę uczucia (por. tom I. §. 9. 5). To też spotykamy się z ścisłym przeprowadzeniem poglądu intelektualistycznego dopiero u *Herbarta*. U niego właściwą podstawą wszelkich zjawisk psychicznych są wyobrażenia. Gdy wyobrażenia pozostają do siebie w takich stosunkach, iż się wzajemnie wspierają lub stłumiają, wtedy powstają uczucia przyjemne lub przykre; pożądanie lub wstręt polega na podnoszeniu się wyobrażeń w świadomości wbrew przeszkodom, lub na oporze wyobrażeń przeciwko opadaniu. Uczucie i wola są zatem u *Herbarta* prosto ubocznymi wynikami mechanizmu wy-

obrażeń; nie są więc wcale zjawiskami samoistnymi i równorzędnymi wyobrażeniom. Pogląd ten przybiera u następców *Herbarta* wprawdzie często formę nieco łagodniejszą, ale utrzymał się po dziś dzień. To też szkoła *Herbarta* reprezentuje obecnie najdobitniej kierunek intelektualistyczny.

9. Woluntaryzm w połączeniu z indeterminizmem występuje po raz pierwszy u *Duns'a Scotus'a* (um. 1308), który w przeciwieństwie do deterministycznego tomizmu przyznaje woli wyższość nad intelektem, powołując się na samodzielną czynność ducha, objawiającą się w aktach poznania. U *Kanta* spotykamy się z pewnym odbłaskiem woluntaryzmu, wynikającego z jego etycznej metafizyki. Jeżeli bowiem — rozumuje *Kant* — wolność jest niezbędnym warunkiem, by prawo moralne mogło występować w formie rozkazu bezwzględego, wtedy wolna wola musi być rzeczą samą w sobie, a jej objawem jest nasze życie umysłowe (por. tom I. § 3. 5). Zapatrywanie to przekształcił *Schopenhauer* w ogólny pogląd na świat. Wedle niego rzeczą samą w sobie jest zawsze i wszędzie wola, zarówno w świecie zjawisk fizycznych jak w dziedzinie objawów umysłowych; intelekt zaś jest tylko narzędziem, którym wola się posługuje. U człowieka jednak, i tylko u niego, intelekt, będąc pierwotnie funkcją drugorzędną, emancypuje się przeciw niekiedy od woli; emancypacja ta dosięga swego szczytu w chwilach używania estetycznego.

czasach zajęli się uzasadnieniem woluntaryzmu przede wszystkim *Wundt* i *Paulsen*, od którego też pochodzi nazwa tego kierunku.

10. a) *Paulsen* wskazuje na doniosłość, jaką posiada wola zarówno dla powszechnego jak dla jednostkowego rozwoju życia umysłowego. Organizmom najniższym nie można przypisywać jakichkolwiek wyobrażeń, a zatem czynności intelektualnych; władą nimi wyłącznie ślepy popęd. W popędzie należy tedy upatrywać zasadniczą funkcję życia psychicznego. Tak samo też można u dziecka stwierdzić naprzód objawy woli, z którymi dopiero się łączą stopniowo coraz więcej skomplikowane czynności intelektualne. Przeciwnym wywodom należy jednak nadmienić, że postępując metodą, wskazaną przez teorię ewolucyjną, trzeba upatrywać początek funkcji psychicznych w jakiejś niezróżnicowanej całości, a nie w jednym z pośród wielu zjawisk duchowych, które w naszym rozwiniętem życiu umysłowym przybrało już ściśle określoną postać. Musimy tedy organizmom najniższym przypisywać jakąś niedającą się bliżej określić psychiczność ogólną, z której wylaniają i wyróżniają się w drodze rozwoju stopniowo tak objawy intelektualne, jak popędowe czyli objawy woli. Co się zaś tyczy życia umysłowego noworodka, zdaje się być rzeczą niewątpliwą, iż składają się na nie nie tylko pożądanania i uczucia, lecz także wrażenia zmysłowe.

11. b) Ale, argumentuje *Paulsen* dalej, wola jest zasadniczym i decydującym czynnikiem także w rozwiniętym zupełnie umyśle. Wszak zależy to od woli, jaki sobie ktoś wytknie cel życia, a wola kieruje też naszym postępowaniem w każdym poszczególnym wypadku. Tok wyobrażeń naszych pozostaje co do swego kierunku również pod wpływem woli, wskutek czego wpływ ten objawia się ustawicznie nawet w myśleniu teoretycznym. Rozumując jednak w ten sposób, zapomina *Paulsen* zupełnie, że to, co tutaj nazywa wolą, nie jest wcale owym prostym popędem, ową ślepą dążnością, która służyła mu za pierwotny punkt wyjścia w rozróżnieniu procesów psychicznych. Wszak wola, o której tutaj mowa, nie działa bynajmniej ślepo, lecz powoduje się mniej lub więcej skomplikowanymi pobudkami i opiera się na zastanowieniu i rozmyślanii; można by zatem z tem samym prawem twierdzić, że czynnikiem prawdziwie zasadniczym i decydującym naszego życia umysłowego nie jest wola, lecz to, co pobudza ją do działania. Zaznaczona zaś powyżej chwiejność w psychologicznym pojmowaniu woli wskazuje wyraźnie słabą stronę woluntaryzmu, która stała się tak fatalną dla metafizyki *Schopenhauera*: jest nią brak jasnego określenia tego, co właściwie należy rozumieć przez wolę.

c) *Paulsen* powołuje się też na okoliczność, że z metafizyką spirytualistyczną da się pogodzić tylko woluntaryzm, a nie intelektualizm. Argument

ten upada jednak wobec faktu historycznego, że metafizyka *Leibniza* jest mimo swego intelektualizmu wyraźnie spirytualistyczną. Nadto trzeba pamiętać, że obok intelektualizmu i woluntaryzmu istnieje jeszcze trzeci pogląd, uważający tamte dwa kierunki za jednostronne i wskutek tego mylne. Spirytualizm *Lotzego* skłania się właśnie ku temu trzeciemu pogładowi (por. tom II. §. 1. 5). Ale gdyby nawet w istocie woluntaryzm dał się lepiej aniżeli intelektualizm pogodzić ze spirytualizmem, nie moglibyśmy stąd wobec podniesionych powyżej (por. tom II. §. 4) przeciwko spirytualizmowi zarzutów wyprowadzać żadnych wniosków na korzyść woluntaryzmu.

12. d) *Wundt* uzasadnia swój pogląd woluntarystyczny w zupełnie odmienny sposób. Ale rozumowanie jego grzeszy również tem, że posługuje się wyrazem „wola“ w dwóch bardzo różnych znaczeniach, które ze sobą mięsza. *Wundt* bowiem odróżnia od woli w znaczeniu psychologicznem, danej nam we własnem doświadczeniu, wolę „czystą“ w znaczeniu metafizycznem. Otóż wola rzeczywista, którą opisuje psychologia, składa się wedle *Wundta* z „wrażeń i uczuć“; czystą wolę natomiast w znaczeniu metafizycznem *Wundt* przeciwstawia wyobrażeniom, a zatem także wrażeniom, które są składnikami wyobrażeń. Mimo to twierdzi o tej woli, że należy do treści naszej świadomości, chociaż później dowiadujemy się, że nie jest ona nigdzie

daną w doświadczeniu i że trzeba jedynie przypuszczać jej istnienie jako warunek doświadczenia.

Z powyższego rozbioru woluntaryzmu nie wynika bynajmniej, jakoby słuszność była po stronie intelektualizmu; doszliśmy tylko do rezultatu, że bezwzględności pierwszeństwa nie można przyznać żadnemu z elementarnych objawów życia umysłowego. Naszem zdaniem słuszność nie jest ani po stronie intelektualizmu, ani też po stronie woluntaryzmu.

Literatura: O. Flügel. Die Seelenfrage. 2. wyd. 1890. (Autor stoi na stanowisku Herbarta). — J. H. Witte: Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien historisch-kritisch dargestellt. 1888. (Autor wyznaje teorię substancjalności, ale nie bardzo zręcznie jej broni). — Por. także literaturę podaną w tomie I. §. 7.

B. Kierunki w teorii poznania.

§. 11. Racyonalizm, empiryzm, krytycyzm.

1. Na pytanie, skąd płynie nasza wiedza, *racyonalizm* (zwany także *aprioryzmem*) odpowiada, że źródłem wszelkiej prawdziwej wiedzy jest rozum, więc pewna wrodzona władza umysłu, i że tylko z tej właśnie władzy nasza wiedza może czerpać ów charakter przedmiotowości i konieczności, który jest jej najważniejszym znaniem. Empiryzm natomiast wyprowadza wszelką wiedzę z doświadczenia; to też porównywa on stan umysłu, który niczego jeszcze nie doświadczył, z niezapisaną kartą, tabula rasa. Jeżeli empiryzm przypisuje zasadnicze znaczenie tylko doświadczeniu zewnętrznemu, zmysłowemu, wtedy nazywa się *sensualizmem*. *Krytycyzm* nakoniec usiłuje pogodzić ze sobą racyonalizm i empiryzm; wedle niego współdziałają w powstawaniu wiedzy dwa czynniki: czynnik *formalny*, który wynika z własności naszego umysłu, i czynnik *materyalny, rzeczowy*, którego dostarczają nam wrażenia zmy-

słowe. Gdy brak jednego z tych czynników, wiedza powstać nie może. Krytycyzm zaprzecza także, jakoby można—jak twierdzi właśnie racjonalizm—wyprowadzać z samego czystego rozumu wiedzę prawdziwą. Między racjonalizmem a empiryzmem zachodzi taki stosunek, że empiryzm wyklucza wprawdzie racjonalizm, podczas gdy racjonalizm da się pogodzić z pewnymi poglądami o charakterze empirycznym. Racjonalizm bowiem występuje właściwie tylko przeciwko twierdzeniu, jakoby wyłącznie w drodze doświadczenia mogła powstać wiedza o charakterze przedmiotowym i koniecznym; nie przeczy jednak wcale, iż z doświadczenia czerpiemy wielką ilość prawd, dotyczących poszczególnych faktów. Empiryzm natomiast nie uznaje w ogóle rozumu w znaczeniu władzy, która, łącząc ze sobą w sposób aprioryczny pojęcia lub spostrzeżenia, dostarczałaby formy dla wszelkiej prawdziwej wiedzy.

2. W filozofii starożytnej przeciwieństwo pomiędzy powyższymi kierunkami zarysowuje się jeszcze dość słabo. O teorii poznania przed *Sokratesem* w ogóle nie wiele wiemy. Można jednak uważać *Eleatów* za skrajnych, a *atomistów* za umiarkowanych racjonalistów. Ku racjonalizmowi skłania się też niewątpliwie *Platon*. *Arystoteles* natomiast zbliża się więcej do krytycyzmu, ale pojęcia formy i materii znaczą u niego coś zupełnie innego aniżeli u twórcy krytycznej teorii poznania, u *Kanta*. (Por. tom II. §. 5. 1.) Ró-

źnica między tymi kierunkami występuje w całej pełni dopiero w filozofii nowożytnej. W ogólności biorąc, filozofia kontynentalna rozwija się w kierunku racjonalistycznym, a filozofia angielska w kierunku empiryzmu. Wprawdzie filozofia *F. Bacona*, z którym rozpoczyna się rozwój angielskiego empiryzmu, nie jest pozbawiona także pewnych istotnych znamion racjonalizmu; u *Hobbesa* łączą się jeszcze oba kierunki mimo wyraźnie zaznaczonego stanowiska empirycznego, jakie ten filozof zajmuje. Z całą bezwzględnością, wynikającą z walki z kierunkiem przeciwnym, broni empiryzmu dopiero *Locke*, który zwalcza racjonalizm *Descartes'a*. Zdaniem *Locke'a* cała nasza wiedza płynie z doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego. Do dalszego konsekwentnego rozwoju angielskiego empiryzmu przyczynili się głównie *Hume* i *John Stuart Mill*. Wśród racjonalistów spotykamy w pierwszym rzędzie nazwiska *Descartes'a*, *Spinozy*, *Leibniza* i *Wolffa*.

3. *Kant* rozróżnił za przykładem *Lamberta* (*Neues Organon*, 1764) materię i formę wiedzy, dzięki czemu zdołał usunąć niezgodność między racjonalizmem i empiryzmem oraz dawny antagonizm między rozumem a zmysłami. Wedle *Kanta* spostrzeżenie zmysłowe może nam także dostarczać prawdziwej wiedzy, ponieważ i w tem spostrzeżeniu występują formy aprioryczne, przestrzeń i czas, z których płynie przedmiotowość i charakter konieczności, jaki posiadają pojęcia mate-

matyczne. Dzisiaj racjonalizm właściwie nie występuje już jako odrębny pogląd w dziedzinie teorii poznania. Zmniejszyła się także nieco różnica między krytycyzmem i empiryzmem, ponieważ krytycyzm dzisiejszy nie określa już owych czynników apriorycznych tak jak *Kant*, który upatrywał w nich coś wrodzonego, jakąś pierwotną zdolność umysłu. Współcześni reprezentanci krytycyzmu zmodyfikowali prawie bez wyjątku znaczenie owych form apriorycznych w tym kierunku, iż rozumieją przez nie takie czynniki wiedzy, których walor jest niezależny od doświadczenia poszczególnych osobników. Prócz t. zw. nowokantystów w znaczeniu ściślejszem (por. tom. I. §. 3, 6) reprezentują obecnie kierunek krytycyzmu *W. Windelband*, *A. Riehl*, *O. Liebmann* i inni.

4. Rozbiór krytyczny tych kierunków musi rozpatrzyć argumentację, którą każdy z nich się posługuje; oprócz tego trzeba jednak także zastanowić się nad pytaniem, czy poglądy, dotyczące powstania i źródła naszej wiedzy, należą rzeczywiście do zakresu teorii poznania. Racjonalizm powołuje się na konieczny i powszechny walor pewnych sądów; w tych własnościach bowiem upatruje niemylny dowód ich apriorycznego pochodzenia. Matematykę zaś i matematyczne części nauk przyrodniczych, które postępują dedukcyjnie, stawiając definicje i formułując pewniki, uważa za wzór wszelkiej w ogóle prawdziwej nauki.

Trzeba jednak pamiętać, że aprioryczność pewnych zdolności, idei i wiadomości, wzięta w tem znaczeniu, iż one mają być wrodzone a zatem podmiotowe, wcale jeszcze nie nadaje im koniecznego lub powszechnego waloru. Wszak matematyka i nauki przyrodnicze usiłują właśnie wyrugować z swych badań wszelkie domieszki natury podmiotowej, a powszechny walor przypisują swym twierdzeniom tylko o tyle, o ile właśnie wypowiadają coś przedmiotowego, mającego równe dla wszystkich znaczenie. Gdy nadto w celu wytłumaczenia powszechnego waloru pewnych sądów sprowadza się je do wrodzonych umysłowi czynników, odsuwa się tylko dalej wstecz całą kwestyę, wcale jej nie rozwiązując. Jeżeli bowiem takie tłumaczenie ma prowadzić do celu, musi się opierać na przypuszczeniu, że każdy człowiek posiada takie same idee wrodzone; a tego rodzaju przypuszczenie wymaga znowu dalszego wyjaśnienia, jeżeli ma się nam wydać prawdopodobnem. Wymaganiu temu starał się uczynić zadość racjonalizm, twierdząc, że owe idee złożył Bóg w rozumie ludzkim. Ale taki skok w dziedzinę metafizyki wolno wykonać dopiero wtedy, gdy wszelki inny sposób wyjaśnienia sprawy okaże się zupełnie niewystarczającym. Racyonalizmowi trzeba też zarzucić, że posługuje się nienaturalnem i pod względem psychologicznym niesłusznem rozróżnieniem władz duszy, sił poznawczych, wśród których tylko rozum i rozsądek mają być w sta-

nie zadowolić wyższe aspiracje do wiedzy. Pogląd taki, którego początki tkwią w psychologii platońsko-arystotelowej, przyjmującej różne dusze, nie może się ostać wobec postępu badań empirycznych. Z chwilą, gdy ten pogląd musiał upaść, ubył też racjonalizmowi jedna z najsilniejszych jego podstaw.

5. Empiryzm opiera się na fakcie niewątpliwym, iż w miarę, jak nam przybywa doświadczenia, rośnie także zasób naszej wiedzy; tę zaś okoliczność, że niektóre sądy różnią się od innych charakterem konieczności, tłumaczy przy pomocy pewnych czynników psychologicznych. Tak postąpił *Hume* przedewszystkiem z zasadą przyczynowości. Mówi, że dwa zjawiska, które często po sobie następują, w myślach naszych ściśle się ze sobą kojarzą. Wskutek tego wytwarza się w umyśle pewien przymus, zniewalający nas do odtworzenia jednego z tych zjawisk, skoro zjawia się wyobrażenie drugiego. Ten to właśnie przymus podmiotowy nadaje cechę konieczności połączeniu przyczyny ze skutkiem. Ale teoria ta, którą można także rozszerzyć na inne pojęcia i zasady, nie może być uważana za wystarczającą. Po pierwsze bowiem nie trzeba wcale powtórzenia kilkakrotnego pewnych spostrzeżeń, by mózg stwierdził prawo przyczynowości. Możemy już na podstawie jednego faktu i kilku odpowiednich jego modyfikacji stwierdzić istnienie związku przyczynowego; a wielokrotne powtórze-

nie faktu nie zwiększa bynajmniej ani ścisłości tego związku ani pewności, z jaką go konstatujemy. Wobec tego też związek ten nie może być oparty na kojarzeniu, wynikającym z kilkakrotnego spostrzegania. Nadto charakter konieczności, właściwy związkowi przyczyny ze skutkiem, jest czemś zupełnie odmiennem od podmiotowego przymusu, cechującego odtwarzanie wyobrażeń. Ale i w innych wypadkach empiryzm nie był bardzo szczęśliwy w tłumaczeniu zasadniczych faktów naszej wiedzy; jeśli zaś w sposób ostrożny mówi jedynie o wierze w powszechny walor pewników i pewnych zasad, zamiast ten walor powszechny uznawać, wtedy przeocza, że owe pewniki i zasady nie dlatego posiadają walor powszechny, iż wszyscy je uznają, lecz dlatego, że walor ich jest zupełnie niezależny od tego, czy ten lub ów zechce je uznać.

6. Ale i krytycyzmowi nie można przyznać wyższości nad racjonalizmem lub empiryzmem, o ile chodzi o wyjaśnienie początków i źródła wiedzy. Wszystkie tego rodzaju usiłowania nie liczą się z faktem, że poszukiwanie źródeł wiedzy jest zadaniem psychologii, a nie teorii poznania. Psychologowi bardzo wiele na tem zależy, by mógł powiedzieć, na podstawie jakich zdolności lub czynności psychicznych rozwija się wiedza, jaki udział ma w niej spostrzeżenie zmysłowe, fantazya, myślenie i t. p. Dla teorii poznania jednak kwestye tego rodzaju są zupełnie obojętne. Określiliśmy

powyżej (tom I. §. 4.) teorię poznania jako naukę o najogólniejszej treści, o podstawowych pojęciach i zasadach naszej wiedzy. Zadanie to oczywiście nie obejmuje historycznego czyli psychologicznego wywodu wiedzy, lecz polega na systematycznym rozbiórce i wyluszczeniu najogólniejszej treści wiedzy. Chociaż tedy kierunki zwane racyonalizmem, empiryzmem i krytycyzmem mocą tradycyi uzyskały pewnego rodzaju prawo obywatelstwa w teorii poznania, należy je uważać właściwie za poglądy lub teorye psychologiczne i jako takie usunąć z teorii poznania.

Literatura. C. Göring: System der kritischen Philosophie. 2 tomy. 1874—5. (Dzieło niedokończone; autor jest pozytywistą).

Uwaga. Przez *racyonalizm* w znaczeniu obszerniejszem rozumie się wyłącznie poprzestawanie na takich przekonaniach, których można nabyć i dowieść rozumem. Racyonalistą w tem znaczeniu jest więc człowiek, który w krytyce dogmatów pewnego wyznania kieruje się jedynie rozumem oraz względem na możliwość ich rozumowego uzasadnienia. *Supranaturalizmem* albo *iracyonalizmem* natomiast nazywa się przypuszczenie, iż istnieje coś nadprzyrodzonego, czego nie możemy poznać przyrodzonymi władzami rozumu, lecz tylko dzięki objawieniu lub pewnej osobliwej fun-

kcyi naszego umysłu, zwanej wiarą, przeczuciem, intuicyą.

§. 12. *Dogmatyzm, sceptycyzm, pozytywizm, krytycyzm.*

1. *Dogmatycznem* nazywa się od czasów *Kanta* wszelkie twierdzenie, wszelki system, który nie przeprowadza badań, wykazujących ze stanowiska teoryi poznania stopień pewności albo granice słuszności zawartych w nim przypuszczeń. Dogmatycznymi w tem znaczeniu najogólniejszem są także wszystkie twierdzenia nauk szczegółowych. Zwykle jednak stosuje się nazwę dogmatyzmu tylko do pewnych kierunków filozoficznych, nazywając dogmatycznymi zwłaszcza te systemy, które nie dbają o rozróżnienie ścisłej wiedzy opartej na doświadczeniu od twierdzeń treści transcendentnej. Dogmatyzm nie uznaje więc w ogóle granic wiedzy, a łączy się zwykle z racjonalizmem. Jeżeli bowiem wszelka wiedza w prawdziwym tego słowa znaczeniu ma swe źródło w czystym rozumie, wtedy nie można jej też zakreślać granic, wynikających z czynników zewnętrznych albo przedmiotowych. Dlatego też spotykamy najwięcej dogmatyków wśród racjonalistów wieku XVII. i XVIII. Najkonsekwentniejszym z nich wszystkich jest *Spinoza*, który nie usiłuje wcale swej metody

dedukcyjnej usprawiedliwić ze stanowiska teorii poznania, lecz od razu występuje z całym szeregiem definicyj i pewników. Ale i *Descartes* i *Leibniz* byli dogmatykami, głównie dlatego, że byli racjonalistami.

2. Z dogmatyzmem w ściślejszym tego słowa znaczeniu spotykamy się już w filozofii starożytnej; albowiem ani *Platon* ani *Arystoteles* nie przeprowadzili ze stanowiska teorii poznania rozróżnienia poszczególnych stopni pewności. Ale ich dogmatyzm wynikał z braku dalej idących badań szczegółowych. Za ich czasów nie mógł się jeszcze uwydatnić powszechny walor, cechujący twierdzenia z zakresu wiedzy empirycznej w porównaniu z mniej lub więcej chwiejnymi przypuszczeniami transcendentnymi. To też kwestya granic wiedzy powstała dopiero z chwilą, gdy można było przeciwstawić zmiennym i sprzecznym ze sobą poglądom metafizycznym stały i niewątpliwy postęp badań matematycznych i przyrodniczych. *Hume* pierwszy wygłasza przekonanie, że wyników nauk szczegółowych i poglądów metafizycznych w ogóle nie można stawiać w jednym rzędzie. Po wyczerpującej krytyce dogmatyzmu, której dokonał *Kant*, dogmatyzm właściwy już więcej nie wystąpił. Kto zaś dzisiaj zajmuje się jeszcze opracowaniem systemu metafizycznego, nie wątpi wprawdzie, że ma do tego prawo, ale zarazem zdaje sobie zwykle sprawę z tego, iż pewność twierdzeń w kwestiach transcendentnych jest bez porównania mniejszą od pewności wyników badań szczegó-

łowych. Wobec tego dogmatyzmowi można dziś przyznać jedynie znaczenie historyczne.

3. Dogmatyzm nie uznaje granic wiedzy; *sceptycyzm* natomiast nie uznaje granic niewiedzy. Sceptycyzm bezwzględny twierdzi, że w ogóle niczego twierdzić nie można; nie może on nawet z *Sokratesem* powiedzieć, iż wie, że nic nie wie, ponieważ wszelka wiedza wydaje mu się urojeniem nieuzasadnionem. Wśród argumentów, które sceptycyzm przywodzi na obronę swego stanowiska, zasługują przede wszystkim dwa na uwagę; dały one nawet początek odrębnym kierunkom sceptycznym: *relatywizmowi* i *subiektywizmowi*. Wedle relatywizmu wszelka wiedza jest względną, t. j. zależną od przypadkowych okoliczności, wśród których została nabytą; jeżeli tedy jest ona w ogóle słuszną, jest taką tylko w pewnym czasie i miejscu. Nadto uważa relatywizm wszelką wiedzę za względną także w tem znaczeniu, że zawiera ona zawsze pewien stosunek między poznającym podmiotem a przedmiotem poznany, wobec czego niemożliwem jest prawdziwe i niczem niezamącone ujęcie rzeczywistości niezależnie od jej stosunku do nas. Subiektywizm kładzie jeszcze silniejszy nacisk na ten udział, jaki w powstawaniu wiedzy przypada poznającemu podmiotowi. Wszelka wiedza może mieć tylko znaczenie podmiotowe, ponieważ może być słuszną tylko dla osobnika, w którym powstaje. Sceptycyzm podkreśla też trudności, na które natrafia każde

spostrzeżenie, a wobec których zdaniem jego niemożliwym jest zdobycie jakiegokolwiek wiedzy pewnej o otaczającym nas świecie.

4. Do najwyższego rozkwitu doszedł ten kierunek w starożytności. W owych czasach liczy on długi szereg przedstawicieli i dzieli się na trzy gałęzie, zwane sceptycyzmem pyrrhońskim, akademickim i młodszym. Za twórcę sceptycyzmu uchodzi *Pyrrhon* z Elidy (ok. 300 przed Chr.). Zwolennicy *Pyrrhona* podnoszą już zbawienne konsekwencye życiowe, wynikające ze stanowiska sceptycznego. Kto bowiem nie uznaje pewności, nie może się też niepokoić wątpliwościami, a kto się wstrzymuje od wszelkich twierdzeń pozytywnych, zdobywa sobie zupełne szczęście, polegające na spokoju umysłu, *ἀταραξία*. Wśród późniejszych przedstawicieli sceptycyzmu wyróżniają się w pierwszym rzędzie *Karneades* (um. 129 przed Chr.) *Aenesidemus* z *Knossus* (w I. wieku przed Chr.) i lekarz *Sextus Empiricus* (ok. 200 po Chr.) *Karneades*, najwięcej wpływowi reprezentant sceptycyzmu akademickiego, zaprzeczał istnieniu kryterium, które pozwoliłoby nam uznać jakieś twierdzenie za bezwzględnie prawdziwe; w miejsce prawdy zaprowadził pojęcie prawdopodobieństwa. *Aenesidemus* sformułował 10 dowodów (*τρόποι*) przeciwko możliwości jakiegokolwiek wiedzy; zredukowano je potem do pięciu, a później do dwóch; najpełniejszy jednak wyraz poglądów sceptycznych zawierają pisma *Sextus'a*. Reprezentantów nowożytnego

sceptycyzmu znajdujemy dziwnym trafem niemal wyłącznie wśród filozofów francuzkich. Należy tu *Montaigne* (um. 1592), który zajmuje stanowisko relatywistyczne także wobec etyki, dalej *Charron* i *Bayle*. Ci dwaj pisarze nie uznawali pewności wiedzy teoretycznej, aby mózdz uzasadnić potrzebę wiary religijnej. Wprawdzie i *Hume* bywa zaliczony do sceptyków, ponieważ sam się do tego kierunku przyznaje; trzeba jednak pamiętać, że jego wywody sceptyczne dotyczą wyłącznie wiedzy racjonalnej, a nie rozciągają się wcale do faktów życiowych i empirycznych.

5. Obecnie sceptycyzm nie istnieje już jako oddzielny kierunek w teorii poznania i występuje tylko w miarę potrzeby, gdzie tego wymagają cele specjalne. Konsekwentny sceptycyzm da się tylko wtedy przeprowadzić, jeżeli się unika wszelkich w ogóle sądów i twierdzeń. Kto bowiem twierdzi, że nie można nic wiedzieć, wygłasza zdanie, które ze stanowiska skrajnego sceptycyzmu trzeba uważać za dogmatyczne. Kto mniema, że niemożna niczego dowieść, ten nie może przecież dowodzić, iż nic nie wiemy. Wobec tego sceptycyzm bezwzględny sprzeciwia się sam sobie. Natomiast posiada sceptycyzm niepoślednią wartość metodyczną, i w tem leży jego wyższość nad dogmatyzmem. Wszak nie możemy przypuszczać, aby każdy pomysł przypadkowy, każda obserwacja dorywcza była trwałą zdobyczą naukową. Dlatego sceptycyzm akademicki — jak go

nazywa *Hume* — musi towarzyszyć każdemu bezstronnemu dążeniu do prawdziwej wiedzy. Zniewała nas do ponownego roztrząsania kwestyj, do ustawicznego ich rozpatrywania. Sceptycyzm jest więc ważną szkołą dla każdego badacza. Zalety metodyczne sceptycyzmu mają przede wszystkim zasadnicze znaczenie w metafizyce, ponieważ każą nam oceniać należycie siłę dowodową poszczególnych argumentów i pozwalają nam sprowadzać pojęcia i zasady tej nauki do ich istotnej wartości.

6. *Pozytywizm* i *krytycyzm* zgadzają się w twierdzeniu, że wiedzy naszej są zakreślone granice i że nie wszystkie nasze wiadomości są w równej mierze pewne. Zgadzą się także w tem, że nie uznają wiedzy przedmiotowej poza dziedziną doświadczenia. Jak długo badanie przestrzega tych granic, może dochodzić do wyników, posiadających charakter oczywistości i konieczności. W dalszym jednak pochodzie drogi pozytywizmu i sceptycyzmu się rozchodzą. Albowiem pozytywizm zaprzecza nie tylko pewności lecz także możliwości metafizyki, odmawiając jej w ogóle racyi bytu; krytycyzm natomiast dopuszcza metafizykę jako zaspokojenie nieodzownej potrzeby umysłu ludzkiego, wynikającej z wrodzonych mu skłonności, któremi jednak trzeba kierować zapomocą krytyki poznania.

7. Najstarszym pozytywistą nazywa *Laas* sofistę *Protagorasa*. (V. wiek przed Chr.) Ale sła-

wna teza tego sofisty, wedle której „miarą wszechrzeczy jest człowiek“, wskazuje raczej na sceptycyzm relatywistyczny, aniżeli na pozytywizm. Naprawdę pierwszym pozytywistą był dopiero *Hume*, którego poglądy przygotowała filozofia *Bacona* i *Locke'a*. Wszak dopiero *Hume* wykazał na podstawie nieubłaganej analizy, że wszelkie metafizyczne rozszerzenie wiedzy, opartej na doświadczeniu, posiada jedynie pozory badań naukowych.

Wyraz *filozofia pozytywna* pochodzi od *Comte'a*. Wedle niego wszelka nauka zmierza do tego, by umożliwić przewidywanie, które pozwoliłoby ludzkości opanować przyrodę i wszystkie w ogóle zjawiska w świecie. Wiedza polega na poznaniu praw, kierujących zjawiskami i opiera się wyłącznie na doświadczeniu. Filozofia zaś ma wedle *Comte'a* jedynie ująć w pewien system poszczególne umiejętności, aby lepiej zorganizować pracę naukową i tym sposobem przyczynić się do spełnienia jej zadań praktycznych.

Do najznakomitszych zwolenników *Comte'a* należy we Francji *Littré* (*Auguste Comte et la philosophie positive*, 3. wyd. 1877), w Anglii *Lewes*. Do pozytywistów można także zaliczyć *Johna Stuarta Milla* (*Auguste Comte and positivisme*. 2. wyd. 1866), i *Herberta Spencera*, którego filozofia nosi nazwę agnostycyzmu (por. tom I. §. 3. 6), dalej *E. Laasa* (um. 1885) i *A. Riehla*, pod pewnym

względem także *E. Dühringa* i *R. Avenarius* (um. 1896.)

8. Za twórcę krytycyzmu także w tem drugim znaczeniu wyrazu (por. tom II. §. 11) uchodzi *Kant*. *Kant* nie zaprzecza wprowadzie możliwości metafizyki w ogóle, ale występuje przeciwko jej dogmatycznej pewności siebie i odmawia jej twierdzeniom wartości naukowej. Jedyną pewną podstawą dla spekulacyj transcendentnych są wedle niego czynniki etyczne natury ludzkiej; to też wyłożył sam zgodnie z tą zasadą metafizykę etyczną (por. tom I. § 3, 5). Stanowisko zajęte w tej mierze przez *Kanta* i dzisiaj nie straciło swego znaczenia. Filozofowie reprezentujący skądinąd najrozmaitsze kierunki w taki właśnie sposób pojmują możliwość metafizyki.

I naszym zdaniem słuszność leży nie po stronie pozytywizmu, lecz po stronie krytycyzmu. Niewątpliwej potrzebie umysłu ludzkiego, domagającego się zaokrąglonego poglądu na świat, opartego na wynikach badań szczegółowych, może jedynie metafizyka uczynić zadość. Brak formy dogmatycznej w niczem nie uszczupli jej znaczenia. Chociaż bowiem taka metafizyka nie będzie posiadała charakteru konieczności i teoretycznej pewności, przecież spełni swe zadania, jednocząc ogół wyników naukowych w takim poglądzie na świat, który tworzy pomost między wiedzą teoretyczną, a życiem praktycznym. Pozytywizm przesądza sprawę w sposób zupełnie dogmatyczny, jeżeli

nie chce uznać takiej metafizyki. Nadto nie został on nigdy ściśle i konsekwentnie przeprowadzony, skoro rozmaici jego przedstawiciele wbrew istotnym zasadom pozytywizmu nie zupełnie się wystrzegali spekulacyj transcendentnych; a niektórzy z nich, idąc za potrzebą umysłu swego, przyjęli nawet dla swego osobistego użytku pewien pogląd na świat. Wobec tego trudno zrozumieć, dlaczego poglądy metafizyczne, urobione przez znakomitych myślicieli na podstawie wyników badań szczegółowych, miałyby pozostać nieznanne szerszym kołom jedynie z tej racji, że poglądy te nie czynią w zupełności zadość wymaganiom wiedzy ściśle naukowej. Trwamy więc dalej w przekonaniu, które uzasadniliśmy już przedtem (por. tom I. §. 3, 7.—11.), że metafizyka jest możliwą i pożądaną jako uzupełnienie nauk szczegółowych, i że powinna dążyć przede wszystkim do tego, by łączyć i godzić ze sobą wiedzę teoretyczną i życie praktyczne, wyniki doświadczenia i potrzeby serca, dane rozumu i dalej od niego idące wymagania uczucia.

Literatura: Tafel: Geschichte und Kritik des Scepticismus und Irrationalismus. 1834. — E. Laas: Idealismus und Positivismus. 3 tomy, 1879—84. (Zawiera krytyczny rozbiór idealizmu i obronę pozytywizmu; tom trzeci zajmuje się specjalnie teorią poznania). — H. Gruber: August Comte, der Begründer des Positivismus. 1889. Der Positivismus vom Tode Comte's bis auf unsere Tage. 1891. (Ze stanowiska katolicyzmu). — E.

de Roberty: La philosophie du siècle. Criticisme-Positivisme-Evolutionisme. 1891. (Ze stanowiska pozytywizmu). — A. Fouillée: (Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde. 1896. (Usiłuje wykazać, że ostateczne konsekwencje pozytywizmu i idealistycznej filozofii w rodzaju Descartes'a, Malebranche'a i t. p. można ze sobą pogodzić). — Struve: Wstęp krytyczny do filozofii. 1898. §. 10. Tamże jest podany (str. 296—305) spis prac polskich pozytywistów.

§. 13. Idealizm, Realizm, Fenomenalizm.

1. *Idealizm* twierdzi, że wszystko, co poznajemy, wszystko, co podpada pod nasze doświadczenie, jest właściwie co do swej istoty czemś pomyslanem tylko, treścią świadomości. Idealizm jest *subiektywnym* albo *solipsizmem*, jeżeli ową świadomość sprowadza do czysto podmiotowych zjawisk zachodzących w umyśle danej jednostki; nazywa się *objektywnym*, jeżeli wprawdzie przedmiotom doświadczenia przypisuje w ogóle charakter myślowy, a świadomość uważa za ogólną cechę lub formę tego, co poznajemy, ale mimo to nie łączy z tem wszystkiem pojęcia jakiegoś podmiotu, w którymby tkwiła owa myśl, owa świadomość. Od tych obu kierunków idealistycznych różni się zasadniczo *transcendentalny* lub *krytyczny idealizm Kanta*. Uważa on tylko formalne czynniki wiedzy (przestrzeń i czas oraz kategorie mnogości, przyczynowości, możliwości i t. d.) za istotną treść naszego umysłu; czynniki

rzeczowe czyli materialne wiedzy natomiast są nam wedle *Kanta* dane z zewnątrz, a on sam pojmuje je w sposób realistyczny. Cechą znamioną *realizmu* jest to, że uznaje istnienie świata ze wewnętrznego, niezależnego od wyobrażeń i świadomości poznającego go podmiotu. Wedle realizmu zatem to, co nam okazuje doświadczenie, nie posiada wyłącznie tylko znaczenia podmiotowego, lecz jest zarazem znakiem lub wpływem czegoś przedmiotowego. Stosownie do sposobu pojmowania tego bytu przedmiotowego rozróżniamy zwykle realizm *naiwny* i *krytyczny*. Naiwnym realizmem nazywa się pogląd życia potocznego, wedle którego świat zewnątrz jest takim, jakim go spostrzegamy. Realizm krytyczny natomiast wynika ze zmian, dokonanych w owym poglądzie naiwnym pod wpływem badań przyrodniczych; najważniejszą z tych zmian jest uznanie podmiotowości cech zmysłowych. (por. tom I. §. 6. 5.). Ale obok tej *przyrodniczej* formy realizmu istnieją jeszcze inne jego kierunki, które także nazywają się krytycznymi. *Fenomenalizm* nakoniec uważa dane doświadczenie za zjawiska czyli objawy, t. j. za coś, co zależy zarówno od warunków podmiotowych jak od warunków przedmiotowych. Wprawdzie nie utrzymała się specjalna forma, którą nadał fenomenalizmowi *Kant*; ale zasadnicza jego myśl przetrwała do dzisiejszego dnia.

2. Idealizmu subiektywnego nie przeprowadził żaden filozof z całą konsekwencją. Za jego przed-

stawicieli uchodzą zwykle *Berkeley* i *J. G. Fichte*. Rzeczywiście twierdził *Berkeley* (por. tom. I. § 4. 3), że istnienie przedmiotów polega jedynie na tem, że je spostrzegamy, i wyraził pogląd ten w równaniu *esse=percipi*. Ale nie poprzestał on na tem twierdzeniu. Ponieważ bowiem spostrzeżenia zmysłowe występują niezależnie od podmiotu, w którym zachodzą, przeto tłumaczył ich powstawanie działalnością Ducha bożego, a nadto przypuszczał, że istnieje jeszcze wiele innych duchów, które także są obdarzone wyobrażeniami (por. tom II. § 4. 4). Podstawą filozofii *Fichtego* jest pojęcie jaźni absolutnej, której nie należy identyfikować z jaźnią osobniczą danych nam w doświadczeniu podmiotów. Owemu absolutowi przypisał *Fichte* nieświadomą wyobraźnię wytwórczą, zapomocą której jaźń przeciwstawia sobie nie-jaźń, a raczej dzieli się na jaźń skończoną i nie-jaźń. Głębszy powód, który skłonił *Fichtego* do uznania realnych nie-jaźni, tkwi w istocie etyki, domagającej się dla naszego działania odpowiednich przedmiotów. Tymi przedmiotami etycznego działania, celami moralnego postępowania, są właśnie owe nie-jaźnie. Więc i tutaj brak konsekwentnego przeprowadzenia subiektywnego idealizmu.

3. Idealizmem obiektywnym można już nazwać filozofię *Platona*, który idee, a zatem czynnik logiczny, pojęciowy, nie łącząc go z żadnym podmiotem, uważa za istotę wszechrzeczy. Ale po-

glądy należące do teorii poznania są u *Platona* tak ściśle związane z twierdzeniami treści metafizycznej, że nie występują dość wyraźnie. Dopiero u filozofów pokantowskich spotykamy się znowu z idealizmem obiektywnym, zwłaszcza u *Hegla*. Wedle niego bowiem istotą wszelkiego bytu jest idea absolutna, przyczem rozwój bytu odbywa się w formie procesu czysto logicznego, dyalektycznego, a kresem tego procesu jest duch absolutny (por. tom II. §. 6. 4.). Ale dopiero w czasach najnowszych pogląd ten przybrał charakter właściwej teorii poznania. Przedstawicielami dotyczącego kierunku, nazwanego monizmem w znaczeniu teorii poznaniu albo też *filozofią immanentną*, są *Schuppe*, *Leclair*, *Rehmke* i inni. Wedle nich ogólną cechą wszelkiego bytu jest świadomość albo myśl; nie ma bytu, któryby nie był pomyślanym, nie ma też myśli, której przedmiotem nie byłby byt. Należy jednak odróżnić świadomość ogólną czyli abstrakcyjną, i świadomość osobniczą czyli konkretną. Ogólną jest świadomość wspólna wszystkim osobnikom; odpowiada jej jednakowa dla wszystkich rzeczywistość, która jest światem przedmiotowym i niezależnym od poszczególnych podmiotów. Świat ten określamy zapomocą cech tkwiących w świadomości ogólnej. Doświadomości konkretnej natomiast należy wszystko, co jest właściwe poszczególnym podmiotom i co istnieje tylekroć, ile jest takich podmiotów. Trudno jednak zrozumieć, dla czego owa świadomość ogólna na-

zywa się świadomością. Wszak jest rzeczą znacznie prostszą uważać wszystko to, co nam jest dane niezależnie od poszczególnych podmiotów, za świat zewnętrzny w znaczeniu realizmu i nauk przyrodniczych.

4. *Realizm naiwny* upatruje w przedmiotach oryginał, a w wyobrażeniach jego kopię; przyjmuje tedy, że przedmioty i ich wyobrażenia zgadają się ze sobą albo są przynajmniej do siebie podobne. Przedmioty są więc barwne i jasne, brzmią i dzwięczą, są chropowate albo gładkie, posiadają rozciągłość w czasie i w przestrzeni. Z poglądem tym spotykamy się u najdawniejszych filozofów greckich, a my sami poprzestajemy na nim w życiu potocznym. Z trudności, w jakie wikła nas tego rodzaju zapatrywanie, umysł, skierowany ku praktycznej stronie życia, nie zdaje sobie sprawy. Najważniejsze zaś powody, które w ogóle prowadzą do przekonania, że istnieją przedmioty poza nami, są następujące:

a) Widoczna różnica, zachodząca między tak zwanem wyobrażeniem odtwórczem i wytwórczem a wyobrażeniem spostrzegawczem, wywołanem bezpośrednio podniętą zmysłową. Pamięć i fantazyja podlegają wpływowi naszej woli; wrażenia zaś zmysłowe zdają się powstawać i zanikać w sposób zupełnie od nas niezależny. Różnicę tę może właśnie wytłumaczyć pogląd realistyczny, przyjmując, że tak samo jak odtwarzanie i wytwarzanie wyobrażeń zależy od woli, powsta-

wanie wrażeń zmysłowych zależy od podmiot zewnętrznych t. j. od przedmiotów.

5. *b)* Trzeba wytłumaczyć, jakim sposobem to się dzieje, że przedmioty, podpadające pod zmysły, nie zmieniają się mimo przerw, zachodzących w spostrzeganiu. Przypuszcza się tedy, że także w czasie owych przerw istnieją przedmioty, które posiadają trwale te same własności bez względu na to, czy w danej chwili ktoś je spostrzega.

e) Nakoniec istnieje potrzeba wytłumaczenia pewnych stosunków, zachodzących między danymi doświadczenia, a nie dających się wyprowadzić z naszego umysłu. Należą tu przedewszystkiem stosunki przestrzenne i czasowe. Widzimy, że n. p. gwiazdy zajmują względem siebie pewne położenie, że liście wiatrem poruszane, zmieniają miejsce, że dzień i noc, światło i ciepło następują po sobie w pewnym porządku; a przecież my sami nie jesteśmy w stanie usunąć albo zmienić owego położenia, ruchu, następstwa. Samoistność tych zjawisk tłumaczy się więc znowu zapomocą przypuszczenia, że istnieją niezależnie od nas przedmioty, znajdujące się w danych stosunkach albo ulegające danym zmianom.

6. Wyluszczone tutaj powody nie prowadzą koniecznie do naiwnego realizmu. Pogląd ten jest tylko najpierwotniejszą formą, w której sobie zdajemy sprawę z odpowiadającej naszym spostrzeżeniom rzeczywistości, formą, przy której trwamy zwykle

w życiu potocznem. Ale zarzucamy ten pogląd już u samego progu refleksyi naukowej i przyjmujemy przekonanie, że przedmioty są zasadniczo odmienne od wyobrażeń, w których nam się przedstawiają. Skłaniają nas do tego następujące powody:

a) Po pierwsze należy tu wymienić pytanie, jakimi są właściwie przedmioty wtedy, gdy ich nie spostrzegamy? Czy brzmia, chociaż ich nikt nie słyszy? Czy są barwne, chociaż ich nikt nie widzi? Trudno przypisywać przedmiotom, gdy ich nie spostrzegamy, wszystkie te własności, o których wiemy jedynie z naszych spostrzeżeń. Nadto możemy stwierdzić, że ludzie, pozbawieni od urodzenia wzroku, nie wiedzą nic o barwach lub jasności przedmiotów; że ludzie pozbawieni od urodzenia słuchu, nie są wrażliwi na wydawane przez przedmioty dźwięki i szmery. Ale mimo to i ci ludzie, chociaż są pozbawieni tak ważnych zmysłów, wytwarzają sobie pewne pojęcia przedmiotów i rzeczy, a nie mamy prawa twierdzić, że te pojęcia są mniej dokładne od pojęć ludzi normalnych, ponieważ nie opierają się na owych cechach zmysłowych.

7. b) Ponieważ nasze wrażenia są zależne od licznych okoliczności, które towarzyszą spostrzeganiu, w przedmiotach zaś takiej zależności nie ma, przeto musimy powstające w nas dzięki owym wrażeniom wyobrażenia przedmiotów odróżniać także pod względem ich treści od tychże przedmiotów. Przedmioty wyglądają rozmaicie,

stosownie do oświetlenia; o zmroku nie spostrzegamy ich barw, a jasność ich zmienia się w stosunku do intensywności światła. Rozmaicie przedstawia nam się też każdy przedmiot wedle miejsca, które względem niego zajmujemy; rozmiary jego pozorne zmieniają się z jego oddaleniem od nas. Faktów tych nie możemy kłaść na karb przedmiotów jako takich; wzbudzają one w nas z koniecznością przekonanie, że wyobrażenie jest zasadniczo odmiennem od przedmiotu, o którym nas powiadamia.

c) Do tego samego wyniku dochodzimy na podstawie faktu, iż istnieje t. zw. próg podniety i różnicy. Progiem podniety nazywamy w psychologii eksperymentalnej najmniejszą podniety, progiem różnicy najmniejszą różnicę podniety, która może być przez nas dostrzeżoną. Progi te oznaczamy w ten sposób, że zwiększamy stopniowo n. p. pewną minimalną jasność lub minimalną różnicę między dwiema jasnościami tak długo, aż staje się dostrzegalną. Istnieją więc podniety i różnice między podniętami, których dostrzedz niepodobna. Widocznie więc przedmioty są innymi, aniżeli my je sobie wyobrażamy.

d) Nakoniec wykazują nam liczne przyrządy, które stworzyła sobie stopniowo nauka w celu dokładniejszego zbadania przedmiotów, że między naszymi spostrzeżeniami a rzeczami zachodzą daleko idące różnice. Mikroskop i teleskop, przyrządy do mierzenia bezpośredniego i pośredniego, wagi

i liczby przypominają nam na każdym kroku, że nasze wrażenia i odpowiadające im przedmioty wcale nie są sobie równe. Tak więc pogląd naiwnego realizmu ustępuje z konieczności miejsca krytycznemu realizmowi nauk przyrodniczych. Nauka o podmiotowości cech zmysłowych była tylko pierwszym krokiem na tej drodze. Musimy bowiem także w cechach przestrzennych i czasowych odróżniać to, co sobie wyobrażamy, od rzeczywistego stanu rzeczy.

8. *Realizm nauk przyrodniczych* twierdzi w swej zwykłej formie, że świat składa się z atomów materji waźkiej i niewaźkiej, że działają w nim różne siły i że odbywają się w nim różne zmiany wedle ściśle oznaczonych praw. Pogląd ten pochodzi w swej treści zasadniczej od *Newtona*. Nie można go jednak uważać za ostatnie słowo nauki, ponieważ nie jest jedynie możliwym sposobem określenia istoty rzeczy. I tak toczy się po dziś dzień spór między mechanicznym a dynamicznym sposobem pojmowania zjawisk przyrody. Wedle poglądu dynamicznego atomy są cząsteczkami materyalnemi i rozciąglemi; wedle poglądu dynamicznego należy w nich upatrywać jedynie ośrodki sił, pozbawione rozciągłości (por. tom I. §. 6. 6). Dalej istnieje jeszcze różnica zdań co do sposobu, w jaki materya wypełnia przestrzeń. Jedni twierdzą, że między poszczególnymi atomami znajduje się próżna przestrzeń, tak że atomy nie stykają się

ze sobą; inni natomiast utrzymują, że materya tworzy całość ciągłą, której części mogą się względem siebie przesuwać i doznawać zmian co do swej gęstości, przyczem się jednak zawsze bezpośrednio ze sobą stykają. A w czasach najnowszych usiłowano wyrugować całkiem pojęcia materyi i masy i zastąpić je w zupełności pojęciem energii. I w tym więc wypadku pogląd na świat różniłby się zasadniczo od zwykłego realizmu nauk przyrodniczych.

9. Ale posunięto się jeszcze dalej. Niektórzy bardzo wybitni przyrodnicy oświadczają, że materya, atomy i t. p. mają wyłącznie znaczenie wyobrażeń pomocniczych, modeli lub fikcyj, t. j. tymczasowych środków, wymyślonych w celu tłumaczenia i poglądowego przedstawiania sobie zjawisk. (por. tom II. §. 3. 9. f). Wedle ich zapatrywania nauki przyrodnicze nie zmierzają wcale do tego, by określać byt przedmiotowy, lecz spełniają zadanie o wiele skromniejsze, starając się w sposób jak najprostszy a zarazem wyczerpujący przedstawić czyli opisać dane nam w doświadczeniu zjawiska przyrody. Zdaniem więc tych przyrodników, którzy przypisują sobie dokładną znajomość teoryi poznania, powinniśmy się w ogóle zrzec realistycznej interpretacyi pojęć. O słuszności tych pojęć jedno tylko kryterium ma decydować; polega ono na tem, czy pojęcia, któremi się posługujemy, mogą w istocie służyć do jaknajprostszego a zarazem wyczerpującego opisu faktów danych w doświad-

czeniu. Nie należy się przytem wcale pytać, czy przyjętym przez naukę pojęciom odpowiada jakaś rzeczywistość, realny byt i faktyczny przebieg wypadków, czy też pojęcia te nie są może prostymi fikcjami. Pytanie takie trzeba z góry odrzucić jako całkiem niekrytyczne lub metafizyczne. Ale w tym poglądzie sceptycznym możemy upatrywać jedynie skrajną reakcję przeciwko poprzedniemu materyalizmowi niekrytycznemu, albo też niesłuszne uogólnienie tego, co jest prawdą tylko w odniesieniu do fizyki matematycznej. Naszem zdaniem tylko nauki przyrodnicze mogą dokładnie określić istotę świata zewnętrznego; więc ów skrajny sceptycyzm, który upodobali sobie niektórzy wybitni przedstawiciele tych nauk, zmusił by nas do tego, byśmy się raz na zawsze wyrzekli prawdziwej wiedzy o otaczających nas przedmiotach. Albowiem filozoficzno-przyrodnicze spekulacye mogą wprawdzie uzupełniać badania naukowe ale nie potrafią ich nigdy zastąpić.

10. *Fenomenalizm*, którego twórcą jest *Kant*, uważa dane doświadczenia za *zjawiska*, za objawy czegoś rzeczywistego, rzeczy samych w sobie. Pogląd ten tyczy się zarówno danych doświadczenia wewnętrznego jak danych doświadczenia zewnętrznego. Ani więc świat zmysłowy, który znajduje się w przestrzeni, ani odbywające się w czasie zjawiska psychiczne nie są istotną rzeczywistością, jaką ona jest sama w sobie, lecz tylko taką, jaką ona nam się przedstawia. Prze-

strzeń i czas bowiem są formami naszych wyobrażeń i nie pochodzą z doświadczenia, lecz tkwią gotowe w naszym umyśle jako czynniki, zapomocą których kształtujemy i porządkujemy właściwą treść doświadczenia, t. j. nasze wrażenia. Przystępujemy więc do doświadczenia już z temi formami i przykładamy je do niego; nie jesteśmy tedy w stanie wiedzieć, jaką jest dusza, jakim jest świat zewnętrzny „sam w sobie“, t. j. niezależnie od czasu i przestrzeni. Nie zmienia tego stanu rzeczy także rozumowe ujęcie naszych wyobrażeń; zamiast je tą drogą uwolnić od przymieszek podmiotowych, dodajemy nowe. Sądy i pojęcia bowiem, w których rozwijamy naszą wiedzę, pojmując pewną rzecz jako substancję, pewne zjawisko jako przyczynę innego, rozróżniając jedność i mnogość przedmiotów, stwierdzając tutaj możliwość, a tam konieczność, wszystkie te pojęcia także tkwią w naszym umyśle, są czynnikiem apriorycznym, którego nie możemy czerpać z doświadczenia. Ukształtowanym w ten sposób przez nas samych zjawiskom nie można wprawdzie odmówić rzeczywistości empirycznej; ale rzeczy samych w sobie nie możemy poznać; są one *noumena*, które mogą być przystępne dla jakiegoś czysto rozumowego wyobrażania, ale dla naszego wyobrażania zmysłowego pozostaną one zawsze zagadką.

11. Ten fenomenalizm *Kanta* uległ następnie różnym modyfikacyom. *Beneke* wystąpił w obronie

doświadczenia wewnętrznego, przecząc, jakoby i ono podawało nam jedynie zjawiska; *Schopenhauer* doszedł do wniosku, że na podstawie doświadczenia wewnętrznego można także powiedzieć, jaką jest rzecz sama w sobie, która się objawia w zjawiskach świata zewnętrznego; *Herbart* usiłował zbadać istotną rzeczywistość zapomocą logicznego rozbioru i opracowania pojęć czerpanych z doświadczenia. Współczesna teoria poznania, reprezentowana przez *Wundta*, *Avenarius*a i innych, zgadza się z fenomenalizmem *Kanta* tylko w tem, że uznaje pierwotną jedność wszelkiego doświadczenia, zwaną „doświadczeniem pełnym“, i że na podstawie abstrakcyi rozróżnia w tej jedności czynniki podmiotowe i przedmiotowe. Zaniechała jednak zupełnie specjalnego sposobu, w jaki *Kant* te czynniki określał. Ale nie brak także i dziś uczonych, którzy w swych poglądach na zjawiska zgadzają się z *Kantem*, chociaż co do rzeczywistości, co do rzeczy samej w sobie, żywią dość różne przekonania. Należą do nich nowokantyści niemieccy, *Ch. Renouvier* we Francyi, *F. H. Bradley* w Anglii. Agnostycyzm *Spencera* (por. tom I. § 3. 6) w zasadzie również nie odbiega od podstawowej myśli fenomenalizmu *Kanta*, skoro nieuniknionej względności wszystkich przedmiotów wiedzy ludzkiej przeciwstawia absolut, który nie jest wprawdzie przystępny naukowym badaniom, ale mimo to reprezentuje podobnie jak

Kantowska rzecz sama w sobie właściwą rzeczywistość.

12. Fenomenalizm jednoczy w sobie idealizm i realizm, uznając w naszej wiedzy czynniki podmiotowe i przedmiotowe i usiłując zarazem dokładnie określić ich znaczenie. Wedle fenomenalizmu tedy proces poznawania nie jest niewolniczym odtwarzaniem, lecz osobliwym kształtowaniem danych doświadczenia; nie jest on też dowolnym wytwarzaniem, lecz pozostaje w zależności od danego materiału, od przedmiotów na które napotyka. Wytworem tego procesu jest wiedza, nauka czyli wolny od sprzeczności system sądów o tem, co spostrzegamy i o czem myślimy. Kierunek ten nietylko jest zgodny z krytycznym realizmem, lecz musi nawet upatrywać w nim swe uzupełnienie, jeżeli nie ma prowadzić do całkiem niepłodnego sceptycyzmu. W taki sceptycyzm może fenomenalizm łatwo popaść, jeżeli widzi w kształtującym doświadczenie procesie poznawczym przeszkodę, która nigdy nam nie pozwoli zrozumieć właściwej istoty rzeczywistości, rzeczy samej w sobie. Wiedza naukowa byłaby wtedy podobną do bardzo wykończonego pod względem formy przekładu, któryby jednak nigdy nie potrafił oddać treści oryginału. Jeżeli natomiast będziemy uważali za rzeczywistość wszystko to, co zostało stwierdzone na podstawie metodycznego i wolnego od zarzutów badania i co zostało sprawdzone w drodze doświadczenia, to i wtedy rzeczywistość nie będzie nam nigdzie wprost daną, ale znajdzie

się u końca badania naukowego jako jego ostateczny cel. Jak długo badania takie są jeszcze potrzebne, cel ten leży w nieokreślonym oddaleniu i przedstawia nam się jako ideał, do którego się zbliżamy, ale którego nie osiągnęliśmy jeszcze. Tylko metafizyka może w swych antycypacjach wyprzedzać powolny i ostrożny pochód nauk szczegółowych i tym sposobem usiłować określić rzeczywistość; atoli określenia przez nią podawane nie posiadają pełnej prawdy, lecz muszą się zadowolić mniejszem lub większem prawdopodobieństwem. Ale jeżeli postęp wiedzy ma nas zbliżać do poznania istotnej rzeczywistości, musi się koniecznie opierać na powyżej wyluszczonej pogładzie. Teorya poznania musi zająć stanowisko fenomenalizmu, uzupełnionego realizmem krytycznym; wtedy tylko będzie zgodna z treścią i z dążnościami badań naukowych i potrafi sprostać swym własnym zadaniom.

Literatura. E. v. Hartmann: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 1889. — H. Schwarz: Das Wahrnehmungsproblem. 1892. — E. König: Ueber die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und einen Gegensatz des transcendentalen Idealismus und Realismus. Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik. Tom 103. i 104. — W. Wundt: Ueber naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien, XII. i XIII. 1896—7. (Krytyka filozofii immanentnej i empiriokrytycyzmu Avenariususa.) A. Fouillée: Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive. 1896. — F. H. Bradley: Appearance and Reality. 2. wyd. 1897. — Por. także literaturę podaną u końca § 4 tomu I.

U w a g a. Już *Schopenhauer* skarżył się na niewłaściwy sposób, w jaki wyraz idealizm bywa często używany. W życiu potocznem wyraz ten oznacza wszelkie chwalebne wzniesienie się myśli ponad szary i przeciętny poziom codzienny. Terminologia filozoficzna zna idealizm i realizm w metafizyce, w teorii poznania, w etyce, w estetyce. Idealizm, wzięty w tych wszystkich znaczeniach, jest przedmiotem dzieła p. t. *Geschichte des Idealismus* (3 tomy. 1894—97), którego autor, *Willmann*, traktuje rzecz ze stanowiska filozofii chrześcijańskiej. System *Hegla* występuje często pod nazwą *idealizmu absolutnego*. Realizmem nazywa się też kierunek filozofii *Herbarta*, który zasadnicze pierwiastki bytu nazwał realnościami (por. tom II. §. 4. 2). *Transcendentalny realizm Hartmanna* polega na twierdzeniu, że podmiotowe formy wyobrażeń, przestrzeni i czas, oraz kategorie dają się także zastosować do rzeczy samej w sobie, przez co staje się możliwem jej metafizyczne określenie.

C. Kierunki w etyce.

§. 14. Poglądy na źródło moralności.

a) Autorytatywne i autonomiczne systemy etyki.

1. *Heteronomiczny* czyli *autorytatywny* pogląd na etykę upatruje źródło obowiązków moralnych w zewnętrznych przepisach, normach, ustawach. Jako prawodawca występuje przytem bądź to Bóg, bądź też kościół albo państwo. Już *Sokrates* chciał tylko tego nazwać sprawiedliwym człowiekiem, który przestrzega pisanych praw państwa i niepisanych praw Bożych. Heteronomia wystąpiła później zwłaszcza w etyce teologicznej, która wyprowadza obowiązki moralne z woli Bożej i z objawienia. Heteronomia w swej formie skrajniejszej twierdzi, że pewne zachowanie się lub postępowanie jest *tylko* dlatego dobrem, że Bóg tak chciał; gdyby więc Bóg chciał inaczej, zmienić by się też musiały nasze przekonania etyczne. Łagodniejsza forma heteronomizmu teologicznego przyznaje rozumowi ludzkiemu zdolność samo-

istnego rozpoznania tego, co dobrem i złem, twierdząc tylko, że między rozumem ludzkim a wolą Bożą zachodzi w tej mierze zgodność. U *Hobbesa* spotykamy się z heteronomią polityczną; państwo, które wedle niego powinno być absolutystyczne, ma prawo decydowania o tem, jak ludzie mają postępować. *Hobbes* uznaje wprawdzie także przyrodzone prawo moralne i przykazania Boskie, ale ponieważ one podlegają podmiotowej interpretacyi, przeto nie obowiązują ani tak powszechnie ani tak nieubłaganie, jako prawo, dane przez państwo. Podobne zdanie wygłaszał jeszcze w czasach najnowszych *J. H. v. Kirchmann* (um. 1884).

2. Pogląd, że na powstanie obowiązków etycznych wpłynęły postanowienia społecznej, politycznej albo religijno-kościelnej natury, może mieć pewne znaczenie jako teoria historyczna. Ale nie o to idzie heteronomizmowi etycznemu. Zasadnicza alternatywa między autonomią i heteronomią polega na tem, że *autonomia* upatruje podstawę moralnego postępowania w dobrowolnem i samodzielnem dążeniu i zastanowieniu się, *heteronomia* w przepisach przemocą narzuconych, których ważność zostaje uznana nie dobrowolnie, lecz na mocy posłuszeństwa i biernego poddania się. A nie można wątpić, że taka właśnie heteronomia istnieje bardzo często w życiu praktycznem. Kto bowiem tylko dlatego nie popełnia zbrodni, że państwo jej zabrania i zakaz popiera groźbą kary, ten nie czuje się moralnie zobowiązanym

do zaniechania tej zbrodni; kto usiłuje prowadzić życie zgodne z pewnymi przepisami treści moralnej tylko dlatego, że pragnie przypodobać się Bogu albo zadość uczynić przepisom kościoła, ten również kieruje się autorytetem. Nie można jednak wątpić, że nasze poczucie etyczne powyższą alternatywę rozstrzyga na korzyść autonomii. Jeżeli bowiem mamy uznać jakieś postępowanie za dobre, żądamy przede wszystkim, aby wypływało z zupełnie swobodnego postanowienia, nie krępowanego żadnymi względami zewnętrznymi. Dlatego też etyka może właściwie wychodzić tylko z punktu widzenia autonomicznego i nie można się dziwić, że, pominąwszy nieliczne przykłady powyżej przytoczone, zarówno dawniejsze jak nowsze systemy etyki zawsze mają charakter autonomiczny.

b) *Aprioryzm i Empiryzm.*

3. Podobnie jak w teorii poznania toczy się spór między racjonalizmem i empiryzmem w kwestyi źródła wiedzy (por. tom II. §. 11), tak też istnieje w etyce przeciwieństwo między *aprioryzmem*, zwanym także *natywizmem* lub *intuicyonizmem* a *empiryzmem*, który w czasach najnowszych występuje w formie *ewolucjonizmu*.¹⁾ Jeżeli nazwiemy

¹⁾ Kierunki te odpowiadają w zasadzie wymienionym w tomie I. §. 8. 7. usiłowaniom, zmierzającym do samodzielnego uzasadnienia etyki. Chodzi tu jednak tylko o aprioryzm i empiryzm rzeczowy.

funkcję, która wykonywa ocenę moralną (nie tylko naszych własnych czynów), sumieniem, możemy powiedzieć, że wskazane przeciwieństwo poglądów dotyczy zapatrywań na początek i rozwój sumienia. Jedni pojmują je jako czynność pierwotną i wrodzoną, którą można poznać tylko dzięki intuicji; drudzy tłumaczą powstanie sumienia doświadczeniem albo procesem stopniowego rozwoju. Są to więc znowu kwestye natury historyczno-psychologicznej. Nadto mniema aprioryzm, że charakter obowiązujący norm etycznych i powszechną prawomocność sądów moralnych można tylko w ten sposób wytłumaczyć, że się je uważa za wrodzone czynniki praktycznego rozumu. (por. tom I. §. 8. 8). Z tego powodu natywizm etyczny łączy się z racjonalizmem. *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz* i jego zwolennicy byli apriorystami. Ten sam związek między aprioryzmem i racjonalizmem da się stwierdzić u *Kanta*.

4. Kierunek intuicyonistyczny zaznaczył się silniej w etyce angielskiej. Stawia on pojęcia i przekonania etyczne na jednej linii z pewnikami matematycznymi albo z prawami przyrody. Jak nie można, ale i nie trzeba dowodzić pewników, tak też niepodobna przekonać kogoś w drodze rozumowania o prawdziwości zasad moralnych. Intuicyonizm angielski reprezentują głównie *Cudworth*, *Butler* i szkoła szkocka. (por. tom. I. §. 8. 8).

Wśród następców *Kanta* byli apriorystami *Fichte*, *Schleiermacher*, a po części także *Schopenhauer*. Za aprioryczną może też uchodzić etyka *Herbarta*, albowiem jego praktyczne idee, których wyrazem są sądy treści etycznej, są czemś wiecznym i niezmiennym. Nakoniec trzeba także *Lotzego* zaliczyć do tego kierunku; oświadcza się bowiem stanowczo za apriorycznością sumienia i odmawia empiryzmowi w zupełności kompetencji w rozstrzyganiu kwestyi, które etyczne przekonania mamy uważać za obowiązujące.

5. Nad wszystkimi innymi poglądami góruje w współczesnej etyce filozoficznej empiryzm, zwłaszcza w tej formie, która znana jest pod nazwą ewolucjonizmu. Jak przeciwko aprioryzmowi w teorii poznania, tak też przeciwko aprioryzmowi etycznemu walkę rozpoczął pierwszy *John Locke*. Jego argumentacja przeciwko istnieniu wrodzonych zasad lub idei moralnych opiera się przede wszystkim na fakcie, że nie ma zasad tego rodzaju, które byłyby powszechnie uznane. Wszak spotykamy się u ludów dzikich lub u zbrodniarzy z zupełnie odmiennymi zasadami postępowania, aniżeli u narodów cywilizowanych albo u ludzi, którzy prowadzą życie zgodne z wymaganiami państwa i społeczeństwa. Następnie wydaje się *Locke'owi* rzeczą niemożliwą, aby zasady, przeciwko którym tylekrotnie się grzeszy, miały być wrodzone; nie może też z twierdzeniem o zasadach wrodzonych pogodzić faktu, że nawet w wy-

padkach postępowania odpowiadającego tym zasadom wchodzi w grę tak różnorodnie często pobudki. Nakoniec jest tego zdania, że słusność przepisów etycznych musi być dowiedziona, podczas gdy prawdy wrodzone dowodu nie tylko nie wymagają, lecz także nie dopuszczają. Wrodzoną jest zdaniem *Locke'a* jedynie zdolność odczuwania przyjemności i przykrości; obok niej wpłynęły jednak znacznie na wyrobienie się pojęć etycznych przepisy religijne, państwowe i towarzyskie. Taki empiryzm powitali zwłaszcza ze względu na jego poglądy negatywne z wielką radością materyaliści. To też *Helvetius* i *Holbach* wystąpili z jeszcze większą stanowczością aniżeli *Locke* przeciwko wrodzonym zasadom etycznym.

6. Wielkie pomysły ewolucjonistyczne występują po raz pierwszy u *Schellinga* i *Hegla*; przedstawiając jednak proces rozwojowy w dziedzinie etyki, kierują się raczej względami logicznymi aniżeli empirycznymi. Wielki postęp, który zawdzięcza nauka o rozwoju organizmów *Darwinowi*, polega właśnie na tem, iż uczony ten wskazał na podstawie doświadczenia szereg czynników, które zdają się tłumaczyć powstanie i przemiany rodzajów. Był też pierwszym, który podał dokładniejszy opis sposobu, w jaki jego zdaniem powstało sumienie. Punktem wyjścia są w tej mierze wrodzone już zwierzętom instynkta społeczne; dalej zwraca uwagę, że z wyższym rozwojem zwierząt wzrasta też ich zdolność porównywania

teraźniejszości z przeszłością, gromadzenia i spożytkowywania doświadczeń; następnie wskazuje na nawyknięcie, które utrwała wszelkie czynności i skłonności. Nakoniec wspomina o naturalnym doborze i o wpływie, który na nasze zachowanie się i postępowanie wywiera uznanie i potępienie doznane ze strony otoczenia. Dobór naturalny ma n. p. sprawiać, że narody, w których panowanie nad sobą doszło do wyższego rozwoju, albo u których popędy społeczne nabrały większej siły, zwyciężają w walce o byt narody w tej mierze słabiej rozwinięte.

7. W sposób pod względem filozoficznym więcej zadowalający usiłował następnie *Spencer* przeprowadzić ewolucjonizm etyczny. Wszelkie postępowanie składa się wedle niego z czynności, zastosowanych do pewnych celów; a postępowanie jest tem doskonalszem, im lepiej jest do swego celu zastosowane. Właściwymi celami są zachowanie się i pełniejszy rozwój życia własnego albo rodzaju albo wytworzenie takiego stanu rzeczy w społeczeństwie, który pozwoliłby osobnikom w zgodności celów i pragnień wspólnie żyć i działać. Odpowiadające tym celom sposoby postępowania nazywa *Spencer* postępowaniem samozachowawczem, postępowaniem skierowanym ku zachowaniu rodzaju i postępowaniem uniwersalnem. Głównym przedmiotem etyki jest właśnie postępowanie trzeciego stopnia, postępowanie uniwersalne. Etyka powinna na podstawie praw biologicznych

i ogólnych warunków bytu wykazać, dlaczego pewien sposób postępowania jest szkodliwy, a inny korzystny. Dobrem w najogólniejszym tego słowa znaczeniu jest to, co służy do osiągnięcia pewnego celu. Ostatecznym zaś celem wszelkich czynności życiowych jest wzbudzanie i utrwalanie przyjemności oraz unikanie i usuwanie przykrości. Postępowanie najwyżej rozwinięte jest zarazem postępowaniem dobrem; tym więc sposobem idealny cel naturalnego rozwoju postępowania schodzi się z postępowaniem idealnym w znaczeniu moralnym.

8. W innej znowu formie występuje ewolucjonizm etyczny u *Wundta*. Wedle niego wynika rozwój sądów i celów moralnych z t. zw. prawa *heterogonii celów*. Prawo to orzeka, że każda czynność wywołuje skutki, które „w stopniu słabszym lub silniejszym sięgają poza pierwotne zamiary“. Tym sposobem powstają nowe zamiary, do których znowu stosuje się powyższe prawo. Ten doniosły pogląd tłumaczy n. p., jakim sposobem może się z postępowania egoistycznego albo indywidualistycznego stopniowo rozwinąć postępowanie altruistyczne albo uniwersalistyczne. Sumienie objawia się zdaniem *Wundta* tem, że człowiek ulega pobudkom, którym przypisuje moc obowiązującą; na rozwój tych pobudek składają się: przymus zewnętrzny i wewnętrzny, stałe zadowolenie i wyobrażenie etycznego ideału życiowego. Dopiero z tym ostatnim czynnikiem człowiek osiąga stopień moralności w całej pełni

uświadomionej, ponieważ wtedy dopiero wszystkimi jego czynnościami kieruje pewien zasadniczy pogląd etyczny.

9. Powyższe przykłady poglądów ewolucjonistycznych wystarczają do scharakteryzowania tego kierunku etycznego. Trudno wątpić, iż ewolucjonizm lepiej odpowiada wymaganiom nauki od intuicyonizmu. Tłumacząc bowiem powstanie oceny etycznej zapomocą wrodzonego sumienia, intuicyonizm nie może wyjaśnić, dlaczego ocena ta bywa różna w różnych okresach dziejowych i u różnych narodów jakoteż w poszczególnych fazach życia indywidualnego; intuicyonizm nie usiłuje nawet sprowadzić danych poglądów etycznych do warunków, które się na ich powstanie złożyły. Ewolucjonizm natomiast nie jest narażony na zarzuty, z którymi się musiała spotkać dawniejsza forma empiryzmu etycznego. Ale tak samo, jak o dotyczących kierunkach w teorii poznania (por. tom II. § 11. 6.), należy i tutaj wątpić, czy etyka jest w istocie tak bardzo interesowaną w podjęciu i przeprowadzeniu badań psychologiczno - historycznych nad początkiem i rozwojem sądów etycznych? Tak samo bowiem, jak rozbiór psychologicznego rozwoju pojęć, sądów, metod i t. p. nie przyczynia się w niczem do spełnienia właściwych zadań logiki, tak też etyka nie może ciągnąć bezpośrednich korzyści z opisu przeobrażeń, przez które poglądy etyczne przechodziły w ciągu wieków. Ewolucjonizm

może nam dostarczyć pewnych teoryj, ale nie daje nam norm etycznych. Tłumaczy pewne fakty, ale nie formuluje przepisów i prawideł, których należałoby w postępowaniu przestrzegać. Różnica między intuicyonizmem a empiryzmem nie posiada zatem dla etyki zasadniczego znaczenia. Poglądy temi nazwami objęte dotyczą kwestyj, które się wyłoniły z badań psychologicznych i socyologicznych.

Literatura. F. Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 1889. — Williams: A review on the systems of ethics founded on the theory of evolution. 1893. — Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens. 1894. — Kröibig: Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus. 1896.

§. 15. *Etyka refleksyjna i uczuciowa.*

1. Jeżeli stawiamy pytanie, jakie są motywa czyli pobudki postępowania moralnego, możemy mieć na oku kwestyę psychologiczną albo etyczną. Jeżeli zmierzamy do wykazania zjawisk psychicznych, które w ogóle mogą mieć znaczenie *motywów* czyli *pobudek*, t. j. świadomych warunków jakichkolwiek postanowień, wtedy zajmujemy się kwestyą psychologiczną, której rozstrzygnięcie ma jednak ważne znaczenie dla etyki, ponieważ dotyczy także postanowień moralnych i niemoralnych. Jeżeli natomiast pragniemy wykazać, które pobudki są pod względem moralnym uprawnione, a które należy potępiać, wtedy mamy do czynienia

nia z kwestyą należącą do zakresu filozofii moralnej. Pobudka w znaczeniu świadomego warunku postanowienia nie jest całkowitą jego przyczyną, lecz tylko pewną częścią tej przyczyny. Na całkowitą przyczynę postanowienia składają się jeszcze prócz pobudek różne nieświadome przysposobienia (dyspozycje) i inne czynniki. Dla etyki jednak ma znaczenie bezpośrednie tylko to, co dochodzi do świadomości. Odruchy, wykonywane pod wpływem odpowiednich podniet we śnie, tak samo nie są przedmiotem oceny etycznej, jak czynności automatyczne, dokonane pod wpływem albo wskutek sugestji hipnotycznej. Przez *cel* postępowania rozumiemy pomyślany skutek tego postępowania. Więc i cel, który niezawsze musi być zgodny z osiągniętymi przez wolę wynikami, jest dany w świadomości. Ponieważ dalej nasze postanowienia są niewątpliwie zależne także od pomyślanego przez nas celu, przeto i cel może być pobudką, t. j. świadomym warunkiem postępowania. Przeciwnieństwo etyki refleksyjnej i uczuciowej tyczy się więc pytania, czy pobudki postępowania moralnego są intelektualnej natury, czy też są uczuciami. Można tedy nazwać etykę refleksyjną także *intelektualizmem etycznym*, a etykę uczuciową także *emocjonalną*.

2. W starożytnej filozofii panuje w etyce intelektualizm. Wedle *Sokratesa* może jedynie refleksja wskazać środki prowadzące do żywego i trwałego zadowolenia albo szczęścia; tylko ona

może zatem rozstrzygać o celu, który mamy w każdym wypadku obierać. Na tem samem stanowisku stoi *Platon* i *Arystoteles*. Tylko rozum jako najwyższa władza umysłowa człowieka może rozstrzygać o tem, jakie postępowanie jest słusznem. Dlatego też cnotą najwyższą jest mądrość albo raztropność albo wiedza, jednym słowem pewien przymiot intelektu. Tak samo zapatrują się na rzecz *Stoicy* i *Epikurejczycy*. Pod wpływem takiego poglądu pozostaje nawet etyka scholastyczna, pojmimo, że chrześcijaństwo wprowadza w etykę czynnik uczuciowy. Wedle *Tomasza z Akwinu* roztropna wiedza determinuje wolę w kierunku wyboru najlepszego ze wszystkich celów możliwych. Nie brak też zwolenników etyki refleksyjnej wśród filozofów nowożytnych. Zdaniem *Hobbesa* przyrodzone prawo moralne polega na trafnej ocenie korzystnych i szkodliwych skutków postępowania; postępowanie niemoralne wynika więc z mylnej wiedzy, z błędnego rozumowania. Tak samo też uważa *Cudworth* rozum za podstawę moralnego postępowania, a na podobnem stanowisku stoi *Clarke* (um. 1729), skoro żąda, aby postępowanie moralne kierowało się stale i ustawicznie rozumem.

3. Moralistami refleksyjnymi są także etycy materialistyczni, którzy z tego powodu skłaniają się ku temu kierunkowi, że zdaje się wynikać z empiryzmu. Łatwo bowiem dopatrzeć się można zależności naszej wiedzy, naszych sądów i na-

szego rozumowania od doświadczenia, podczas gdy uczucia są uwarunkowane naturą i organizacją całego jestestwa naszego. Ale i w etyce metafizycznej wieku XVII. i XVIII. przewaga jest po stronie etyki refleksyjnej. U *Descartes'a* nie można wprawdzie jeszcze stwierdzić jednostronnej skłonności ku temu kierunkowi. Lecz i u niego zaznacza się intelektualizm etyczny. Określa on bowiem moralność jako zamiar czynienia tego, co zostało uznane za słuszne, a dalej twierdzi, że afekty mącą i wypaczają jasne poznawanie a tem samym także dobre postępowanie. *Leibniz* już identyfikuje postępowanie moralne z postępowaniem rozumnym. Pogląd ten rozpowszechnia się dzięki *Wolffowi* w niemieckiej filozofii pierwszej połowy XVIII. wieku. Do etyków refleksyjnych trzeba także zaliczyć *Kanta*. Albowiem jedyną pobudką moralną jest wedle niego pewne prawo rozumu praktycznego, pewna norma aprioryczna. *J. G. Fichte* zgadza się w tej mierze w pierwszym okresie swej filozofii zupełnie z *Kantem*. Tylko taki człowiek osiągnął jego zdaniem najwyższy szczebel rozwoju charakteru, który w swem postępowaniu kieruje się jedynie obowiązkiem. *Hegel* również wyznaje etykę refleksyjną; wedle niego bowiem powinien intelekt rozstrzygać, jaki cel wola ma obrać. Współczesny utylitaryzm, jaki reprezentują *Bentham* i *Mill* (por. tom II. §. 17. 9), skłania się także ku etyce refleksyjnej; twierdzi bowiem, że tylko dość skomplikowane rozumowanie może nas

o tem pouczyć, czy dane postępowanie oddziała dodatnio na szczęście ogółu.

4. Po raz pierwszy występuje wyraźnie etyka uczuciowa w chrześcijaństwie, które upatruje zasadniczą pobudkę postępowania moralnego w miłości. W etyce filozoficznej kierunek ten zjawia się stosunkowo dość późno. U *Shaftesbury'ego* jest już całkiem wyraźny. Pobudkami naszego postępowania są afekty, a na zgodności afektów samolubnych i społecznych polega moralność (por. tom I. §. 8. 9). Wedle *Hutchesona* miłość bezinteresowna jest jedynym źródłem postępowania moralnego; rozum ma tylko znaczenie drugorzędne, o ile jest nam pomocny w wyborze przedmiotów naszego postępowania. *Smith* uważa sympatyę za jedyną pobudkę moralności. Z innego punktu widzenia dochodzi *Rousseau* (um. 1778) do swej etyki uczuciowej. Kładąc nacisk na wszystko, co jest naturalnem w przeciwieństwie do wszelkich sztucznych wytworów cywilizacji, musiał też przypisywać zasadnicze znaczenie uczuciom pierwotnym i niespaczonym. Wśród filozofów pokantowskich *Schopenhauer* jest najwyraźniejszym przedstawicielem etyki uczuciowej. Jedyną i wyłączną pobudką postępowania moralnego jest wedle niego litość (por. tom. I. §. 8. 8). Moralistą uczuciowym jest także *L. Feuerbach*, skoro uważa pragnienie szczęścia za podstawę wszelkiego działania, nie wyłączając postępowania etycznego. *Comte* jest również zdania, że miłość jest tym

motywe, który nas pobudza do wszelkiej działalności społecznej. Etyka uczuciowa stała się dzisiaj kierunkiem panującym. Przyczynę tego stanu rzeczy należy szukać w tej okoliczności, że współczesna psychologia skłania się ku pogładowi, jakoby uczucia były jedynymi bezpośrednimi podmiotami postanowień.

5. Obok powyższych kierunków jednostronnych nie brak filozofów, którzy stanęli w etyce na stanowisku pośredniczącym, upatrując pobudki postępowania zarówno w czynnikach intelektualnych jak uczuciowych. *Spinoza* twierdzi wprawdzie, że panowanie afektów nad wolą czyni człowieka niewolnikiem i jest źródłem wszystkich czynów złych i niemoralnych; jedynym środkiem prowadzącym do uwolnienia się od takiej przewagi afektów jest jasna i wyczerpująca swój przedmiot wiedza. Ale obok tego poglądu, stawiającego *Spinozę* w rzędzie etyków refleksyjnych, wygłasza on zdanie, że afekty można zwyciężyć jedynie afektami i że podstawą postępowania istotnie moralnego może być jedynie osobliwy afekt, silniejszy od wszystkich innych afektów. Tym najwyższym afektem jest *amor intellectualis Dei*, to znaczy popęd do poznania tego, co prawdziwe, wieczne, co jest bezwzględną rzeczywistością. W etyce angielskiej *Cumberland* (um. 1719) uznaje uczucia życzliwości i zaufania obok roztropnej wiedzy za pobudki postanowień. *Locke* przytacza miłość własną obok rozumowej refleksji jako

bardzo doniosłą pobudkę. Wedle *Hume'a* wpływają na postępowanie również czynniki jednego i drugiego rodzaju: sympatya i miłość własna, oraz rozum i zastanowienie. Można tu także wymienić *Herbarta*; jego praktyczne idee bowiem, które są podstawą wszelkiej oceny etycznej, wskazują po części — jak idea życzliwości — na czynniki uczuciowe, po części — jak idea doskonałości — na czynniki intelektualne.

6. Ogólny rozbiór psychologiczny pobudek decydujących o wyborze i o postanowieniu dowodzi, że wskutek swej jednostronności ani intelektualistyczna ani uczuciowa etyka nie może sprostać faktom. Obok czynów bowiem, które trzeba sprowadzać wyłącznie do pobudek rozumowych, istnieją inne, których źródłem są wyobrażenia albo przekonania w połączeniu z uczuciami; nie brak też wypadków, w których kierujemy się jedynie względami na przyjemność lub przykrość. W ogólności istnieje skłonność do mniemania, jakoby uczucia były niezbędnym warunkiem postanowień. Ale sposób, w jaki się ludzie wyrażają o swem postępowaniu, nie da się żadną miarą pogodzić z taką teorią. Niektórzy mniemają, że postępują w pewien sposób nie dla tego, że skłania ich ku temu własna chęć, lecz tylko dla tego, że zniewala ich do tego przymus zewnętrzny lub wewnętrzny; inni znowu upatrują decydujący motyw dla swego postępowania w prostem zastanowieniu się, w którym uczucia nie mają naj-

mniejszego udziału. Kto twierdzi, że w naszych postanowieniach współdziałają zawsze uczucia albo że nawet one same wywierają wpływ decydujący na wolę, ten nie liczy się chyba z logiką. Twierdzenie takie nie jest bowiem uogólnieniem faktów stwierdzonych doświadczeniem, lecz wynika z dowolnej konstrukcyi zjawisk. Nadto godzi się zwrócić uwagę na jeszcze jedną okoliczność. Opierając się na poglądzie ewolucyjnym, psychologia współczesna doszła do przekonania, że przyjemność i przykrość są ściśle związane z tem, co dla życia i rozwoju jednostki jest korzystnym i szkodliwym. Jeżeli tedy ktoś uważa samo zachowanie za ostateczny i właściwy cel wszelkiego działania, wtedy może łatwo w miejsce tego celu podstawić dążenie do przyjemności i unikanie przykrości. Ale pominąwszy kwestyę, czy taka ewolucyjna teoria uczuć jest słuszną, — można przeciw niej przytoczyć bardzo ważne argumenty — trzeba pamiętać, że tego rodzaju związek między uczuciami przyjemnymi i przykremi a działaniem ludzkim niczego nie dowodzi względem poszczególnych czynów ludzi dojrzałych.

7. Bezstronny rozbiór psychologiczny wykazuje *po pierwsze*, że postępujemy często niezależnie od uczuć. Dzieje się to przede wszystkim w tych licznych wypadkach, w których nie doznajemy przyjemności lub przykrości, lecz ją sobie tylko *wyobrażamy*. *Wiemy* wtedy, że z urzeczywistnieniem pewnych celów powstanie w nas

uczucie przyjemne, albo zniknie uczucie przykre. Znamy więc teoretycznie związek między uczuciami i ich warunkami. Czyż można wątpić, że na takiej podstawie możemy między różnymi sposobami postępowania wybierać albo postanawiać pewne czyny? Zdarza się wprawdzie, że w takich razach zachodzi pewna antycypacja uczuć, t. j. że wyobrażenie uczuć przyszłych już teraz w nas pewne uczucia wywołuje. Ale nie jest to rzeczą konieczną, i o ile możemy sądzić z własnego doświadczenia, nie zawsze się zdarza. Postępowanie wynikające z świadomości *obowiązku* również nie wypływa z pobudek uczuciowych; tutaj bowiem pobudką jest przekonanie, iż pewien cel odpowiada obowiązującemu nas prawu. We wszystkich wypadkach, w których postanowienie zawisło od pewnych zasad, od teoretycznego zastanowienia się i t. p. nie można woli podsuwać pobudek uczuciowych. Gdyby więc etyka refleksyjna twierdziła jedynie, że istnieją także pobudki intelektualne i że niekiedy się nimi kierujemy, zasługiwałyby na jaknajszersze uznanie.

8. *Po drugie* zdarza się nie mniej często, że o wyborze sposobu postępowania rozstrzygają *wyobrażenia i myśli, zabarwione uczuciami*. Jeżeli wykonując jakiś czyn, powodujemy się życzliwością lub litością, obawą lub nadzieją, zapalem lub rozpaczą, wtedy obok czynników uczuciowych mniej lub więcej intensywne działają także czynniki intelektualne. Uczucia nie są tutaj wyłącznymi

pobudkami postępowania, lecz wpływają na nie wspólnie z pewnemi wyobrażeniami, pojęciami, myślami. Uczucie bowiem jest w takich razach często zbyt nieokreślone, aby mogło wyznaczyć naszemu postępowaniu pewien ściśle oznaczony kierunek. Ktoby więc w tych wypadkach chciał w zupełności pominąć czynniki intelektualne, dopuściłby się zgoła nieusprawiedliwionego zaniedbanie faktów. *Po trzecie* nakoniec myśl pewna nabiera często z tego powodu znaczenie pobudki, że łączy się z nią osobliwie żywe *uczucie przyjemności*, które wypiera z naszej świadomości myśli o słabszem zabarwieniu uczuciwem albo wprost obojętne. — Z powyższego rozbioru wynika więc, że żaden z przytoczonych poglądów jednostronnych co do psychologicznej natury pobudek nie może się utrzymać.

9. Jakże się teraz przedstawia etyczna strona sformułowanego na wstępie paragrafu pytania? Jaki rodzaj możliwych pod względem psychologicznym pobudek jest dodatnim w znaczeniu etycznym? Wedle intelektualistów tylko pierwszy z przytoczonych w poprzednim ustępie rodzajów, wedle etyki uczuciowej wyłącznie trzeci. Zdaniem intelektualistów wpływ uczuć na nasze postanowienia obniża ich wartość moralną. Ale taki pogląd, którego klasycznym reprezentantem jest *Kant*, nie może być uważany za słuszny. Albowiem okoliczność, że pewne postępowanie wypływa z życzliwości albo z sympatyj, nie jest wcale do-

stateczną podstawą, aby je uznać za naganne. Jesteśmy przeciwnie tego zdania, że właśnie takie postępowanie należy nazwać dobrem i moralnym. W tej mierze etycy zgadzają się po największej części z potocznym poczuciem moralnym. Wobec tego nie może się ostać jednostronna etyka intelektualna, a słusznym będzie tylko takie stanowisko, które uwzględni w równej mierze znaczenie czynników intelektualnych i uczuciowych dla naszego postępowania moralnego. Wszak dobrem nazywamy także postępowanie powodujące się wyłącznie świadomością obowiązku a czyny, których pobudkami są uczucia tylko wyobrażone, bywają również moralnymi; nie jest rzeczą konieczną, aby na działanie etyczne składały się faktycznie doznawane uczucia przyjemności lub przykrości. Nakoniec sumienie nie potępia także postępowania powodowanego wyłącznie uczuciem; czyn jakiś nie traci nic z swej moralnej wartości, jeżeli go wykonywamy z radością. Ale na samem uczuciu można tylko wtedy oprzeć postępowanie moralne, jeżeli się przyjmuje, iż istnieją osobne uczucia etyczne.

§ 16. *Indywidualizm i Uniwersalizm.*

1. Różnica między indywidualizmem i uniwersalizmem dotyczy pytania, do jakiego przedmiotu musi się ściągać nasze postępowanie, jeżeli

ma być moralnem. Wedle *indywidualizmu* postępowanie moralne może się tyczyć zawsze tylko poszczególnych jednostek, pewnych osobników; wedle *uniwersalizmu* przedmiotem postępowania etycznego jest zawsze pewna grupa, pewien związek społeczny jak np. rodzina, pewien stan, naród itp. Indywidualizm może być *egoizmem*¹⁾ albo *altruizmem*, stosownie do tego, czy za przedmiot postępowania uważa sam podmiot działający czy też inne osobniki. Uniwersalizm rozpada się na tyle odcieni, ile jest form życia zbiorowego. Można więc mówić o uniwersalizmie *społecznym*, *politycznym*, *narodowym* i *humanitarnym* czyli *powszechnym*, obejmującym całą ludzkość. Zwykle uniwersalizm przybiera tylko tę ostatnią formę; a w takim razie tamte jego postacie bywają uważane za fazy przygotowawcze albo za środki niezbędne do osiągnięcia jego najwyższej formy. Istnieją też liczne formy przejściowe. Można połączyć ze sobą stanowisko egoizmu i altruizmu; można też zjednoczyć w jednym poglądzie poszczególne odcienie uniwersalizmu. Istnieją nawet teorie etyczne, które godzą ze sobą indywidualizm

1) Wyrazu egoizm używamy tutaj w znaczeniu szerszem, tak że nie łączy się z nim zwykle pojęcie obojętności na dolę i niedolę otoczenia. Taki kierunek postępowania, który w sposób niezawierający nic nagannego tyczy się własnej osoby działającego, można za przykładem K. Thieme'go nazwać *ipsizmem* (*Die sittliche Triebkraft des Glaubens* 1895). Wyrazowi egoizm zostaje wtedy zastrzeżone jego powszechnie przyjęte znaczenie ściślejsze.

i uniwersalizm, uznając etyczne znaczenie zarówno działania skierowanego ku poszczególnym osobnikom, jak też postępowania dotyczącego się pewnych grup społecznych.

2. Oba kierunki występują już w filozofii starożytnej. *Sokrates*, *Stoicy* i *Epikurejczycy* byli indywidualistami. *Platon* skłania się ku uniwersalizmowi o zakresie politycznym; *Arystoteles* natomiast zajmuje stanowisko pośrednie. Altruizmu wyłącznego nie spotykamy w ogóle u etyków starożytnych. Ówczesne systemy etyki indywidualistycznej obejmują zazwyczaj zarówno egoizm jak altruizm. Trzeba jednak przyznać charakter wyłącznie egoistyczny poglądom *Cyrenaików* czyli szkole *Arystypa* (IV. wiek przed Chr.) i *Epikurejczyków*. Etykę chrystyanizmu można uważać za wyraz powszechnego uniwersalizmu, ponieważ pragnie zbawić całą ludzkość. Ale pierwotne przykazania moralne chrystyanizmu posiadają charakter indywidualistyczny; nie uznając jednak różnicy osób, indywidualizm ten staje się punktem wyjścia dla powszechnego uniwersalizmu. Egoizm i altruizm idą tu ręka w rękę; altruizm zyskuje tylko w pewnych granicach przewagę nad egoizmem. Taki sam charakter posiada też etyka teologiczna. Obowiązki względem siebie samego uważa za współrzędne z obowiązkami względem innych ludzi. Jeżeli prócz tego uznaje jako przedmioty moralnego postępowania formy społeczne kościoła i państwa, to nie należy w tem upatry-

wać poglądów właściwych pierwotnemu chrześcijaństwu, lecz raczej późniejsze uzupełnienie i rozszerzenie tych poglądów.

3. W etyce nowożytnej występują na przemian najrozmaitsze kierunki indywidualistyczne i uniwersalistyczne. *Spinoza* i *Hobbes* są egoistami; sądzą, że właściwym celem wszelkiego działania jest zachowanie, rozwój i uszczęśliwienie samego podmiotu działającego. Życzliwe postępowanie względem innych jest wedle *Hobbesa* tylko środkiem niezbędnym do osiągnięcia owego celu. Indywidualizm *Descartes'a* i *Leibniza* łączy egoizm z altruizmem. *F. Bacon* zdaje się reprezentować uniwersalizm społeczny i powszechny. *Cumberland* i *Locke* jednoczą w swych poglądach indywidualizm i uniwersalizm. *Hutcheson*, *Hume* i *Smith* głoszą zupełnie wyraźny altruizm. Indywidualistami bez szczególniejszego zabarwienia są *Shaftesbury*, *Kant* i *Fichte*; ten ostatni zaś skłania się w późniejszym okresie swej filozofii ku powszechnemu uniwersalizmowi. *Schopenhauer*, *Comte* i *Lotze* są przedstawicielami altruizmu, *Hegel* i *Wundt* należą do powszechnych uniwersalistów, *Herbart* wyznaje indywidualizm egoistyczno - altruistyczny, a *Schleiermacher*, *Krause*, *Spencer* i *Hartmann* usiłują pogodzić ze sobą indywidualizm i uniwersalizm.

4. Taka różnorodność kierunków etycznych jest następstwem zmienności sądów etycznych oraz czynników ogólnocywilizacyjnych. Kosmo-

polityzm wieku XVIII. nie mógł sprzyjać rozwojowi uniwersalizmu narodowego albo politycznego, który dziś jest tak bardzo rozpowszechnionym. W czasach, w których pragnienia jednostki wchodziły w kolizję z urządzeniami i dążnościami danego społeczeństwa, rozwija się w sposób zupełnie naturalny indywidualizm albo rewolucyjny uniwersalizm. Dzisiejsze poczucie etyczne uznaje zarówno stanowisko indywidualizmu jak uniwersalizmu. Chwalimy postępowanie człowieka, który nie kierując się pobudkami egoistycznymi wyświadcza komuś dobrodziejstwo bez zamiaru przyniesienia jakiegokolwiek korzyści ogółowi. Ale tak samo chwalimy postępowanie tych, którzy pragną przysłużyć się całej ludzkości, wytwarzając n. p. dobra moralne, przystępne dla wszystkich bez wyjątku ludzi. Za moralny obowiązek uważamy także działalność, poświęconą rodzinie lub zawodowi, pewnemu stanowi, narodowi, państwu. Nasze poczucie moralne nie widzi zatem w indywidualizmie i uniwersalizmie wykluczających się na wzajem kierunków. Mimo to musimy czasem wybierać i rozstrzygać między tymi dwoma poglądami. Nie zawsze bowiem można pogodzić postępowania względem jednostki z obowiązkami względem ogółu i na odwrót.

5. Etycy różnych epok wypowiadali niejednokrotnie przekonanie, iż między afektami indywidualnymi i afektami społecznymi czyli powszechnymi powinna istnieć zgodność, harmonia. Imperatyw

kategoryczny *Kanta* wyraża tę myśl w formie ogólnego prawa. Taka harmonia jest niezawodnie rzeczą bardzo pożądaną; ale faktyczny stan rzeczy bywa często taki, iż zmusza nas do wyboru między tem, co jest korzystnem dla jednostki, a tem, czego wymaga wzgląd na dobro ogólne. Wynikające stąd trudności nie zawsze dają się usunąć zapomocą zdania, że interes jednostki ustępuje na drugi plan przed intereselem ogółu. Zdanie to jest słusznem tylko wtedy, gdy interes ogółu jest identyczny z intereselem jednostek albo gdy można przypuścić, że działając na korzyść ogółu, zaspokoi się też uzasadnione potrzeby jednostek. Rozstrzygającym jest w tych razach sposób, w jaki się pojmuje cel najwyższy lub ostateczny (*summum bonum*); od określenia tego celu będzie zależało, czy przedmiotem działania mają być jednostki czy też pewne związki i grupy społeczne. Tylko o uniwersalizmie powszechnym można powiedzieć z góry, że nie sprzeciwi się nigdy indywidualizmowi; odkąd więc chrześcijaństwo rozpowszechniło taki właśnie pogląd etyczny, popierając go niespożytą siłą argumentów religijnych, etyka musi we własnym interesie bronić tej najogólniejszej formy uniwersalizmu. Przekonanie, jakoby oderwane jednostki mogły być przedmiotami postępowania etycznego, upada samo przez się wobec ustawicznie wzrastającej potęgi czynników społecznych, politycznych, narodowych i ogólnoludzkich.

Już w antagonizmie zachodzącym między indywidualizmem i uniwersalizmem objawia się *względność* przekonań etycznych, występująca jeszcze wyraźniej wobec kwestyi, jakie są właściwe cele postępowania moralnego. Wszystkie sądy, które zawierają jakąś ocenę, a zatem i sądy estetyczne oraz sądy oparte na uczuciach zmysłowych, okazują tę względność, której psychologicznym źródłem jest sama istota uczuć. Tem się tłumaczą liczne usiłowania, zmierzające do sformułowania absolutnej miary oceny etycznej, do wykrycia najwyższego, ostatecznego celu postępowania moralnego. Ale w tej mierze nie istnieje żaden pogląd, który mógłby się poszczycić powszechnem i trwałem uznaniem.

§. 17. *Subiektywizm i obiektywizm.*

1. *Subiektywizm* upatruje cel postępowania moralnego w pewnym konkretnym stanie samego podmiotu działającego. Może to być tylko pewien stan uczuciowy. Ze wszystkich bowiem zjawisk psychicznych łączą się tylko uczucia w sposób prosty i bezpośredni z pojęciami dobra i wartości. Jest faktem powszechnie znanym, że przedmiot, który wzbudza w nas przyjemność, albo o którym na podstawie doświadczenia przypuszczamy, że może takie uczucie w nas wzbudzić, posiada dla nas wartość. Wobec tego nasuwa się przeko-

nanie, że także wartość celów etycznych opiera się na uczuciach. Ale nie wszystkim uczuciom przypisujemy jednakową wartość. Czynimy w tej mierze różnicę między uczuciami ze względu na ich intensywność i trwanie; psychologia rozróżnia nadto uczucia zmysłowe czyli niższe i uczucia umysłowe czyli wyższe, stosownie do tego, czy uczucia powstają wskutek podnieć zmysłowych czy też na podstawie wyobrażeń, pojęć i myśli. Zgodnie z tem rozróżnieniem istnieje w etyce dwojaki kierunek subiektywistyczny: *hedonizm* i *eudemonizm*. Hedonizm stawia wyżej przyjemności zmysłowe, ponieważ są intensywniejsze; eudemonizm natomiast kładzie nacisk na większą trwałość uczuć umysłowych, i upatruje cel moralnego postępowania w zdobyciu trwałego zadowolenia, szczęścia. Oba kierunki nazywają dobrem postępowanie, które przyczynia się do urzeczywistnienia wskazanego przez nich celu; postępowanie, które nas od niego oddala, nazywają złem.

2. Hedonizm jest dość odosobnionym kierunkiem etycznym. Reprezentowała go w starożytności szkoła *cyrenajska* (por. tom II. § 16. 2). Bronili go także niektórzy etycy materialistyczni, zwłaszcza *Helvetius*. Łatwo zrozumieć, dlaczego ten kierunek posiada w dziejach etyki jedynie tylko znaczenie epizodyczne. Sama natura uczuć zmysłowych oraz rozwój wyższej kultury sprawiają, że uczucia te wywierają tylko przemijający, chociaż ustawicznie odnawiający się wpływ na

nasze życie umysłowe. Nadto prowadzą rozkosze zmysłowe w dalszem następstwie często do wielkich przykrości. Nakoniec trzeba pamiętać, że nasze poczucie etyczne nie wyklucza wprawdzie uczuć zmysłowych w zupełności, lecz przyzwala na nie tylko wtedy, gdy są środkami prowadzącymi do osiągnięcia innych, wyższych celów, albo gdy nie stają na przeszkodzie spełnianiu ważniejszych zadań życiowych. Uczucia zmysłowe nie mogą zatem być ostatecznym i samostannym celem postępowania; wszelką więc teorię, któraby nadawała im takie znaczenie, należy zarzucić. O wiele lepiej odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy eudemonizm, któremu także dzisiaj nie brak zwolenników. Stawia on znacznie wyżej od chwilowej i nieraz bardzo wątpliwej rozkoszy zmysłowej zadowolenie, które wynika z ścisłego spełniania obowiązków czyli ze spokojnego sumienia, z dodatniej pracy umysłowej albo z twórczości artystycznej, z pouczających stosunków towarzyskich, albo ze związków opartych na zaufaniu wzajemnem i na przyjaźni. Takie zadowolenie jest więc niezrównanie godniejszym celem postępowania. Widać stąd, że eudemonizm może objąć prawie wszystkie inne kierunki etyczne. Nie ma bowiem zapewne systemu etycznego, który by upatrywał w nieszczęściu jednostki konieczne następstwo przepisane przez siebie postępowania, albo który patrzyłby przynajmniej

obojętnie na stosunek tego postępowania do wynikających z niego uczuć.

3. W etyce starożytnej występuje eudemonizm po raz pierwszy w sposób całkiem wyraźny u *Sokratesa*. *Arystoteles* był nawet tego zdania, że w ogóle nie może być rzeczą wątpliwą, iż szczęście jest właściwym celem naszego postępowania. Eudemonistami byli także *Epikurejczycy*. Szczęście transcendentne, którego rzecznikiem był już *Platon*, przyrzeka ludzkości chrześcijaństwo, żądając zarazem stanowczo od niej, by się wyrzekła rozkoszy ziemskich. Jest atoli rzeczą wątpliwą, czy mamy tu do czynienia z właściwym eudemonizmem, ponieważ w przyrzeczeniu wiecznej szczęśliwości można też upatrywać poprostu tylko zapowiedź stanu, który będzie następstwem życia religijno-moralnego. W etyce nowożytnej reprezentuje eudemonizm *Shaftesbury*, skoro uważa zadowolenie wewnętrzne za cel postępowania moralnego. Często też przybiera utylitaryzm, o którym jeszcze będzie mowa, postać eudemonizmu; widzi bowiem cel etyczny w jak największym szczęściu wszystkich albo jak największej ilości jednostek. *Lotzego* można również zaliczyć do eudemonistów; właściwą bowiem i ostateczną miarą oceny etycznej jest wedle niego uczucie. Jego zdaniem postępowanie, które nie pozostawałoby w żadnym związku z przyjemnością albo przykrością, nie mogłoby w ogóle być przedmiotem uznania albo nagany. Nakoniec spotykamy jeszcze

eudemonizm w połączeniu z innymi kierunkami etycznymi, jak n. p. z perfekcjonizmem (zob. poniżej); możemy więc powiedzieć, że towarzyszy ustawicznie rozwojowi etyki aż do naszych czasów.

4. Jeżeli jednak eudemonizm twierdzi, że podaje jedyny możliwy cel postępowania etycznego, wtedy i jemu nie można przyznać słuszności. Wszak istnieją także takie cele, którym przyznajemy wartość zupełnie niezależnie od uczuć, łączących się z ich urzeczywistnieniem. Kto n. p. w swym postępowaniu ma na oku państwo albo nawet całą ludzkość, ten wprost nie może zwracać uwagi na uczucia poszczególnych osobników. A można wprawdzie uszczęśliwiać poszczególnych ludzi, ale trudno mówić o uszczęśliwianiu ludzkości albo państwa. Dla tego też eudemonizm da się pogodzić tylko z indywidualizmem, ale nie z poglądami uniwersalistycznymi. Ponieważ jednak te właśnie poglądy mają wielką doniosłość etyczną, przeto eudemonizm przedstawia się jako teoria niedostateczna. Ale nawet w tych wypadkach, gdzie wchodzi w grę tylko jednostki, nie zawsze i nie wyłącznie zmierzamy do wywołania pewnych uczuć lub pewnego nastroju. Kto w swej działalności pedagogicznej kieruje się względem na dzielność wychowanka, kto usiłuje dzwignąć z upadku człowieka zdemoralizowanego, kto stara się ulżyć sumieniu zbrodniarza, namawiając go, by się otwarcie przyznał do winy, ten z pewnością nie działa w tym celu, aby wywołać w do-

tyczących osobnikach lub w sobie samym przyjemne uczucia. Można to więc uważać za rzecz wielce pożądaną, by urzeczywistnienie celów etycznych łączyło się zawsze z trwałem zadowoleniem, które byłoby jednak w najlepszym razie często tylko bardzo miłym skutkiem ubocznym, a nie jedynym i w istocie zamierzonym celem. Uwagi te dotyczą oczywiście nie tylko altruistycznego, lecz także egoistycznego eudemonizmu. Nakoniec musiałby eudemonizm tak jak subiektywizm w ogóle usunąć trudność, tkwiącą w wskazaniu tych uczuć, które mają być celami *etycznymi*. Wszak i to, co posiada wartość estetyczną, pozostaje w związku z uczuciami, a trudno uważać wszelkiego rodzaju „trwale zadowolenie“ za cel postępowania moralnego.

5. *Objektywizm* jest tego zdania, iż stany uczuciowe są czemś zbyt niepewnym i niejasnym, by można je uważać za cel postępowania etycznego; formułuje przeto pewne kryteria i cele przedmiotowe, które byłyby niezależne od uczuć przyjemnych i przykrych. Wedle rodzaju tych przedmiotowych kryteriów *objektywizm* przybiera różne formy. I tak upatruje *perfekcyonizm* cel postępowania etycznego w doskonałości albo w doskonaleniu się. Pogląd ten zawdzięcza etyka *Leibnizowi*. *Wolff* ujął dotyczące twierdzenia *Leibniza* w pewien system i przyczynił się wielce do ich rozpowszechnienia; ich wpływ jest jeszcze widoczny w określeniu *Kanta*, iż obowiązek wzglę-

dem siebie samego polega na doskonaleniu się. Wśród etyków współczesnych zbliża się do takiego poglądu *Lipps*.

6. W blizkim związku z przytoczoną właśnie formą obiektywizmu pozostaje *ewolucjonizm*, przez który rozumiemy tutaj pogląd, upatrujący cel postępowania etycznego w rozwoju lub postępie. Z takiego założenia wychodzi n. p. *Wundt* i konstruuje szereg następujących po sobie stopniowo celów, zakończony celem idealnym, nie dającym się nigdy faktycznie urzeczywistnić. Celami indywidualnymi są więc uszczęśliwianie i doskonalenie siebie samego; są to jednak tylko cele najbliższe, które można uznać jedynie za fazy przejściowe, prowadzące do wyższych szczebli postępowania etycznego. Następują potem cele społeczne, dobrobyt publiczny i ogólny postęp. Najwyżej stoją cele ogólnoludzkie, które dotyczą głównie wytwarzania dóbr duchowych; cele te domagają się przede wszystkim postępującego w niepowstrzymanym pochodzie doskonalenia całej ludzkości. Tylko religia jest zdaniem *Wundta* w stanie podać cel konkretny, do którego zmierzałaby działalność moralna ludzkości w danej epoce. Etyka może jedynie wskazać kierunek, w którym leży — w nieskończonym oddaleniu — pewien ideał; dlatego też może ona upatrywać właściwy cel tylko w rozwoju lub postępie.

7. Trudno twierdzić, jakoby przytoczone tutaj formy obiektywizmu były tak jasne, iżby można

na nich oprzeć zadowalającą teorię etyczną. Nie każdy bowiem rozwój zdaje się zasługiwać na uznanie etyczne, lecz tylko taki, który wynika z pewnych bliżej określonych zamiarów albo zmierza ku pewnym dokładnie wskazanym celom. A jeśli ktoś powiada, że ma na myśli doskonalenie albo postęp w kierunku moralnym, wtedy obraca się widocznie w koło, określając cel rozwoju zapomocą pojęcia, które właśnie ma być określone. A jeżeli dowiadujemy się, „iż należy rozwój wszelkich władz umysłowych człowieka oraz ich funkcji indywidualnych, społecznych i ogólnoludzkich prowadzić dalej w nieskończoność poza każdy osiągnięty raz stopień“, wtedy trudno obronić się pytaniu: cui bono? Nie można bowiem twierdzić, jakoby wzrost wiedzy był sam w sobie celem etycznym; w takim bowiem razie przypadkowy kierunek zdolności intelektualnych stałby się jednym z warunków działalności etycznej. A wszechstronnego rozwoju wszystkich władz nie można pogodzić ani z istniejącą faktycznie jednostronnością uzdolnień, ani z ograniczeniami, które nakłada na każdego człowieka praca zawodowa. Nadto nie uważamy wcale braku tej lub owej zdolności albo niskiego jej rozwoju za wadę moralną. Jeżeli zaś ktoś mniema, że określa szczegółowo kierunek rozwoju, wskazując cele indywidualne, społeczne, ogólnoludzkie, wtedy powinien też powiedzieć, że postępowanie ma się kierować tymi właśnie celami, a nie jakimś celem nieokreślonym,

występującym pod nazwą nieskończonego postępu. Albowiem tam, gdzie chodzi o cele postępowania moralnego, nie można się zadowolić pustym pojęciem ogólnym, lecz trzeba żądać wskazania takiego celu, do którego mogłyby dążyć konkretne jednostki także w każdym poszczególnym wypadku.

8. Trzecią formą objektivizmu jest *naturalizm*. Wedle niego celem wszelkiego postępowania etycznego jest życie zgodne z naturą. W przeciwieństwie do poglądu, jakoby w etyce chodziło o przepisy, o obowiązki, a nawet o walkę przeciw naturze ludzkiej, naturalizm twierdzi, że należy dążyć do zaspokojenia wszystkich przyrodzonych skłonności, nawyknień i popędów. Cele, obierane przez poszczególne jednostki, mogą tedy wielce różnić się między sobą; naturalizm nie przeprowadza też w tej mierze żadnego ograniczenia. Kto pragnie uciech zmysłowych, niechże ich sobie dostarcza; a kto woli pracę albo zadowolenie wyższego rodzaju, ten niechże się o nie stara. Jest jednak rzeczą godną uwagi, że pojęcie życia zgodnego z naturą określano w różnych czasach rozmaicie. *Stoicy*, którzy pierwsi bliżej oznaczyli to pojęcie, sformułowane już przedtem przez *Cyników*, mieli na myśli życie odpowiadające wymaganiom rozsądku i obowiązku (por. tom I. §. 8. 4). *Rousseau* natomiast identyfikował życie zgodne z naturą z pierwotnym stanem ludzkości, który przeciwstawia afektacyi i sztuczności ówczes-

nej kultury. A w czasach najnowszych nakreślił *Nietzsche* (Zur Genealogie der Moral 1887) obraz pełnego niepohamowanej siły i żadnymi względami niekrępowanego „nad-człowieka“, któremu wolno zaspokajać swe żądze i w całej pełni rozwinąć swą moc. Ściśle przeprowadzony naturalizm unicestwia wszelką etykę, która może tylko istnieć wtedy, gdy się uznaje różnicę między przyrodzonym a przepisaniem postępowaniem człowieka. Nie trudno zresztą zrozumieć genezę tego kierunku etycznego; jest on bowiem wyrazem pragnienia, domagającego się w postępowaniu ludzkim oryginalności, siły i prostoty. Jako krytyka takich form życiowych, które temu pragnieniu są przeciwne, naturalizm nie jest pozbawiony wszelkiego znaczenia.

9. W etyce angielskiej spotykamy się z czwartą formą objektywizmu, z *utilitaryzmem*. Już *F. Bacon* upatrywał cel postępowania etycznego w szczęściu ogółu; tym sposobem wskazał kierunek, który odtąd przybierał postać czasem więcej indywidualistyczną, czasem więcej uniwersalistyczną. Kierunek utilitaryzmu reprezentują *Hobbes*, *Cumberland*, *Locke*; wznowił go *Bentham*, a żywo i szczegółowo bronił go *John Stuart Mill* (*Utilitarianism*, 1863). We Francji wyznawał utilitaryzm *Comte*, a w czasach najnowszych znalazł też zwolenników wśród etyków niemieckich (Giżycki). Ale nie brakło też sta-

nowczej opozycji przeciwko temu kierunkowi; objawia się ona zwłaszcza w niemieckiej literaturze etycznej, w której opozycję tę bliżej uzasadniają *Hartmann*, *Wundt* i *Paulsen*. Charakterystycznym dla utilitaryzmu jest twierdzenie, iż celem postępowania etycznego ma być korzyść, dobrobyt albo szczęście pewnych jednostek lub ogółu. Ale pojęcie korzyści jest względnem, ponieważ nazywając coś korzystnym, trzeba też powiedzieć, w jakim kierunku jest korzystnym. Dla tego właśnie utilitaryzm przemienia się zwykle w eudemonizm i określa korzyść lub dobrobyt przy pomocy pojęcia przyjemności. Korzystnym nazywa wtedy to, co dostarcza nam przyjemności lub pozwala unikać przykrości; często też identyfikuje wprost dobrobyt ze szczęściem.

10. O ile utilitaryzm identyfikuje się z eudemonizmem, zasługuje na te same zarzuty, które już powyżej skierowaliśmy przeciwko wszelkiej teorii wyłącznego eudemonizmu. Nadto należy podnieść, że nasze poczucie moralne wcale nie nakłada na nas obowiązku uszczęśliwiania drugich za każdą cenę. Odczuwamy wprawdzie litość na widok nieszczęścia, w które ktoś popadł bez własnej winy, ale nie oddalibyśmy rzetelnej przysługi człowiekowi, który wskutek swej chwiejności albo życia rozwiązłego sam ściągnął na siebie przykrości, gdybyśmy mu pomogli przygłuszać jego wyrzuty sumienia tylko w tym celu, by dopomódz mu do szczęścia. Celem postępowania ety-

cznego nie może zatem być jakakolwiek bądź przyjemność, lecz tylko pewien bliżej określony rodzaj przyjemności. Tak samo ma się rzecz z korzyścią lub dobrobytem. I tutaj trzeba pewnych ograniczeń, jeżeli mamy zgodzić się na taki cel etyczny. Nadto utilitaryzm jest formułą zbyt ciasną, by mógł objąć wszystkie kierunki moralnego postępowania. Wszak żołnierz, który broni posterunku straconego, nie przynosi korzyści ani sobie, ani sprawie, której służy; a człowiek piastujący ważną godność publiczną naraża ogólny dobrobyt raczej na szwank, zamiast go powiększać, jeżeli z niebezpieczeństwem życia ratuje tonące dziecko. Mimo to nie można utilitaryzmowi odmówić wszelkiej słuszności, zwłaszcza gdy się go uwolni od związku z eudemonizmem. Albowiem na dobrobyt, do którego kierunek ten każe nam dążyć, składa się zarówno doskonalenie się, jak postęp i zadowolenie; trafnie pojęty utilitaryzm może więc uchodzić za zadowalającą pod wielu względami teorię etyczną. Ale nie można poprzestać na abstrakcyjno-ogólnikowym sformułowaniu, w którym zwykle występuje, lecz należy w sposób możliwie wyczerpujący wskazać poszczególne indywidualistyczne i uniwersalistyczne formy dobrobytu.

11. Jako kierunek obiektywistyczny możnaby też nakoniec przytoczyć pogląd, wedle którego dobro w znaczeniu moralnym jest samo w sobie celem postępowania. Pogląd ten bywa często wyrażony w zdaniu, że należy spełniać obowiązek

dla samego obowiązku. Ale zdanie to nie jest nową formą obiektywizmu, lecz jedynie sformułowaniem tezy, iż w postępowaniu moralnym pobudka i cel mają być identycznymi. Wtedy bowiem pobudką do dobrego jest samo dobro, a obowiązku nie spełnia się, aby osiągnąć przez to jakiś cel, lecz działa się z samego poczucia obowiązku. Pogląd taki, który głosili rozmaici etycy, najdobitniej *Kant* i *Fichte*, nie orzeka nic o tem, czem właściwie jest dobro moralne albo co jest obowiązkiem; dlatego też można go pogodzić z bardzo nawet odmiennymi kierunkami etycznymi. Należy w nim upatrywać tylko tymczasowy wyraz kryterium formalnego, któremu musi uczynić zadość teoria moralnego postępowania, ale które nie podaje żadnych celów określonych dla takiego postępowania.

Wynik rozbioru kierunków etycznych da się streścić w zdaniu, że tylko jeden z nich pozostaje w sprzeczności z poczuciem moralnym, mianowicie egoizm. Natomiast nie można zupełnie odmówić słuszności ani altruizmowi ani uniwersalizmowi ani też poszczególnym poglądom, określającym w sposób bardzo zresztą różnorodny cele, które postępowanie etyczne ma urzeczywistniać w innych jednostkach albo w pewnych grupach społecznych. Celem postępowania etycznego może być stosownie do danych warunków zmysłowa przyjemność albo trwale zadowolenie, pewna korzyść albo postęp lub doskonałość, a za-

sada powszechnego dobrobytu może najlepiej sprowadza wszystkie te mnogie cele do wspólnego mianownika. Należy tylko unikać sprzeczności między poszczególnymi formami tak ogólnie pojętego dobrobytu, oraz pamiętać o tem, że najwyższą zasadą pozostać musi pogłębienie i dalszy rozwój postępowania moralnego i czynników etycznych.

Literatura. E. Pflleiderer: Eudämonismus und Egoismus. 1880. — Chr. Sigwart: Vorfragen der Ethik. 1886. — J. Watson: Hedonistic theories, from Aristippus to Spencer. 1895. (Autor bierze hedonizm w znaczeniu szerszem, aniżeli czyni to nasze określenie: z nowożytnych przedstawicieli tego kierunku uwzględnia jedynie filozofów angielskich.) — Por. także przytoczone w §. 8. tomu I. dzieła, oraz Struve: Wstęp krytyczny do filozofii, 1898. §. 12.

ROZDZIAŁ II.

O zadaniach i systemie filozofii.

§. 18. Zadania filozofii.

1. Wykazaliśmy już w pierwszym tomie konieczność nowego określenia zadań filozofii. Główny szkopuł, o który się rozbijają wszystkie definicje filozofii, polega na niemożebności sformułowania takiego określenia, któreby było zgodne z wszystkimi postaciami, jakie filozofia w ciągu swego historycznego rozwoju przybierała. Wszelkie określenia mogą grzeszyć przede wszystkim tem, że bywają za ciasne albo za obszerne. Oba błędy spotykamy w przyjętych zwykle definicyach filozofii. Kto ją określa jako naukę opartą na doświadczeniu wewnętrznem, nie może w sposób odpowiedni pomieścić w jej zakresie ani metafizyki, ani teorii poznania i logiki, ani filozofii przyrody; a ponieważ psychologia, która właśnie najwyraźniej i w pierwszym rzędzie opiera się na doświadczeniu wewnętrznem, stopniowo się od filo-

zofii odłącza i przemienia w naukę szczegółową, przeto tego rodzaju określenie filozofii nie może być prawdziwym wyrazem zadań, które ona ma spełniać. Kto natomiast pojmuje filozofię jako całokształt wiedzy naukowej, jako system nauk, ten podaje niewątpliwie zbyt obszerne określenie filozofii. W ten sam sposób można wykazać, że wszystkie usiłowania, zmierzające ku sformułowaniu jednolitej definicji filozofii, popadają w podobne błędy. Trzeba się zatem zrzec takiej jednolitej definicji i w innej formie przedstawić te czynniki, w których zawsze wyrażała, wyraża i prawdopodobnie wyrażać się będzie właściwa istota filozofii. Forma ta polega na wyliczeniu głównych zadań pracy filozoficznej.

2. Takie wyliczenie i bliższe określenie zadań, które łączyły się w każdym czasie z pojęciem filozofii, nie jest rzeczą zbyt trudną, jeżeli uwzględni się zawartę w II. rozdziale tomu pierwszego wywody dotyczące poszczególnych nauk filozoficznych. Otóż *pierwszem zadaniem filozofii jest wytworzenie naukowego poglądu na świat*, który byłby zaokrągleniem i zjednoczeniem wyników badań szczegółowych a zarazem podałby uzasadniony pogląd na życie ludzkie i jego zadania. Jak długo istnieje potrzeba takiego poglądu, jak długo w naukach możliwy jest postęp, filozofia będzie musiała spełniać powyższe zadania, które z samej natury rzeczy nie może być poruczone naukom szczegółowym. Mamy więc tutaj zakres

działania filozofii, zapewniający tej nauce, o ile można sądzić, po wszystkie czasy odrębne stanowisko w hierarchii umiejętności. Zakres ten od dawna nazywa się *metafizyką*. Ponieważ metafizyka jest dalszym niejako ciągiem nauk szczegółowych, przeto każde powiększenie lub uszczuplenie obszaru nauk szczegółowych zmienia także granice metafizyki, dokonując w jej treści i zakresie zmiany o niemalej czasami doniosłości. Już ta jedna okoliczność tłumaczy, dlaczego filozofia w różnych czasach tak różną przybiera postać; łatwo też na podstawie takiego poglądu zrozumieć, dlaczego pierwotnie nie było różnicy między filozofią a nauką w ogóle. Dowodem zaś charakteru naukowego metafizyki jest fakt, że nie jeden pogląd na przyrodę, na panującą w niej i w życiu umysłowość i t. p., który zrazu powstał w obrębie metafizyki i do niej był zaliczany, z biegiem czasu stał się w formie hipotezy, założenia lub teorii własnością nauk szczegółowych. (Por. tom I. §. 3).

3. *Drugim zadaniem* filozofii jest *rozbiór założeń wszelkiej w ogóle wiedzy i nauki*. Do tych założeń należą przede wszystkim prawidłowe formy obserwacji i badania experimentalnego, porównania i rozumowania. Ale do założeń wiedzy naukowej trzeba także zaliczyć pewne pojęcia i przekonania, któremi posługuje się każda nauka szczegółowa, chociaż nie może ich ani uzasadnić ani nawet w sposób wyczerpujący wyjaśnić. Stąd

wynika więc drugie zadanie filozofii, a ten jej dział, który to właśnie zadanie ma spełniać, nazywać można *teorią wiedzy lub umiejętności*. Teoria wiedzy jest również uzupełnieniem i wykończeniem badań szczegółowych, ale w innym kierunku aniżeli metafizyka. Metafizyka bowiem prowadzi dalej wyniki nauk szczegółowych aż do ostatecznych ich konsekwencji; teoria umiejętności natomiast usiłuje wykryć, połączyć i uzasadnić pierwsze podstawy oraz wyświetlić ogólną genezę tych wyników. Wspólnem tedy zadaniem obu tych działów filozofii jest jednoczenie, uporządkowanie i łączenie owych *disjecta membra* nauk szczegółowych, ale każdy z nich spełnia to zadanie na swój odrębny sposób. Teoria umiejętności z natury swej ulega wahaniom znacznie mniejszym aniżeli metafizyka i przedstawia się jako czynnik względnie stały w niepowstrzymanym pochodzie badań naukowych, zwłaszcza filozoficznych (por. tom I. §§. 4 i 5).

4. *Trzeciem zadaniem* filozofii o największej zmiennej treści jest *przygotowywanie nowych nauk szczegółowych i antycypacja wyników badań szczegółowych*. Chwiejność zakresu nauk filozoficznych można tylko wtedy w zupełności zrozumieć, jeżeli się pamięta właśnie o tem trzeciem zadaniu filozofii. Do jego spełnienia przyczynia się wprawdzie w wysokim stopniu już metafizyka i teoria umiejętności; metafizyka bowiem zwraca naszą uwagę na pewne luki w wiedzy, które możemy

się spodziewać wypełnić przy pomocy jeszcze dalej posuniętych badań szczegółowych; a teoria umiejętności może nas swą krytyką skłaniać do lepszego uzasadnienia naukowych przypuszczeń albo też wskazywać kierunek, w którym mogą być dalej prowadzone skuteczne badania szczegółowe. Wszelako zadanie to jest zasadniczo odmiennem od tych, które w pierwszym rzędzie mają spełniać metafizyka i teoria umiejętności. Jest ono bowiem tak ściśle związane z badaniami szczegółowymi, że stanowcze rozgraniczenie może się nawet wydawać rzeczą nie zupełnie odpowiednią. Nie posiadamy w istocie żadnego kryterium, które pozwoliłoby nam dokładnie oznaczyć chwilę, w której jakaś nauka przygotowana przez filozofię staje się samodzielną i odrębną gałęzią wiedzy. Zależy to raczej od okoliczności całkiem zewnętrznych, od wzrostu materiału i rozszerzenia się zakresu badań; te bowiem okoliczności sprawiają, że pewien szczegółowy kierunek pracy naukowej w danej chwili przestaje być gałęzią filozofii. Ale nie jest to wcale rzeczą przypadkową, że właśnie filozofia daje początek nowym naukom szczegółowym. Kto bowiem zajmuje się wyłącznie szczupłą dziedziną zjawisk, zagadnieniami natury całkiem specjalnej, ten zbyt łatwo traci ogólny pogląd na ogół kwestyi, które nam stawia całość świata. — Specjalnej nazwy dla tego trzeciego zadania filozofii nie posiadamy; wydaje się rzeczą najodpowiedniejszą zastosować do niego nazwy tych nauk

szczegółowych, którym filozofia, spełniając to zadanie, dała początek.

5. Wyłożone powyżej zadania filozofii niekoniecznie muszą występować w odosobnieniu. Istnieje przeciwnie szereg nauk filozoficznych, zajmujących się albo wszystkimi trzema, albo przynajmniej pierwszymi dwoma z tych zadań. Kto się oddaje filozofii przyrody, będzie w pierwszym rzędzie dbał o to, by wskazówki udzielane przez teorię umiejętności zastosować do nauk przyrodniczych. Zajmie się więc rozbiorem i zbadaniem tych założeń, na których opiera się właśnie przyrodoznawstwo. Następnie jednak będzie usiłował połączyć w jedną całość wyniki nauk przyrodniczych i tym sposobem przygotować pogląd na świat, o ile sama znajomość przyrody może go dostarczyć. Nakoniec może filozof przyrody spełniać także trzecie zadanie filozofii, wskazując nowe zagadnienia albo tworząc na podstawie znanych już faktów nowe teorie. Tak samo postępowałyby etyka filozoficzna, gdyby w ogóle istniała już obok etyki jako nauki szczegółowej. W tem leży zarazem usprawiedliwienie naszego poglądu, który wyznacza filozofii szereg zadań różnorodnych. Powód, dla którego te różnorodne zadania obejmujemy wspólną nazwą filozofii, leży w tem, że wszystkie te zadania tyczą się w każdym wypadku jednego i tego samego przedmiotu. Rozumiemy teraz także, w jaki sposób mogą się z badaniem szczegółowem łączyć zagadnienia i za-

patrywania filozoficzne. Wszak filozofia nie może spełniać swego zadania w odosobnieniu od nauk szczegółowych, lecz między nią a temi naukami musi istnieć ustawiczne i ściśle oddziaływanie wzajemne. Filozofia czerpie z nauk szczegółowych to, co one jej dać mogą, a daje im to, czego same nie posiadają.

§. 19. *System filozofii.*

1. Na system pewnej umiejętności składa się z jednej strony wyczerpująca klasyfikacja wszystkich należących do niej pojęć, z drugiej strony wyczerpująca dedukcja wszystkich jej twierdzeń. Ideał ten nie został dotąd urzeczywistniony w zupełności przez żadną naukę. Jedynie logika i matematyka przynajmniej w części do niego się zbliżają. Podstawą jednolitego systemu naukowego jest określenie tej nauki, która ma być ujęta w ramy systemu. Albowiem tylko takie określenie może stworzyć wewnętrzny i konieczny związek między wszystkimi pojęciami i zasadami, objętymi systematyczną klasyfikacją. Jest więc rzeczą widoczną, że filozofia wzięta jako całość w znaczeniu wyluszczonego w paragrafie poprzednim, nie może nigdy być ujęta w taki system. Po pierwsze bowiem różnorodność zadań, które ma spełniać, wyklucza możliwość dedukcyjnego wyprowadzenia tych zadań z jakiegokolwiek zasadniczego określenia; po drugie chwiejność i zmienność treści i zakresu

filozofii, występująca w jej pierwszym i trzecim zadaniu, zależy od warunków przypadkowych, zmieniających się z biegiem czasu, co samo przez się nie da się pogodzić z logicznym charakterem wszelkiej systematyki. Trzeba się zatem zrzec nadziei skonstruowania systemu filozofii jako takiej; nie wyklucza to jednak systemizacji niektórych jej działów. Spróbujemy tedy podać ogólny zarys systematycznego układu pierwszych dwóch działów filozofii.

2. Metafizyka w przyjętem przez nas znaczeniu składa się z części *ogólnej* i *szczególnej*. Część ogólna rozwija ostateczne zasady poglądu na świat i jednoczy w jedną całość wszystkie wymagalniki natury teoretycznej i praktycznej; część szczegółowa stwarza warunki dla części ogólnej, przystosowując do jej potrzeb wyniki dotyczących badań naukowych. Rozpada się więc metafizyka szczegółowa stosownie do ogólnego podziału nauk na metafizykę ducha i metafizykę przyrody. Wszystkie czynniki poglądu na świat, których dostarczają nauki przyrodnicze, zbiera i układa metafizyka przyrody; opiera się w tej mierze głównie na astronomii, fizyce, chemii i geologii oraz na naukach biologicznych. Metafizyczne wyniki nauk o duchu zestawia metafizyka ducha. Najważniejszej pomocy doznaje w tej mierze ze strony psychologii, etyki, filozofii religii i filozofii historii. Gdyby metafizyka nie przekraczała dziedziny doświadczenia, brakło by jej za okrąglenia; a po-

nieważ granice doświadczenia może i musi metafizyka ogólna przekraczać o wiele śmieiej i swobodniej od metafizyki szczegółowej, przeto najodpowiedniejszą w tym dziale filozofii metodą jest *indukcja*.

3. Teorya umiejętności, która bada założenia wszelkiej wiedzy, wszystkich nauk, dzieli się na dwie części, odpowiednio do różnicy między *formalnemi* i *rzeczowemi* czyli *materyjalnemi* założeniami wiedzy. (por. tom I. §§. 4 i 5). Części teoryi umiejętności nazywają się *teoryą poznania* i *logiką*. Teorya poznania bada treść najogólniejszych czyli zasadniczych pojęć i sądów wszelkich nauk; logika zajmuje się normami czynności umysłowych, występujących w myśleniu i badaniu naukowem. Inny podział wynika z rozróżnienia *czystej* czyli *ogólnej* teoryi poznania i logiki i *zastosowanej* czyli *szczególnej* teoryi poznania i logiki. Ogólna teorya poznania i logika ograniczają się do tych założeń formalnych i rzeczowych, które są wspólne wszystkim bez wyjątku naukom; teorya poznania i logika zastosowana rozbiera i bada założenia, właściwe pewnym tylko naukom albo grupom nauk. Istnieje więc teorya poznania i logika nauk przyrodniczych, matematyki, nauk historycznych i t. d. Metodą najodpowiedniejszą dla teoryi umiejętności jest dedukcja. Wszak nie chodzi tutaj o uzupełnianie wyników naukowych zapomocą poglądów nowych, lecz o możliwie wyczerpujący rozbiór materiału do-

starczonego przez same nauki. Dla tego też część ogólna czyli czysta teorii umiejętności jest podstawą części szczegółowej czyli zastosowanej. Logika i teoria poznania mogą się też zbliżyć najwięcej do ideału wyczerpującej klasyfikacji i dedukcji. Więc i z tego względu należy je uważać za zasadnicze nauki filozoficzne.

4. Rzecz jasna, iż niepodobna z góry oznaczyć, jakie nauki szczegółowe filozofia ma przygotowywać albo w jakich naukach ma przede wszystkim rozwinąć swą ożywczą działalność. Wobec tego nie można podać systematycznego zestawienia działów, objętych trzeciem zadaniem filozofii. Ograniczamy się więc do określenia dzisiejszego stanu rzeczy, wymieniając te nauki, które obecnie odłączają się od filozofii i przemieniają się na nauki szczegółowe. Zaliczamy do nich, jak zauważyliśmy już w drugim rozdziale tomu pierwszego, psychologię, etykę, estetykę i socyologię. Ale przekształcanie się pewnej gałęzi filozofii na naukę szczegółową nie przedstawia się nigdy jako proste odłączenie się od pierwotnego wspólnego pnia, lecz zawsze tylko jako zróżnicowanie się danej gałęzi badań na część filozoficzną i na część szczegółową, reprezentującą w dalszym rozwoju osobną naukę. Wedle wszelkiego więc prawdopodobieństwa tak samo będzie i z wymienionymi właśnie naukami. Stałem atoli jądrem filozofii jest metafizyka i teoria umiejętności; w nich

należy też upatrywać alfę i omegę wszelkiej w ogóle nauki.

5. Jeżeli przedtem można było porównywać ogół nauk z państwem monarchicznym, ustrój ich stał się dzisiaj raczej demokratycznym. Dawniej nikt nie zaprzeczał filozofii władzy królewskiej nad wszystkimi innymi naukami; ona to rozstrzygała wybuchające między nimi spory, udzielała zbawiennych rad i zaopatrywała je hojnie z własnego skarbcza pomysłów i metod. A nauki szczegółowe skupiały się około filozofii, uwzględniały skwapliwie jej wskazówki i rade uczestniczyły w jej chwale i zasobach. Ale potem przebudziły się jak gdyby ze snu złowrogiego: droga, którą im wskazywano, prowadziła na manowce; dary, które im dawano, były błyskotkami bez wartości, a wspaniałość królowej, którą usiłowały naśladować, okazała się być pozorną. Więc strącono ją z tronu; a rozczarowane nauki szczegółowe, polegając teraz na własnych siłach, zaczęły gorączkowo rozwijać się i wzrastać i wzbily się w pychę. Z dawnej organizacyi naukowej nie pozostał żaden ślad; miejsce jego zajął anarchizm, w którym nauki istniały obok siebie, bez żadnego ze sobą związku. Ale tymczasem zdetronizowana i wzgardzona królowa opamiętała się; zrzekła się pustych owoców rosnących na drzewie dyalektyki, nauczyła się sumiennie i ściśle traktować kwestye pozornie drobnej wagi i zaczęła się liczyć z faktami. A gdy dawniejsze jej poddane w śmia-

łym rozpędzie chwyciły za berło i chciały posadzić na tronie bezduszną lalkę materializmu, zjawiała się znowu filozofia, uzbrojona ryszunkiem teorii poznania, odparła ich niepowołane roszczenia i trzeźwymi, roztroptnemi słowy wskazały im właściwe granice. Odtąd powaga jej znacznie się wzmogła, zwłaszcza iż się przekonano, że już nie łaknie bezwzględego panowania. Obecnie wytworzył się między nią a naukami szczegółowemi stosunek zgodnego współdziałania. Na polu metafizyki, teorii umiejętności i w swych usiłowaniach przygotowawczych pracuje metafizyka przy pomocy nauk szczegółowych, z niemi razem i dla nich. A nauki szczegółowe przyjmują chętnie jej pomoc, wspólnie z nią służą prawdzie i wspierają ją swymi wynikami. A że filozofia w tym ustroju demokratycznym nie sprzeniewierzyła się w niczem swemu właściwemu i prawdziwemu powołaniu, lecz żyje i działa w duchu swych dawnych chlubnych tradycyj, wynika — jak się spodziewamy — z niniejszej książki.



Alfabetyczny spis nazwisk.

- Aenesidemus** II. 115.
d'Alembert I. 10.
Anaxagoras I. 103. II. 13, 40.
Anaximander II. 12.
Anaximenes II. 12.
Anzelm z Canterbury I. 104.
Aristoxenos I. 92.
Arystoteles I. 2, 8, 17, 18, 19, 29, 35, 43, 44, 45, 46, 47, 54, 63, 64, 65, 73, 75, 83, 87, 91, 92, 103, 104. II. 13, 40, 57, 77, 78, 80, 105, 113, 148, 158, 163.
Arystyp II. 158.
Atomiści II. 13, 105.
Augustinus I. 104, 108, II. 66.
Avenarius I. 43, 70. II. 119, 133.

Bacon Fr. I. 4, 9, 10, 14, 34, 45, 47, 58, 63. II. 106, 118, 159, 171.
Bacon R. I. 55.
Bain I. 72.
Barth I. 116.
Batteux I. 92.
Baumann I. 87.
Baumgarten I. 72, 91, 94.
Baur I. 108.

Bayle II. 88, 116.
Bendixen I. 62.
Beneke I. 6, 68. II. 132.
Bentham II. 149, 171.
Bergbohm I. 90.
Berkeley I. 35. II. 35, 123.
Bernheim I. 113.
Baudin I. 111.
Boileau I. 92.
Du Bois-Reymond I. 62. II. 28.
Boole I. 48.
Bonnet I. 67, 68.
Bosanquet I. 102.
Bossuet I. 110.
Bradley I. 50. II. 133, 135.
Brentano I. 69. II. 146.
Büchner II. 21, 22.
Buckle II. 85.
Busse I. 43.
Butler I. 80. II. 140.

Caird I. 107.
Carriere I. 102.
Cartesius zob. Descartes.
Casman I. 63.
Charron I. 78. II. 116.
Chrysippos I. 44.
Cicero I. 2, 73, 87.
Clarke II. 148.

- Cohen I. 43.
 Comte I. 23, 24, 70 113,
 114. II. 118, 120, 150,
 159, 171.
 Crusius II. 79.
 Cudworth I. 80. II. 140, 148.
 Cumberland II. 151, 159,
 171.
 Cynicy II. 170.
 Cyrenaicy II. 158.

Darwin II. 59, 142.
 Descartes I. 5, 9, 14, 18,
 29, 45, 47, 58, 64, 65, 67,
 104. II. 14, 32, 40, 41,
 42, 58, 77, 78, 79, 91, 96,
 98, 106, 113, 121, 140,
 149, 159.
 Demokryt I. 54, 74. II. 13, 19.
 Dessoir I. 73.
 Deussen I. 33.
 Dieterich I. 33.
 Dilthey I. 93.
 Dorner I. 87.
 Drews II. 89.
 Drobisch I. 46. II. 75.
 Dubos I. 92.
 Dühring I. 18, 63. II. 15,
 16, 88, 119.
 Duns Scotus II. 99.

Ehrenfels I. 85.
 Eleaci II. 12, 16, 87, 105.
 Elsenhans II. 146.
 Empedokles II. 13.
 Epikur I. 54.
 Epikurejczycy I. 2, 8, 75,
 76. II. 19, 148, 158, 163.
 Erdmann I. 50.
 Erhardt I. 43. II. 46.
 Eucken II. 11.

Fechner I. 67, 71, 97, 99,
 102. II. 15, 48, 49, 86.

Fester I. 116.
 Feuerbach I. 106. II. 88, 150.
 Fichte I. 5, 23, 34, 38. II.
 15, 50, 86, 123, 141, 149,
 159, 174.
 Fick I. 39.
 Flint I. 116.
 Flügel II. 12, 103.
 Fonsegrive II. 75.
 Fouillée I. 114. II. 11, 121,
 135.
 Fowler I. 50.
 Fraser II. 89.

Galenus I. 67.
 Galileusz I. 55, 56, 58.
 Geulincx II. 41.
 Geyer I. 90.
 Giddings I. 116.
 Giordano Bruno I. 58. II.
 32, 87.
 Giżycki II. 171.
 Goclenius I. 63.
 Göring II. 111.
 Grant Allen I. 99.
 Groos I. 102.
 Grosse I. 101.
 Grotius I. 88.
 Gruber II. 120.
 Gutberlet II. 75.
 Guyau I. 102.

Hamilton I. 47.
 Hanne I. 108.
 Hartley I. 67, 68.
 Hartmann I. 20, 26, 87, 102.
 II. 15, 16, 50, 89, 135,
 136, 159, 172.
 Hebler II. 75.
 Hegel I. 5, 13, 14, 18, 19,
 23, 29, 31, 32, 38, 39, 46,
 48, 97, 105, 110. II. 15,
 20, 50, 86, 124, 136, 142,
 149, 159.

- Heinze I. 7.
 Helmholtz I. 39.
 Helvetius I. 81. II. 142, 163.
 Heraklit I. 74. II. 12.
 Herbart I. 6, 14, 19, 23, 38,
 46, 68, 88, 90, 98. II. 6,
 7, 14, 33, 34, 59, 68, 77,
 78, 92, 95, 98, 99, 133,
 136, 141, 152, 159.
 Herbert z Cherbury I. 104.
 II. 84.
 Herder I. 110, 114.
 Herodot I. 1.
 Heymans I. 43.
 Hildenbrand I. 90.
 Hirth I. 99.
 Hobbes I. 4, 9, 14, 58, 80,
 88. II. 19, 56, 74, 106, 138,
 148, 159, 171.
 Hobhouse I. 43.
 Höffding I. 72. II. 55.
 Höfler I. 50, 72. II. 55.
 Holbach I. 58, 81. II. 20,
 142.
 Holtzendorff I. 90.
 Home I. 93, 94.
 Hooke II. 19.
 Hume I. 23, 36, 37, 69, 81,
 104, 105, 118. II. 43, 45,
 79, 92, 106, 109, 113, 116,
 117, 118, 152, 159.
 Hutcheson I. 81, 93. II. 150,
 159.
 Huxley I. 24.

 Ibn Khaldun, I. 111.
 Ihering I. 90.

 Jakob I. 105.
 James II. 55.
 Janet II. 64.
 Jevons I. 50.
 Jezierski II. 31.
 Jodl I. 72. II. 55.

Kant I. 5, 12, 14, 20, 21, 22,
 24, 25, 30, 32, 34, 37, 38,
 39, 46, 58, 59, 70, 72, 80,
 85, 88, 95, 105, 118. II.
 14, 24, 43, 57, 58, 60, 67,
 77, 79, 80, 81, 82, 92, 99,
 105, 106, 112, 113, 119,
 121, 122, 131, 132, 133,
 140, 141, 149, 155, 159,
 161, 167, 174.
 Karneades II. 115.
 Kepler I. 55.
 Kirchmann II. 138.
 Koestlin I. 98, 102.
 König II. 64, 135.
 Kopernik I. 55.
 Kratylos I. 117.
 Krause II. 86, 159.
 Kreibig II. 146.
 Kromann I. 62.
 Külpe I. 72. II. 46.

 Laas II. 117, 118, 120.
 Ladd I. 72.
 Lambert II. 106.
 Lange I. 24. II. 18, 31.
 Lasswitz I. 63.
 Leclair II. 124.
 Leibniz I. 19, 31, 36, 37,
 65, 66, 104. II. 6, 7, 14,
 15, 32, 33, 34, 37, 57, 60,
 67, 77, 78, 91, 96, 98, 102,
 106, 140, 149, 159, 167.
 Lessing I. 110.
 Leukippos II. 13, 19.
 Lewes II. 118.
 Liard I. 51.
 Liebmann II. 12, 107.
 Lindsay II. 89.
 Lipps I. 6, 68, 70. II. 168.
 Littré II. 118.
 Locke I. 35, 36, 37, 43, 57,
 65, 69, 70, 80, 93. II. 85,
 106, 118, 141, 142, 151, 159,
 171.

- Longinus I. 91, 92.
 Lotze I. 32, 33, 39, 42, 50, 67,
 102, 115. II. 6, 7, 10, 15,
 16, 34, 42, 45, 59, 60, 68, 77,
 78, 88, 92, 102, 141, 159, 163.
 Lucretius II. 19.
- M**ach I. 39, 63, 70. II. 75.
 Maine de Biran II. 39.
 Malebranche II. 41, 121.
 Marshall I. 102.
 Marx I. 111.
 Massonius II. 28.
 Meinong I. 7, 85.
 Melanchthon I. 44, 63.
 Melissos II. 12.
 Mendelssohn I. 95.
 Merkel I. 90.
 La Mettrie II. 20.
 Mikołaj z Kuzy I. 55.
 Mill I. 47. II. 106, 118, 149,
 171.
 Mirabeau I. 58.
 Moleschott II. 21, 22, 24.
 Montaigne II. 116.
 Montesquieu I. 111.
- N**ewton I. 29. II. 62.
 Nietzsche II. 171.
- O**kazyonaliści II. 41.
 Oken I. 59.
 Ostwald I. 39.
- P**armenides II. 12, 87.
 Paulsen I. 86. II. 92, 93, 94,
 100, 101, 172.
 Pesch I. 62.
 Pitagoras I. 117.
 Pitagorejczycy I. 74. II. 12.
 Pfeleiderer É. II. 175.
 Pfeleiderer O. I. 108.
- Platon I. 2, 8, 11, 18, 29,
 35, 43, 54, 63, 74, 75, 92,
 103, 117. II. 13, 14, 16,
 31, 40, 56, 77, 78, 80, 88,
 105, 113, 123, 124, 148,
 158, 163.
- Plotinos I. 91, 92.
 Prantl I. 51.
 Protagoras II. 117.
 Pünjer I. 107, 108.
 Pyrrhon II. 115.
- Q**uintilianus I. 92.
- R**aciborski I. 102.
 Ramus I. 45.
 Raymund de Sabunde I.
 103.
 Rauwenhoff I. 108.
 Rehmke I. 72. II. 124.
 Reid I. 80.
 Reimarus II. 85.
 Renouvier I. 16, II. 133.
 Riehl I. 43. II. 107, 118.
 Ritschl I. 39.
 Ritter I. 107.
 Roberty II. 121.
 Rocholl I. 110.
 Roszkowki I. 90.
 Rousseau II. 150, 170.
 Royer-Collard II. 39.
- S**abatier I. 107.
 Saint-Simon I. 114.
 Schasler I. 102.
 Schelling I. 23, 29, 31, 38,
 58, 59, 97. II. 15, 50,
 142.
 Schiller I. 72.
 Schleiermacher I. 18, 105.
 II. 141, 159.
 Schmitz-Dumont I. 62.
 Scholastycey I. 18, 32, 44,
 104. II. 66, 148.

- Scholten II. 75.
 Schopenhauer I. 19, 20,
 23, 33, 38, 80, 97. II. 14,
 35, 37, 68, 74, 99, 101,
 133, 136, 141, 150, 159.
 Schröder I. 50.
 Schubert-Soldern I. 43.
 Schultze I. 62.
 Schuppe I. 42, 50. II. 124.
 Schwarz II. 135.
 Seneca I. 52, 73.
 Seth I. 86.
 Sextus Empiricus II. 115.
 Seydel I. 108.
 Shaftesbury I. 81, 93. II.
 150, 159, 163.
 Sidgwick I. 87.
 Siebeck I. 72, 108.
 Sigwart I. 50, 113. II. 58,
 64, 175.
 Simmel I. 87, 113.
 Smith I. 81. II. 150, 159.
 Sofiści I. 1, 74.
 Sokrates I. 1, 74. II. 114,
 147, 158, 165.
 Sommer I. 72.
 Spencer I. 24, 81, 82, 87,
 114. II. 11, 49, 118, 133,
 143, 159.
 Spinoza I. 19, 29, 80, 83.
 II. 6, 10, 14, 42, 48, 49,
 56, 66, 87, 98, 106, 112,
 140, 151, 159.
 Stahl I. 90.
 Stein I. 102.
 Steffens I. 59.
 Stoicy I. 2, 3, 8, 44, 75.
 II. 148, 158, 170.
 Stout I. 72.
 Struve I. 8, 16, 51, 63, 87,
 102. II. 3, 12, 65, 75,
 121, 175.
 Sulzer I. 95.
 Świętochowski II. 31.
 Tafel II. 120.
 Taine I. 98, 101.
 Tales II. 12.
 Telesius I. 55.
 Thiele I. 108.
 Thieme II. 157.
 Thukidydes I. 1.
 Tindal I. 104. II. 85.
 Titchener I. 72.
 Toland I. 104. II. 19, 85.
 Tomasz z Akwinu II. 148.
 Träger II. 75.
 Trendelenburg I. 47.
 Turgot I. 114.
 Twardowski I. 73.
 Ueberweg I. 5, 7, 51. II.
 23.
 Unold I. 86.
 Vacherot II. 39.
 Vico I. 111.
 Vischer I. 97.
 Vitruvius I. 92.
 Vogt II. 21, 24.
 Volkelt I. 43.
 Volkmann I. 62.
 Voltaire I. 108, 111. II. 85.
 Wallaschek I. 90.
 Walter I. 102.
 Watson II. 175.
 Weber I. 71.
 Wentscher II. 46.
 Williams II. 146.
 Willmann II. 136.
 Witte II. 103.
 Windelband I. 7. II. 12,
 107.
 Wolff Chr. I. 5, 10, 11, 14,
 18, 29, 31, 32, 46, 53, 63,
 72, 73, 94, 104. II. 106,
 149, 167.

- Wolff G. II. 65.
Wundt I. 6, 13, 14, 16, 26,
33, 42, 50, 62, 68, 71, 72,
81, 87, 113 II. 15, 34, 48,
58, 88, 92. 93, 95, 96,
100, 102, 133, 135, 144,
159, 168, 172.
- Wyczółkowska I. 73.
Xenophanes II. 12, 87.
Zenon z Elei II. 12.
Zenon Stoik I. 44.
Ziegler I. 87.
Zimmermann I. 98, 102.
-

SPIS RZECZY

zawartych w tomie II.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O kierunkach filozoficznych.

1. Podział kierunków filozoficznych	1
A. Kierunki metafizyczne.	
2. Syngularyzm i pluralizm	12
3. Materyalizm	17
4. Spirytualizm	31
5. Dualizm	40
6. Monizm	46
7. Mechanizm i teleologia	55
8. Determinizm i indeterminizm	65
9. Teologiczne kierunki w metafizyce	76
10. Psychologiczne kierunki w metafizyce	90
B. Kierunki w teorii poznania.	
11. Racjonalizm, empiryzm, krytycyzm	104
12. Dogmatyzm, sceptycyzm, pozytywizm, krytycyzm	112
13. Idealizm, realizm, fenomenalizm	121
C. Kierunki w etyce.	
14. Poglądy na źródło moralności	137

a) Autorytatywne i autonomiczne systemy etyki	137
a) Aprioryzm i empiryzm	139
15. Etyka refleksyjna i uczuciowa	146
16. Indywidualizm i uniwersalizm	156
17. Subiektywizm i obiektywizm	162

ROZDZIAŁ DRUGI.

O zadaniach i systemie filozofii.

18. Zadania filozofii	176
19. System filozofii	182
Alfabetyczny spis nazwisk	189

ERRATA.

Tom I. str. 39. wiersz 10. z góry zamiast Oswald czytaj Ostwald.

Tom I. str. 44. wiersz 6. z góry zamiast Chrisipos czytaj Chrysippos

Tom I. str. 81. wiersz 13. z dołu zamiast Shaftesburg czytaj Shaftesbury.

Tom I. str. 108. wiersz 9. z góry zamiast Seidel czytaj Seydel.

Tom II. str. 64. wiersz ostatni u dołu i str. 65. wiersz pierwszy z góry zamiast Erhard czytaj Erhardt.

