

WSTĘP DO FILOZOFJI

Odbitka prywatna dzieła: »Z dziedziny myśli, studia filozoficzne, Kraków, nakładem Jana Fiszer, 1900« — przeznaczona dla kół filareckich i dla niezamożnych uczniów autora, niemogących nabyć księgarskiego wydania, a obowiązujących się bezwarunkowo nie sprzedawać i nie puszczać w obieg księgarski egzemplarzy dla nich przeznaczonych.

Egzemplarz Nr. 409

otrzymany od autora przez

J. Fiszer
.....
pod warunkiem wyżej wymienionym

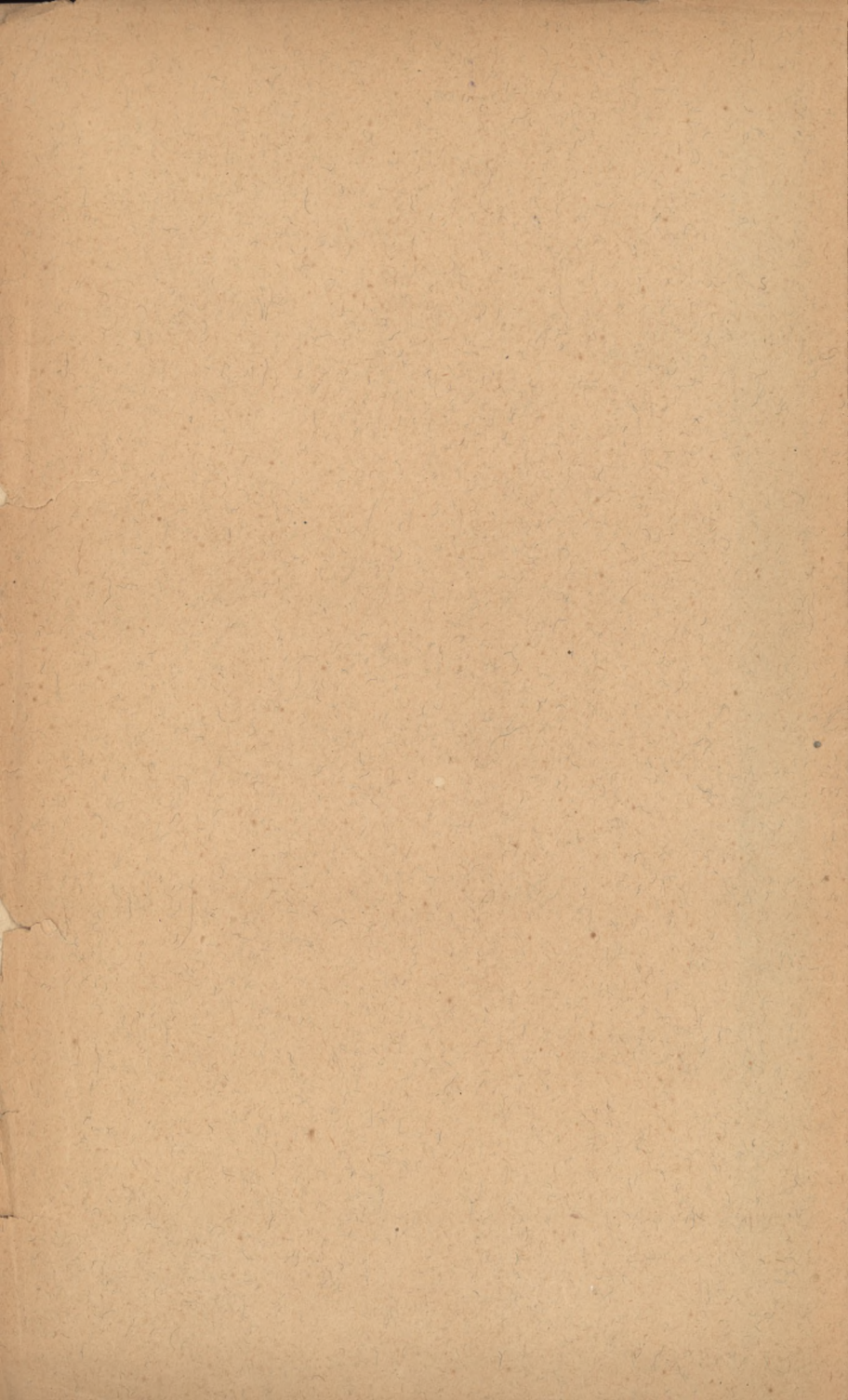
KRAKÓW

NAKŁADEM AUTORA

składał Jan Łuczaków w drukarni W. L. Anczyca

1900





[Lutosławski Wincenty]

WSTĘP DO FILOZOFJI

—♦♦♦—

Odbitka prywatna dzieła: »Z dziedziny myśli, studia filozoficzne, Kraków, nakładem Jana Fiszera, 1900« — przeznaczona dla kół filareckich i dla niezamożnych uczniów autora, niemogących nabyć księgarskiego wydania, a obowiązujących się bezwarunkowo nie sprzedawać i nie puszczać w obieg księgarski egzemplarzy dla nich przeznaczonych.

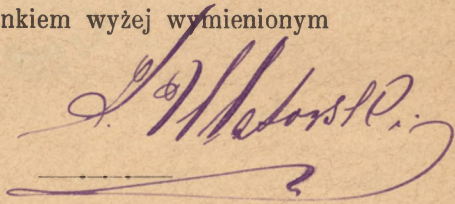
—♦♦♦—

304/166

Egzemplarz Nr. 409

otrzymany od autora przez

.....
pod warunkiem wyżej wymienionym



KRAKÓW

NAKŁADEM AUTORA

składał Jan Łuczków w drukarni W. L. Anczyca

1900

122152



PRZEDMOWA.

Powracając po sześcioletniej przerwie do działalności publicznego nauczyciela filozofji — odczułem brak w naszej literaturze elementarnego podręcznika dla samouków pragnących oswoić się z tą nauką. Zadanie nauczyciela jest wielce utrudnionem gdy uczeń polega tylko na pamięci ustnych wykładów, i nie ma przed sobą jakiegoś trwałego tekstu, na którym mógłby się ćwiczyć, przygotowując pytania dla ustnej rozmowy z nauczycielem. Ze słuchaczami jako współpracownikami dążącymi do jednego ze mną celu, obcowiałem zawsze na stopie koleżeństwa, osobistej sympatji i szczerości, co mi ułatwiło spostrzeżenie, że po większej części nie zdołali oni sobie jeszcze wyrobić nawet najelementarniejszych pojęć filozoficznych, bez których wszelkie porozumienie między mną a nimi stawało się wielce uciążliwem. Trudno było najprostsze i najoczywistsze prawdy powtarzać setki razy, przypominać argumenty na których się opierają, zwalczać zarzuty przeciwników nieobeznanych z rozwojem myśli ludzkiej. Trzeba zatem było koniecznie stworzyć „Wstęp do filozofji“ przystępniejszy jeszcze niż znakomite dzieło Struve'go pod tym

tytułem wydane. Struve pisał dla tych co już postanowili poważnie się zająć filozofją, a moje audytorjum składa się dotąd przeważnie z ciekawych a niezbyt wytrwałych dyletantów.

Zastanawiając się nad brakiem takiego dzieła spostrzegłem, że najłatwiej mógłbym tymczasem tej potrzebie zadośćuczynić zbierając choć część moich rozproszonych dotąd po różnych pismach popularyzacyjnych artykułów. Ponieważ pisałem zawsze tylko wtedy, gdy istotnie miałem coś do powiedzenia, prace moje stanowią pewną konsekwentną całość, wynikającą z jednolitego w gruncie, choć urozmaiconego w objawach, dążenia autora do coraz to wyższego rozwoju umysłowego. Ułożyłem je tutaj w porządku najdogodniejszym dla tych, co bez żadnego innego przygotowania chcą przystąpić do studjów filozoficznych.

Pierwszy rozdział daje ogólne pojęcie o współczesnej filozofji, jej zadaniach i narzędziach jej rozwoju. Następnie w 2-im rozdziale pozna czytelnik przykład konkretny współczesnego filozofa w osobie H. Lotzego, który prawie powszechnie w kompetentnych kołach bywa uważany za najznakomitszego niemieckiego myśliciela drugiej połowy XIX stulecia. Po tych wstępnych sprawozdawczych artykułach następuje w III-im rozdziale popularne przedstawienie jednego z najważniejszych pojęć filozoficznych, — dotąd niewydany artykuł o istocie duszy. W sferę mniej dostępną dla początkujących wkracza rozdział IV-ty o pojęciu czasu i rozdział V-ty o determinizmie.

Te pięć rozdziałów treści metafizycznej nie wyczerpują wprawdzie przedmiotów, które powinny być traktowane w propedeutyce filozofji — ale ułatwią uważnym czytelnikom zrozumienie oryginalnych dzieł wielkich myślicieli, do czytania których zawsze moich słuchaczy najusilniej zachęcam.

Z zakresu etyki wybrałem jedną tylko kwestję — którą w rozdziałach VI-ym i VII-ym przedstawiam z różnych punktów widzenia — mianowicie zagadnienie o przyczynach powszechnego

lub indywidualnego niezadowolenia z istniejących warunków bytu. Następnie w rozdziale VIII-y wskazuję i wyjaśniam jeden z najskuteczniejszych środków przeciwko temu cierpieniu i przyczynom je wywołującym: za taki uważam uświadomienie związku naszego doświadczenia osobistego z powolnym procesem rozwoju ludzkości, co zawsze rzuci jakieś światło na drogę po której kroczymy. Uświadomienie to najłatwiej osiągnąć możemy przez poznanie samodzielnych myślicieli ubiegłych tysiącleci.

Rozdziały IX-y i X-y dają dwa skrajne przykłady takich prądów przeszłości: obraz wstrzymującej postęp duchowy etyki chińskiej — i przeciwnie zjawisko reformatora, zrywającego z wszelkimi tradycjami, lekceważącego autorytety samodzielnego myśliciela Kartezjusza. Na zakończenie rozdział XI-y zwraca myśli czytelnika ku przyszłości, streszczając pogląd na świat autora, dotąd przedstawiony tylko po niemiecku w dziele „Seelenmacht“ ¹⁾.

Jakkolwiek poszczególne rozdziały tej książki były pisane w różnych czasach od 1888 do 1899 r., nie znalazłem w nich nic takiego, coby się sprzeciwiało moim dzisiejszym przekonaniom, prócz jednego ustępu w rękopisie o istocie duszy, napisanym w lutym 1896 roku. — Pisałem wtedy: „Związek z ciałem trwa często znacznie dłużej niż tego dusza pragnie, czasem bywa przerywany przedwcześnie i nieoczekiwanie. Doświadczenie wskazuje, że związek ten jest mimowolnym, bo nawet w przypadku samobójstwa zerwanie zależy od okoliczności zewnętrznych, działających na ciało. Własną siłą dusza

¹⁾ Za jedno z najbliższych zadań swoich autor uważa polskie opracowanie tego dzieła. Opracowanie takie nie mogłoby być prostym tłumaczeniem, bo nasz narodowy pogląd na świat z konieczności inaczej musi być przedstawiony obcym narodom niż tym, o których się ma głębokie przekonanie, że go w gruncie rzeczy podzielają i według niego żyją, choć sobie z logicznego związku jego zasadniczych przesłanek sprawy nie zdają.

nie może uwolnić się od związku z ciałem inaczej, jak podstępnie niszcząc swego współnika“.

Ustęp ten został zmieniony zasadniczo na str. 121—122, bo rozwijając teorię Eleuteryzmu doszedłem do przeświadczenia, że Platon miał rację w swoich poglądach na tą zawiłą kwestję.

Po za tem nie czułem potrzeby wprowadzania żadnych zmian zasadniczych do tego com napisał podczas ubiegłych lat dwunastu. Horyzont mojej myśli rozszerzał się stopniowo, lecz nie przyjmowałem lekkomyślnie za prawdę mniemań, którychbym się później musiał wyrzec. Takie sprawdzenie inwentarza przyjętych w ciągu życia poszczególnych przekonań, zwiększa moje zaufanie do trwałości dziś na nich opartego już ogólnego światopoglądu. Jest on oczywiście wynikiem nie tylko mojej myśli, ale przede wszystkim owocem doświadczenia owych potężnych myślicieli, którym przeważną część mojej wiedzy zawdzięczam. Gdybyśmy takiej obiektywnej wiedzy w zakresie filozofji nie posiadali — nie byłoby możliwem na tem polu prawdziwe nauczanie — a nauczyciel filozofji musiałby się posługiwać jedynie retoryczną sugestją praktykowaną w sektach religijnych.

Na szczęście tak nie jest. Kto przejdzie drogę przeze mnie przebytą, ten dojdzie napewno do tych samych wiecznych prawd, które stanowią niezniszczalny skarb wiedzy filozoficznej. Ale niech nie żąda by mu tą drogę skrócić, lub najtrudniejszej wiedzy udzielić w kilku zdaniach. Trzeba co najmniej tyle pracy użyć pod umiejętnym kierunkiem na wykształcenie filozoficzne, ile powszechnie bywa wymaganiem w innych zawodach, a nawet znacznie więcej, bo przecie wszyscy od filozofa wymagają gruntownej wiedzy na polu choć kilku poszczególnych nauk.

Jeśli którykolwiek wśród czytelników tej książki odniesie z niej pewną korzyść, to niech zechce się przyczynić do udoskonalenia jej w następnem wydaniu przez szczere wskazanie zauważonych błędów, niejasności, niekonsekwencji istot-

nych lub pozornych, które zwykle szpecą dzieła ludzkie. Względną poprawność druku zawdzięczam zecerowi panu Janowi Łuczkowowi, który składał sam jeden całe dzieło z godną uznania szybkością i sumiennością, przez co wielce ułatwił autorowi i jego przyjaciółom czytanie korekt ¹⁾).

Groble 7 ¹ w Krakowie 21 maja 1900 r.

W. L.

¹⁾ Ustępy i wyrażenia wykreślone przez cenzurę warszawską są w tem wydaniu zawarte między gwiazdkami * *, aby czytelnik mógł osądzić jak arbitralnie postępują ci nieproszeni krytycy naszej literatury. W wydaniu warszawskiem ustępy te zostały opuszczone, ale są wydrukowane osobno na arkuszach, które są do nabycia w Krakowie. W ten sposób nabywca obciętego przez cenzurę egzemplarza może zapomocą dodatkowego arkusza egzemplarz ten uzupełnić, tak aby się równał egzemplarzom niniejszego zabronionego przez rosyjską cenzurę wydania.



TREŚĆ.

	Str.
I. Współczesna Filozofja	1—36

Nadużywanie terminu filozof.: 1 — filozofja obojętności: 2 — mnie-
mana niezgodność filozofów: 3 — roszczenia pozytywizmu: 3 — scepty-
cyzm: 4 — historyczna budowa nauki: 4 — Jahresberichte: 5 — ciągly po-
stępn chemji porównany z pozornemi rewolucjami filozofji: 6 — ciągly po-
stępn istnieje też na polu filozofji: 7 — prawdy trwale: 8 — idealizm i ma-
terjalizm: 8 — istnienie materji: 8 — idee: 9 — synteza rozmaitych kierun-
ków: 9 — porównanie filozofji z fizyką i chemją: 9 — prawdziwa filo-
zofja: 10.

1. Określenie filozofji	10
--	-----------

Filozofja jest nauką: 10 — postępn naukowy uwydatniony na przy-
kładzie historii flogistonu: 11 — porządkowanie zjawisk i pojęć: 11 — błędy
naukowe: 12 — Swift o teoretykach w podróżach Gullivera: 12 — przed-
mioty nauki: 13 — anatomja i fizjologja: 13 — chemja: 13 — pierwiastki
chemiczne są pojęciami: 14 — granice błędów obserwacji fizycznych: 14 —
niema równych sobie przedmiotów materialnych: 14 — stosunek pojęć do
zjawisk: 15 — pojęcia od wrażeń zmysłowych niezależne: 15 — fakta sub-
iektywne i obiektywne: 16 — metafizyka, logika, estetyka i etyka: 17 —
psychologja i matematyka: 17 — filozofowie matematycy: 17 — dwa ro-
dzaje ogólnych pojęć: 18 — związek między filozofją a innymi naukami: 19.

2. Wydawnictwa periodyczne, poświęcone filozofji	19
---	-----------

Czasopisma fachowe: 19 — ich początek w sprawozdaniach akade-
mji: 20 — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik: 20 — Phi-
losophische Monatshefte: 20 — Revue philosophique: 21 — Mind: 23 — Wo-
prosy filozofji: 23 — Przegląd filozoficzny: 23 — pisma jednostronne: 23 —
zwolennicy pozytywizmu: 23 — ich naiwność: 24 — Philosophie positive: 24 —
Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie: 24 — polemika mię-
dzy Ulricim a Avenariusem: 25 — Philosophische Studien: 25 — O positi-
vismo: 25 — Rivista di filosofia scientifica: 26 — Rivista filosofica: 26 —
zwolennicy Hegla: 26 — Der Gedanke: 27 — The journal of speculative

philosophy: 27 — The Platonist: 27 — Zwolennicy Herbarta: 27 — Zeitschrift für exacte Philosophie: 27 — Critique philosophique: 28 — (tu należy dodać Revue de métaphysique et de morale) brak czasopism materialistycznych i pesymistycznych: 28 — Archiv für Geschichte der Philosophie: 29.

3. Główne kierunki współczesnej pracy filozoficznej . 29

Historja filozofji: 29 — metoda poznania natury ludzkiej: 30 — Sady anatomów: 30 — Pogląd Hegla na zgodność rozwoju osobistego jednostki z historycznym rozwojem myśli: 31 — wychowawcza doniosłość historycznego wykształcenia: 31 — Historja filozofji jako źródło metafizycznych odkryć: 32 — Lukrecjusz i Darwin: 32 — brak jednolitego poglądu na świat: 33 — podręcznik Ueberwega: 33 — Kuno, Fischer, Zeller, Fouillée, Weber: 34 — psychologja: 34 — metafizyka: 35 — Lotze: 35 — Teichmüller: 36.

II. Metafizyka Lotzego 37—96

Przepowiednie upadku metafizyki: 37 — pozytywizm: 38 — przedmiot metafizyki: 38 — ogólne pojęcia: 38 — niezależne od zmysłowego doświadczenia: 40 — zasadnicze pojęcia nauk przyrodniczych: 41 — stosunek metafizyki do psychologji: 41 — do nauk doświadczalnych: 42 — argumenty pozytywistów bez wartości: 43 — psychologiczne wytłómaczenie zacieklności ciasnych umysłów przeciw metafizyce: 44 — teoria i praktyka: 45 — wstręt do metafizyki u ograniczonych praktyków: 45 — związek między metafizyką a etyką: 46 — metoda badania metafizyki: 47.

Życie Lotzego: 48 — jego główne dzieła: 49 — charakter jego metafizyki: 50 — podział na ontologję, kosmologję i psychologję: 50 — ogólne prawa istnienia: 51 — prawidłowość przyrody: 51 — granice rozumu: 51 — byt prawdziwy i pozorny: 52 — istnienie i działanie: 53 — przymioty rzeczy: 54 — stosunki ich: 54 — siła działająca: 55 — zmiana rzeczy: 56 — pamiętać jako łącznik: 57 — pojęcie przyczyny: 57 — wzajemnodziałanie: 58 — jedność wszechrzeczy: 59 — symbol M: 60 — dwa zapatrywania na M: 61 — zarzuty teorii Lotzego: 62.

Kosmologja: 63 — przestrzeń: 64 — ruch w przestrzeni: 66 — stosunki: 66 — przypadkowość i prawidłowość: 67 — wyobrażenie przestrzeni: 68 — pojęcie czasu: 69 — następstwo zdarzeń: 70 — pojęcie ruchu: 71 — bezwładność: 72 — stany realne odpowiadające ruchom: 73 — metafizyczne znaczenie praw mechaniki: 74 — pojęcie materji: 75 — jednorodność materji: 76 — działanie na odległość: 77 — zniszczalność atomów: 77 — prawa przyrody: 77 — ciążenie powszechne: 78 — niezmiennność masy i ruchu: 78 — mechaniczne działania: 79 — witalizm: 79 — pochodzenie gatunków: 80 — pogląd na Darwinizm: 81 — przewidywania kosmologiczne: 81.

Psychologja: 82 — metapsychika: 82 — psychologja doświadczalna: 83 — wolność woli: 83 — różnica między ruchem a myślą: 84 — jedność świadomości: 84 — odrębność duszy: 85 — śmiertelność duszy: 86 — pesymizm, sceptycyzm i panteizm: 87 — początek duszy: 87 — dusza i ciało: 88 — wrażenia i wyobrażenia: 88 — podrażnienia: 89 — zajęcie uwagi: 90 — kojarzenie wyobrażeń: 90 — polemika z Herbartem: 91 — miejsce duszy w ciele: 92 — stosunek ruchów ciała do faktów świadomości: 93 — pamięć: 94 — świadomość: 95 — etyka i metafizyka: 95.

III. O istocie duszy 97—132

Doniosłość pojęcia duszy: 97 — błędy szerzone przez powierzchownych samouków: 97.

1. Powstanie pojęcia duszy 97

Osoba Piotra i co do niej należy: 98 — własność Piotra, jego reputacja: 99 — ciało Piotra: 100 — ciało ściślej i szerzej pojęte: 101 — Piotr jest duszą: 101 — jedność i niepodzielność duszy: 102 — upiory: 102 — Homer, Demokryt, Epikur, Platon, Kartezjusz: 103.

2. Określenie istoty duszy ludzkiej 103

Badanie własnej świadomości: 103 — udział jaźni w sądach przedmiotowych: 103 — oko nie widzi: 104 — złudzenia optyczne: 104 — halucynacje telepatyczne: 105 — organizm fizjologiczny nie jest przyczyną jedyną wrażeń: 105 — niematerialność jaźni: 106 — dusza jako jaźń: 106 — świadomość istnienia własnej jaźni: 107 — tożsamość i odpowiedzialność: 107 — istota prosta i niezłożona: 108.

3. Zasadnicze różnice poglądów na duszę 108

Dusza i psychologia: 109 — spirytualizm i panteizm: 109 — chrześcijaństwo i buddyzm: 109 — różnorodność pojęć o duszy: 110 — klasyfikacja ludzi: 110 — spirytualizm niekonsekwentny: 110 — Kartezjusz, Leibniz, Renouvier, Kant: 111.

4. Władze duszy i świadomość 111

Władze duszy nie są jej narzędziami: 111 — odpowiadają jedynie klasyfikacji faktów psychicznych: 112 — świadomość: 112 — nie ma nieświadomości: 112 — automatyzm psychologiczny: 112 — pozorna nieświadomość jako zapomnienie: 113 — nieznanomość metafizycznych lub fizycznych skutków działania mylnie poczytywana za nieświadomość: 114.

5. Natchnienie i wzajemne stosunki dusz 114

Dusza natchniona kierowana przez istotę doskonalszą: 114 — nie zawsze Bóg najwyższy jest źródłem natchnienia: 115 — poeci i filozofowie: 115 — wpływ pośredni i bezpośredni: 116.

6. Stosunek duszy ludzkiej do Boga 116

Nierówności potęgi dusz: 116 — granice działania: 117 — dusze doskonalsze niż ludzkie: 117 — doskonałość Boga: 117 — wszechmoc Boga: 117 — stosunek człowieka do Boga: 118 — niewytlómaczone wyroki: 118 — wzajemnodziałanie: 118.

7. Stosunek duszy do ciała 119

Opór ciała: 119 — siedlisko duszy: 119 — granice jej działania na ciało: 119 — działanie ciała na duszę: 120 — mózg nie myśli: 120 — starość: 120 — porównanie starców z dziećmi: 121 — choroby: 121 — związek duszy z ciałem dobrowolny: 122.

8. Choroby duszy 122

Psychiatria: 122 — istota pomieszania zmysłów: 122 — tożsamość osoby: 122 — utrata rozumu: 123 — zmiany osobistości: 123 — kryterjum

tożsamości: 123 — role różne jednej osoby: 124 — dwie dusze w jednym ciele: 124.

9. Pochodzenie, rozwój i przeznaczenie duszy 124

Dusza nie ma początku: 125 — pamięć dawniejszego istnienia: 125 — treść życia przed urodzeniem: 125 — połączenie z ciałem: 126 — niedoskonałość pamięci: 126 — przeznaczenie duszy: 126 — cele życia: 127 — filantropja: 127.

10. Dusza zwierząt 128

Teoria automatyzmu zwierząt upadła: 128 — zwierzęta nie rozumują: 128 — wychowanie zwierząt: 128 — tresura ludzi: 129 — Haeckel i Kulturhunde: 129.

11. Dusza świata 129

Celowość ruchów: 129 — Platona dusza świata: 129 — Kepler: 129 — Galilei, Huygens i Newton: 130 — prawidłowość przyrody: 130 — rozszerzenie horyzontów: 130 — duchy planetarne: 131 — neobuddyści, spirytyści itd.: 131.

IV. Pojęcie czasu 133—152

1. Pochodzenie pojęcia czasu 133

Czas nie dla wszystkich istnieje: 133 — wczoraj i onegdaj u dzieci: 133 — artyści i uczeni żyjący po za czasem: 133 — stany duszy uwalniające od złudzenia czasu: 134 — następstwa wyobrażeń: 134 — pamięć tworzy przeszłość: 135 — oczekiwanie przyszłości: 135 — kto się nie nudzi? 135 — trwanie wrażeń: 136 — porównanie ruchów fizycznych: 136 — sen bez snów: 136 — nie ma ciągłego łańcucha wyobrażeń: 136 — historyczny porządek: 137 — czysty czas: 138 — nieskończony czas: 139 — Krytyka Kanta: 139.

2. Idealność czasu 140

Przyczyna i skutek: 140 — sprzeczności w pojęciu realnego czasu: 140 — ewolucja i wolność woli: 141 — idealność czasu: 142 — wieczność: 143 — względność czasu: 143 — czas nieokreślony: 144.

3. Określenie czasu 144

Czas jako forma wyobrażeń: 144 — cechy szczególne: 145 — stosunek do przestrzeni: 145 — czas nie ma różnic intensywności: 146 — zmiany wyobrażeń są warunkiem pojęcia czasu: 146 — próżny czas: 146 — czas nie jest pojęciem empirycznym: 146 — tylko apriorycznym: 147.

4. Historia pojęcia czasu 147

Platon: 147 — Arystoteles: 148 — Św. Augustyn: 148 — Kartezjusz: 149 — Locke: 149 — Kant: 149 — Trentowski: 150 — Kremer: 150 — Libelt: 151 — Struve: 151 — zgodność filozofów: 152.

V. Determinizm Str. 153—167

1. Pochodzenie i odmiany determinizmu 153

Determinizm i indeterminizm: 153 — fatalizm: 153 — psychologiczne wyjaśnienie: 154 — teologiczny determinizm: 154 — wszechwiedza boska: 154 — determinizm fizyczny: 155 — historyczny: 155 — fizjologiczny: 155 — frenologia: 156 — determinizm psychologiczny: 156 — wybór motywów: 157 — determinizm teologiczny: 157.

2. Rozwój determinizmu 157

Filozofowie i ojcowie kościoła jako obrońcy wolnej woli: 157 — Parmenides, Demokryt: 158 — Stoicy: — 158 — prawo sprzeczności: 158 — przyczynowość: 159 — celowość: 159 — wróżby i prorocтва: 159 — ideał mędrca: 159 — Hobbes: 160 — Locke: 160 — Spinoza: 160 — Leibniz: 160 — Collins: 161 — Edwards: 161 — Priestley i Price: 161 — filozofowie nowożytni: 162.

3. Argumenty współczesnego determinizmu 163

Determinizm jako cecha pewnych narodów: 163 — statystyka: 164 — zachowanie energii: 165 — prawa przyrody: 166 — wpływ Kanta na upadek determinizmu: 167.

VI. Początki teorii rewolucji 168—220

Zmiany prawodawstw: 168 — prawa rozwoju politycznego: 169 — cel badania: 169.

1. Teoria Arystotelesa 169

Dążenie Greków do poznania natury ludzkiej: 169 — ich prace zbyt mało znane: 170 — Arystoteles jako polityk: 170 — greckie formy ustroju państwowego: 171 — monarchja: 173 — arystokracja: 173 — demokracja: 174 — dążenie do równości: 175 — rozwój uczuć monarchicznych: 176 — uczucia kierowników ruchu: 177 — cele rewolucji: 178 — ich przyczyny: 179 — środki: 181 — niebezpieczeństwa grożące demokracji: 182 — oligarchji: 183 — monarchji: 184 — utrzymanie złych rządów: 186 — urzędy i zaszczyty: 188 — równowaga partji: 189 — wychowanie obywateli: 190 — tyranja: 191 — utrzymanie jej przemocą: 192 — przez kobiety i niewolników: 193 — oszustwem: 194 — źródła teorii Arystotelesa w dziełach Platona: 195.

2. Rozwój państw nowożytnych 196

Różnica między państwami greckimi a nowożytnymi: 196 — metoda badania: 197 — nadużycia władzy: 199 — skutki niewolnictwa: 200 — dążenie do tyranji: 202 — Machiavelli: 203 — wpływ religji: 205 — powstanie narodowości: 206 — monarchja absolutna: 207 — konstytucyjna: 210 — rzeczpospolita: 213 — kapitalizm: 215 — równość ekonomiczna: 216 — kres rewolucji: 219.

VII. Pesymizm 221—263

1. Praktyczni pesymiści 221

Pogarda życia: 222 — chorobliwy charakter pesymizmu: 222 — znajomość świata ograniczona: 223 — nietrwałość szczęścia: 224 — istnienie ludzi szczęśliwych: 225 — bezinteresownych: 225 — lekceważenie dążeń idealnych: 226 — odróżnienie warunków od celów i przyczyn: 226 — rola pieśniedzy w życiu: 227 — trwale szczęście dają tylko cele idealne: 228 — pesymista osądza świat według własnej niemocy: 229.

2. Wychowanie pesymistów 229

Teoretycy pesymizmu: 229 — obcy nauczyciele: 230 — wpływ moralny i umysłowy cudzoziemskiego otoczenia: — 231 — treść utworów klasycznych: 233 — popularna pseudofilozofia: 233 — przewrót wewnętrzny przy utracie wiary: 234 — brak przewodników naturalnych: 235 — fałszywe ambicje: 236 — formalne hasła: 237 — wykształcenie i pesymizm: 237 — brak u nas rzetelnego wykształcenia: 238 — widmo mandarynatu: 239 — manja dyplomów: 239 — kobiety: 240.

3. Społeczne warunki pesymizmu 240

Odporność jednostek: 240 — produktywność: 241 — nadmierna troska o utrzymanie życia: 241 — nierozumna obawa śnieri: 242 — nieudolność wrodzona: 243 — lekkomyślne małżeństwa: 243 — dziedziczność: 244 — fałszywe pojęcie małżeństwa: 244 — niepowodzenia ludzi dzielnych: 246 — dobrze urodzeni: 247 — epidemie pesymizmu: 248 — warunki ekonomiczne: 248 — wpływ prawodawstwa: 249 — prześladowania polityczne: 250 — religijne: 251 — literatura: 251 — warunki sprzyjające pesymizmowi: 252 — fałszowanie historii: 253 — nieudolni i oszukani: 254.

4. Wcielanie ideału w życie 254

Przekleństwo zarobkowej pracy: 255 — fałszywy idealizm: 255 — nierówność zdolności: 256 — Go japońskie: 256 — różnice zdolności: 256 — codzienna praca i wielkie dzieła: 257 — mistrzostwo w powszedniej pracy: 257 — obowiązek społeczny zarobkowania: 258 — artystyczne potrzeby tłumów: 258 — społeczne zastosowanie zdolności artystycznych: 259 — granice etyczne: 259 — rzemiosło i sztuka: 259 — fałszywy idealizm: 260 — ideał uczonego: 260 — podręczniki szkolne: 260 — arcydzieła nie mają wartości zamiennej: 261 — sztuka lekarska: 261 — ideały wcielać należy w życie: 262 — teoria i praktyka: 262 — potęgą ideału: 263.

VIII. O znaczeniu historii filozofji 264—281

Badania historyczne na polu filozofji więcej są rozpowszechnione niż na polu innych nauk: 264 — metafizyka nie jest zaniedbana: 265 — cząstoką filozoficzną: 265 — Archiv für Geschichte der Philosophie: 266 — różnice między filozofją a innymi naukami: 267 — przedmioty nauk przyrodniczych nie są zasadniczo różne od przedmiotów filozofji: 268 — pojęcia obiektywne i subiektywne: 269 — potrzeba porównania wewnętrznego doświadczenia różnych filozofów: 270 — omyłki wielkich umysłów: 271 — jednostronność materializmu i idealizmu: 271 — psychologiczna doniosłość

historji filozofji: 271 — jej pedagogiczne znaczenie: 272 — analogja między rozwojem jednostki a ludzkości: 272 — nieświadome lub mimowolne wyrażanie prawd: 273 — przeczecia Platona: 273 — znaczenie historji dla metafizyków: 274 — cechy bieżącej epoki: 274 — walka przeciwnych kierunków: 275 — upadek materializmu i idealizmu: 276 — ewolucja pojęcia systemu filozoficznego: 276 — niezniszczalne skarby wiedzy filozoficznej: 277 — cechy dojrzałości indywidualnej i społecznej: 277 — potrzeba streszczenia wyników dotąd osiągniętych: 278 — przewrót w naukach przyrodniczych: 278 — granice wiedzy: 279 — filozofja grecka jako źródło większości filozofematów współczesnych: 279 — praca filologów: 280 — wyższe wymagania filozofów: 280 — wpływ wychowawczy historji filozofji: 280 — przeżycie w indywidualnej świadomości doświadczeń rasy: 281.

IX. O etyce chińskiej 282—310

Cel i środki działania: 282 — walki religijne: 283 — jeden pasterz i jedna owczarnia: 283 — naród wolny od wewnętrznych walk religijnych: 284 — oryginalność i niezależność etyki chińskiej: 284 — dwa systemy etyczne: 285.

1. Taoteking 285

Laotseu: 285 — niewyraźność najwyższych celów: 286 — potęga bo-kiego ładu: 286 — prawdziwy mędrzec: 287 — niezależność Taosse od buddyzmu: 288 — katechizm Taosse: 288 — księga nagród i kar: 289 — przykazania: 289 — stopnie szczęśliwości: 290 — polityczne przestępstwa: 291 — szkodnictwo: 291 — niedyskrecja: 291 — hypokryzja: 291 — przemoc: 292 — plotki: 292 — cześć dla rodziców: 293 — rozpusta: 293 — zazdrość: 293 — lekceważenie tradycji: 293 — dziedziczna odpowiedzialność: 293 — groźba kary boskiej: 294 — kradzież literacka: 294 — wegetarianizm: 294 — stanowisko kobiet: 294 — kary i nagrody doczesne: 295 — brak nieśmiertelności: 295.

2. Etyka Konfucjusza 296

Wpływ Konfucjusza: 296 — nauczyciele klasycznej filologii: 297 — stara księga King wydana przez Konfucjusza: 298 — konserwatyzm Chińczyków: 298 — życie Konfucjusza: 299 — jego wizyta w Lao-tseu: 299 — Konfucjusz jako gubernator: 300 — wpływ muzykantek: 300 — rozumny kierunek życia: 301 — cnoty główne: 302 — cztery główne wady: 303 — brak życia pośmiertnego: 303 — ludzkość: 304 — rodowa arystokracja: 304 — naturalne dążenie do cnoty: 305 — stosunek płci: 306 — stanowisko kobiet: 306 — przyczyny rozwodów: 307 — kult rodziców: 307 — brak księży: 308 — tolerancja: 308 — kwestje dogmatyczne: 309 — ogólne prawa moralne: 309 — potrzeba metafizycznych podstaw dla etyki: 310.

X. Descartes i jego filozofja 311—329

1. Życie i dzieła 311

Życie Kartezjusza: 311 — oblężenie la Rochelle: 312 — skazanie Galileusza: 313 — pierwsze dzieło: 313 — medytacje: 315 — podróż do Sztokholmu: 315 — pośmiertne prześladowania: 316 — los rękopisów: 317.

2. Filozofja

Systematyczne powątpiewanie: 317 — zasady badania: 318 — istnienie Boga: 318 — atrybuty Boga: 319 — przestrzeń: 320 — próżnia i atomy: 320 — prawa mechaniki: 321 — automatyzm zwierząt: 321 — dusza i ciało: 322 — kojarzenie wyobrażeń: 322 — namiętności: 323 — wolność woli: 323 — przyzwyczajenie: 323 — myśl jako najistotniejsza cecha duszy: 323 — zadanie wiedzy: 324 — dusza filozofa: 324 — zewnętrzne niepowodzenia: 325 — panowanie nad ciałem: 325.

3. Szkoła Kartezjusza 325

Kartezjanizm jako podstawa dla filozofji Spinozy i Leibniz'a: 325 — indywidualistyczny i panteistyczny kierunek: 326 — zawieść Jezuitów: 327 — Oratorianie: 328 — rozpowszechnienie filozofji Kartezjusza: 328.

XI. Potęga duszy 330—341

Duch wieszczów: 330 — wszechwładza rozumu i miłość wieszczów: 331 — podobieństwo między Platonem a Konradem: 331 — rozum służy woli: 332 — pierwiastki wspólne wielu poglądom na świat: 332 — wzajemnodziałanie substancji: 332 — pluralizm: 333 — monizm: 333 — uniwersalizm: 334 — indywidualizm: 334 — Nietzsche: 335 — naturalizm i dekadentyzm: — 335 — Eleuterja: 335 — pogląd na świat rzecz wiary: 336 — wiedza i mniemania: 336 — dusza niematerialna: 337 — ruch i materja: 337 — mózg organ ruchów: 337 — hierarchja monad: 337 — nieświadoma duchowa działalność: 337 — opatrność: 338 — świat materialny: 338 — wola i miłość: 338 — powinowactwo dusz: 338 — dobrowolne wcielenie: 338 — przypomnienie preegzystencji: 339 — posłannictwo narodów: 339 — konsekwencje społeczne: 339 — reforma oświaty i wychowania narodowego: 340 — usprawiedliwienie autora: 341.



I.

WSPÓŁCZESNA FILOZOFJA.¹⁾

Wśród ciągłych dyskusji o wierzenia i przekonania, trudno zacząć mówić o filozofji, bez odpowiedzi uprzedniej na pytanie „o jakiej filozofji mowa?“ Pozytywiści będą się obawiali zmartwychwstania pogrzebanego w ich mniemaniu upioru dawnej metafizyki, materjaliści zawiłych formułek idealizmu, idealiści wszystko niwelującej ignorancji materializmu, pobożni bluźnierstwa, ateści dowodów istnienia Boga.

Wyrazy filozofja i filozof tak często są nadużywane i w potocznej rozmowie i w publicznych dyskusjach, że jeśli spotykamy je w tytule jakiegoś artykułu lub książki, rzadko kiedy możemy się domysleć, czemu one będą w oczach autora odpowiadały. To też chcąc wyjaśnić obecny stan filozofji trzeba przedewszystkiem określić, co uważamy za filozofję, który z pomiędzy historycznych kierunków za zbliżony do naszego sposobu myślenia, którą filozofję za prawdziwą.

Czy są różne filozofje? Czy koniecznie jedną z pomiędzy nich wybrać należy i uznać ją za prawdziwą? To są pytania,

¹⁾ Drukowane po raz pierwszy w Bibliotece Warszawskiej za Sierpień 1888 r., str. 184—208 pod tytułem: „O obecnym stanie filozofii“.

z którymi związane są wszystkie te zagadki dziwne, dręczące filozofów, poetów i większość myślących ludzi. Zkąd i dokąd idziemy? Jaki jest cel życia, człowieka, narodu, ludzkości, świata? Czy istnienie miało kiedy początek i czy będzie miało koniec? Zkąd się biorą nasze myśli, pragnienia, wierzenia, czyny, na czym polegają nasze uczucia, szczęście lub rozpacz, miłość lub nienawiść? Takich pytań nierozstrzygniętych stawia cały szereg namiętna i zapalająca się łatwo młodzież, a starzy słuchają ich z uśmiechem i odsyłają do doświadczenia, które ma podobne zapaly ostudzać i działalność ludzką ku bliższemu celom kierować.

Tylko bardzo szczupła garstka ludzi istnieje, w których ani wiek ani doświadczenie nie usypia ciekawości i którzy aż do końca życia nad podobnemi kwestjami dumając, często o bliższych celach, jak np. o bogactwie, stosunkach, wpływach, zaszczytach, sławie — zapominają. Takich ludzi, nawet jeśli nie mieli okazji do systematycznych studjów — nazywamy filozofami. Ogół traktuje ich z pewnem politowaniem, a nawet biorąc małoważną oznakę zewnętrzną za istotną cechę, często uważa za główną zaletę filozofa — właśnie ową obojętność względem bliższych celów. Ztąd słyszymy takie zdania: „znosi nieszczęście filozoficznie“, „umarł filozoficznie“, przy czem „filozoficznie“ ma znaczyć: obojętnie. Że nie wszyscy filozofowie są tak obojętni na bliższe osobiste cele, o tem jak najwymowniej świadczy historia filozofii: z niej łatwo się przekonać, że tacy zasklepieni w sobie ludzie jak Spinoza, który wolał szlifowaniem szkła na życie zarabiać niż osiągnąć szeroki wpływ na otoczenie za pomocą wykładów uniwersyteckich — są rzadkimi wyjątkami.

Po za tą filozofją obojętności, zna jeszcze ogół kilka dźwięcznych nazwisk sławnych filozofów, jak np. Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Leibniza, Kanta lub Hegla. Takim filozofom tłum nie odmawia wielkiego poważania, przyznaje im potęgę umysłu; cóż kiedy bardzo mało są czytane ich dzieła, bardzo mało znane ich poglądy — a nawet niezbyt dawno,

gdy Henryk Struve rozpoczął wydawnictwo polskich przekładów arcydzieł filozoficznych, znalazły się głosy w prasie ubolewające nad tem, że na coś „pożyteczniejszego“ nie obrócono funduszu publicznego kasy Mianowskiego.

Najgorzej zaś wychodzą filozofowie w oczach profanów na tem, że, jak wieść powszechna głosi, nie ma jakoby między nimi zgody. Każdy z nich mniema, że prawdę wie lepiej niż inni, lekceważy i krytykuje swoich poprzedników i przeciwników, tak, że światła publiczność nie wie za którym głosić i gotowa nawet uznać filozofję za obłąd, ciążący na niektórych umysłach, niezdolnych do praktycznych zadań życia. Szczęśliwi ci ludzie, co na podobny obłąd nie cierpią, bo im nie będą przeszkadzać w używaniu rozkoszy żywota te pytania filozoficzne, na które odpowiedzi nie ma. „Skoro sami filozofowie różnią się w swoich zdaniach i wieczne prowadzą spory o zasadnicze podstawy swych przekonań, to żaden z nich prawdy posiadać nie może“ — tak twierdzi zdrowy rozsądek, tryumfując potępiając bezpłodną na pozór refleksję nad istotą i celami życia.

Już w starożytności to rozumowanie doprowadziło niektórych do zaprzeczenia wszelkiej filozofji, a w nowszych czasach pozytywizm wznowił tą walkę z metafizyką. Cóż, kiedy pozytywiści, przy całym zasobie wiadomości swych i pięknie ułożonych rozumowań, wpadają sami w tą odwieczną pułapkę ludzkiego rozumu i do twierdzeń „na faktach“ opartych, dodają inne twierdzenia zupełnie metafizycznej natury. Na pozór kręcimy się więc zawsze w tem samym błędnem kole: nie możemy się obejść bez filozofji, a jednak żadna filozofja w zupełności i trwale nas nie zadawalnia, bo wkrótce inna powstaje, która nowych znajduje zwolenników. Zwiększa jeszcze trudność to, że niektórzy z pomiędzy najznakomitszych filozofów, np. Platon i Leibniz niezbyt systematycznie wyrażali swe poglądy i natrafiamy w ich dziełach na różne sprzeczności bardzo trudne do wytłómaczenia. Od wieku toczy się spór między uczonymi o to, czy Platon wierzył w nieśmier-

telność duszy, czy nie — i dotąd ścierają się na tem polu przeciwległe zdania.

Wobec takich sprzeczności, wobec niejasności wielu filozofów, rzeczywiście najłatwiej jest oddać się zupełnemu sceptycyzmowi, jak Montaigne. Do tego jednak trzeba wielkiej miary tej obojętności, którą wprawdzie ogół uważa za filozoficzną, która jednak w istocie rzeczy wcale filozoficzną nie jest i nie wszystkim filozofom była właściwą, a nawet mogłaby przeszkodzić im w utworzeniu owych systemów filozoficznych, o które wśród mniejszych myślicieli ciągły bój się toczy.

Jeśli kto nie ma takiej obojętności i tak spokojnego temperamentu jak Montaigne, będzie zmuszony do wyboru jednego z istniejących kierunków, albo do stworzenia nowego, który zależnie od umysłu autora, prędko utonąłby w falach powszechnego zapomnienia, lub też trwałby dłużej, — nowy materiał dając do sporów. Chęć tworzenia nowych systemów bardzo często polega na próżności i nieznanomości historii filozofji — a wiele z tych niby nowych dróg myśli ludzkiej już dawno zostały wydeptane i opuszczone, jak np. pozytywizm, którego twierdzenia, podawane za nowe, w znacznej części można znaleźć u greckich sofistów.

Jeśli kto nie czuje odwagi i skłonności do nowego systemu, wtedy najczęściej wybiera jeden wśród istniejących i wpada we wszystkie te zawikłania i niepewności, jakie za sobą pociąga jednostronność wybranego mistrza.

Ale istnieje jeszcze inna droga — trudna bardzo i wymagająca wielkiego zamiłowania do filozofji. Drogę tę wskazywali też nieraz najwięksi jej mistrzowie. Idealista Arystoteles zawsze zaczynał swoje wywody od historycznego przeglądu mniemań swoich poprzedników i z mniemań te wybierał, które uważał za słuszne, zbijał zaś fałszywe. Metoda ta, istotnie naukowa, panuje dziś we wszystkich naukach bez wyjątku. Żaden uczony nie odważy się pisać o jakiegokolwiek kwestji naukowej, nie zbadawszy poprzednio literatury przedmiotu, to jest tego, co o tym przedmiocie przed nim napi-

sano. Często jest to pracą bardzo mozolną: to też dla ułatwienia jej obmyślono w Niemczech tak zwane „Jahresberichte“. W każdej nauce, grono uczonych kompetentnych rozdziela między siebie dzieła i pisma wychodzące w ciągu jednego roku, i pisze o nich roczne sprawozdanie, tak, że co rok wychodzi sprawozdanie, obejmujące wszystkie prace, które w ciągu jednego roku wyszły. Takie roczniki, opatrzone alfabetycznym wykazem treści, a po latach kilkadziesiąt znowu alfabetycznym skorowidzem za te kilkadziesiąt lat — niezmiernie ułatwiają sprawdzenie, co kiedy o jakimkolwiek przedmiocie danej nauki napisano.

Np. jeśli chcę dowiedzieć się, co chemicy kiedykolwiek pisali o żelazie, potrzebuję tylko poszukać artykułu „Eisen“ w alfabetycznym wykazie „Jahresbericht über die Fortschritte der Chemie“, a znajdę w rocznikach tych od 1820 roku aż do czasu bieżącego streszczenie wszystkich prac naukowych o żelazie. Jeśli zaś dalej pragnę wiedzieć co przed 1820 rokiem o żelazie myślano, znajdę to w wielkich dziełach tego rodzaju jak Kopp'a „Historja chemji“ lub Liebig'a i Poggendorffa „Handwörterbuch der Chemie“. Chemja więc takim ludziom jak Berzeliusz, Liebig, Kopp, Poggendorff, zawdzięcza jasne uporządkowanie swej bibliografji i swych wyników naukowych.

Pomysł zaś podobnych roczników, słowników naukowych i podręczników historii każdej nauki wyszedł od filozofa Leibniz'a, ale dotychczas dla samej filozofji urzeczywistnionym nie został. Dotychczas filozofja nie posiada „Rocznika“ swych postępów, jakim szczyci się chemja, fizyka, mineralogja i większa część nauk przyrodniczych. Dopiero od 1874 roku istnieje podobny „Rocznik filologii klasycznej“, obejmujący tę część badań filozoficznych, która się do starożytnych filozofów odnosi. Ponieważ jednak w Niemczech ciągle powstają nowe roczniki innych nauk, więc jest nadzieja, że i filozofja doczeka się zupełnego inwentarza swych posiadłości i łatwiej wtedy będzie

można iść za Arystotelesem w jego metodzie badania mniemań poprzedników, przed ustaleniem własnych przekonań.

Los tej metody, którą możemy nazwać historyczno-naukową, doprawdy był bardzo dziwny. Przez filozofa stworzona, coraz to mniej była używaną w filozofji, a w naukach przyrodniczych zaledwie zaszczipiona, wspaniale wydała owoce. Olbrzymie postępy chemji i fizyki bezwątpienia stoją w związku ze zwyczajem, rozpowszechnionym i ułatwionym przez takich ludzi jak Berzeljusz i Liebig, zwyczajem uwzględniania jak najsumienniejszego wyników pracy naukowej poprzedników. Żaden chemik nie zaczyna budować nowego systemu chemji, tylko każdy opiera swe wnioski na pracach i doświadczeniach już dawniej dokonanych, uzupełniając je nowemi doświadczeniami i pracami, stawiając zawsze wnioski i teorie w ten sposób, aby nietylko jego własne, ale też doświadczenia poprzedników wyjaśnione i wytłómaczone zostały. Największe rewolucje mniemań w fizyce i chemji dokonane zostały drogą pokojową, bo zawsze umiano w nowych teoriach korzystać z dawniejszych.

Zupełnie inaczej rzecz się miała w filozofji nowszej. Z wielkich filozofów ostatnich wieków pierwszy Kartezjusz napozór zerwał z tradycją i szukał niezależnego od swych poprzedników początku filozofji. Wkrótce po nim tak samo i Spinoza zaczął od definicji, tak jakby przed nim żadnych filozofów nie było i jakby poprzednicy żadnego fundamentu nie pozostawili, na którymby można budować. Leibniz, jakkolwiek szanował bardzo tradycje naukowe, był zbyt oryginalnym i twórczym umysłem, aby nie dać filozofji zupełnie innej podstawy niż poprzednicy. Nareszcie Kant znalazł punkt jeden przedtem zaniedbany i znowu bez żadnego użytkowania dawniejszych mniemań napisał krytykę czystego rozumu, całkiem niezależnie od wszystkich dzieł przedtem pisanych.

Czyżby więc metoda naukowo-historyczna, przez filozofa Arystotelesa stworzona, przez filozofa Leibniza rozwinięta i go-

rażo zalecona, w samej filozofji nie miała żadnego zastosowania? Czyżby w filozofji każdy wielki geniusz musiał od początku zaczynać, tak, że mógłby tylko tyle zrobić, ile zdąży w przeciągu jednego krótkiego życia ludzkiego? Czy żaden postęp nie jest na tem polu możliwy i czy mamy wciąż błądzić wśród lasu różnych systemów bez widocznej drogi, wskazującej kierunek przyszłości?

Gdyby tak było, filozofja wcale nie byłaby nauką i zasługiwałaby na pogardę i lekceważenie, które jej okazują profani. Na szczęście nasze, najtrudniejsze pytania ludzkie nie mają wiecznie pozostać bez odpowiedzi, a Heine, nazywający głupcem tego, co się pyta o cele życia ludzkiego — jest w błędzie. Filozofja nie jest wymysłem, fantazją, obłudą jednego człowieka, tylko nauką, do której równie jak i do innych nauk można jedynie z pożytkiem zastosować metodę historyczną, wymagającą, aby każda nowa praca stała w związku z poprzedniami, aby nigdy prace poprzedników nie były ignorowane przez zarozumiałych współczesnych. Pozorem tylko i złudzeniem jest walka systemów, naiwnością mniemanie, jakoby którykolwiek system rozpoczynał filozofję od początku.

Początek filozofji jest równie odległy, jak początek astronomji. Filozofję spotykamy w starożytnych księgach Chin i Indji; już u Greków dochodzi ona do wysokiego stopnia rozwoju, a później ciągle dalej się rozwija, z każdym nowym systemem osiąga nowe postępy i dziś, jakkolwiek w filozofji równie jak i w innych naukach więcej pozostaje do zrobienia niż zrobionem zostało, posiada ona wiele prawd tak samo niezachwianych jak i prawdy nauk ścisłych. Aby te prawdy wyliczyć, trzebaby napisać tego rodzaju podręcznik filozofji, jakiego dotąd nie mamy, mianowicie dzieło, któreby ograniczyło się do ściśle dowiedzionych prawd, pomijając wszystko to, co jeszcze podlega dyskusji.

Tutaj wystarczy, jeśli przytoczymy kilka takich prawd niezachwianych dla przykładu. Odkąd Platon dowiódł, że wszelkie poznawanie jest *i n d u k c y j n e m* albo *d e d u k c y j n e m*,

żaden z późniejszych filozofów tego obalić nie zdołał, jakkolwiek jedni więcej się do indukcji, drudzy do dedukcji skłaniali. Inną taką prawdą jest twierdzenie Kartezjusza, że istnienie własnego „ja“ jest pewniejsze niż istnienie czegokolwiek-bądź innego. Również Kant swoją krytyką czystego rozumu raz na zawsze dowiódł, że świat wrażeń zmysłowych nie ma istnienia po za nami.

Takich prawd filozoficznych jest bardzo wiele — te, które są najdawniejsze, spotykamy we wszystkich systemach bez zmiany. Dla tego z naukowego punktu widzenia istnieje właściwie jedna tylko filozofja, mianowicie ta filozofja, która jakkolwiek tkwi we wszystkich systemach, najmniej jest widoczną i wydatną, wskutek tego, że już przestała być przedmiotem dyskusji i sporów.

Po za tą jedną prawdziwą filozofją istnieje w pismach filozofów wiele mniemań dotychczas ostatecznie i stanowczo nie dowiedzionych, ale stanowiących przecież jedne względem drugich pewien postęp. Np. idealizm i materializm jako wielkie systemy filozoficzne, na pozór tylko stoją w sprzeczności z sobą, dlatego, że wyrażają pewne kierunki myśli jednostronne. Idee również jak i materia mają swój rodzaj istnienia, ale to istnienie wyłącznem nie jest.

Materia jest jedynie zjawiskiem i tylko za pomocą zmysłów może być pojętą — więc istnieje właściwie w wyobraźni człowieka posługującego się zmysłami. W tej wyobraźni ma ona istnienie zupełnie pewne i niezachwiane. Nikt nie wątpi o istnieniu dla zmysłów ziemi, po której chodzi, powietrza, którem oddycha, chleba, który zjada. Ale też tylko zmysłami poznajemy istnienie materji; — skoro zaś kto zechce to niezawodne istnienie materji czem innem niż zmysłami stwierdzić, wpadnie w sprzeczności nieuniknione.

Uczuć, myśli ludzkich — a nawet samych wrażeń zmysłowych nigdy nie można będzie wytłómaczyć za pomocą ru-

chu atomów, bo te uczucia, te myśli są dla nas czemś bezpośrednijszem, więcej niezawodnem niż samo istnienie materji.

Tak samo się dzieje z główną tezą idealizmu, głoszącego, że idee są istotą rzeczy. Idee, równie jak i materja, mają swoje istnienie, ale także ograniczone istnienie. Egzystują one tylko w naszym umyśle, a bez myślącego ducha nie byłoby ani jednej idei. Idea więc jest produktem naszego „ja“ i żadnego oderwanego istnienia mieć nie może. Jednak istnienie jej w umysłach ludzkich jest równie stałem, pewnem i niezawodnem, jak istnienie materji dla zmysłów.

Materjalizm więc podobnie jak idealizm są poniekąd dopełniającymi się oddziałami jednej filozofji, tak jak geometrja i analiza są częściami matematyki, pomimo tego, że w historii nauki znane są kollizje, dyskusje i spory geometrów z analitykami, materjalistów z idealistami. Dalszy postęp filozofji potwierdzi pewne zdania materjalistów równie jak i idealistów, szczególnie te, które się wyłącznie dotyczą materji lub idei — natomiast usunie przedwczesne uogólnienia, oparte na znajomości zaledwie pewnej części bytu, a sięgające daleko po za granice tej wiedzy.

Metoda historyczno-naukowa pozwala nam ocenić bezstronnie zasługi jednej szkoły równie jak i drugiej, z wyrozumiałością dla błędów i zboczeń, które jednostronność założenia musiała pociągnąć za sobą. Pozorna niezależność i sprzeczność systemów polega na tem, że każdy z wielkich filozofów rozpoczynał nowy dział nauki filozoficznej, a przeceniając znaczenie tego działu dla całości, wchodził w kollizje z tymi, co inne działy uprawiali. Podobnie jak w innych naukach, tak i w filozofji, wiele fałszywych wyobrażeń o każdym przedmiocie musiano usunąć, nim powstało pojęcie rzeczy jasne i stałe.

Przypomnijmy sobie, ile teorii w chemji i fizyce po kolei upadło, jakie spory między najslawniejszymi przedstawicielami tych nauk były wiedzione. Spory więc i dyskusje nie są właściwą filozofji cechą, tylko koniecznym warunkiem

wszelkiego naukowego postępu. W filozofji jedynie dlatego te spory więcej na widownią występują, że przedmiot tej nauki ogólniejszy — zachęca wielu niekompetentnych do brania udziału w dyskusji. Podczas kiedy żaden prawnik nie odważyłby się wyrokować w kwestjach chemicznych, często chemik lub prawnik uważają się za kompetentnych w kwestjach filozoficznych, dlatego, że pojęcia, stanowiące przedmiot filozofji, są tak ogólne, że nie tylko chemik lub prawnik, ale prawie każdy myślący człowiek ma z nimi do czynienia.

Na pytanie, jaką filozofję mamy uważać za prawdziwą, odpowiedzieliśmy, że tylko jedna filozofja istnieje, a różne jej kierunki są albo oddziałami, albo bezwiednem naśladowaniem już pokonanych w historii błędów, albo wreszcie — jeśli weźmiemy pod uwagę te systematy zaściankowe i indywidualne, o których historia milczy — złudzeniem, opartem na braku wiedzy i wykształcenia.

Postaramy się teraz określić, czym jest filozofja, jakie jej są działy, cele, zadania, metody i środki. Wyrozumiały atoli czytelnik niech nie sądzi, że mu tu podajemy subiektywne urojenia, określenie bowiem prawdziwej filozofji jest rzeczywiście wynikiem ogólnego postępu filozoficznego w ostatnim stuleciu.

I. Określenie filozofji.

Filozofja jest nauką — to jest pierwsza część definicji. Jako nauka, filozofja ma ten sam cel, mianowicie poznawanie prawdy, i te same środki co i inne nauki, mianowicie indukcję i dedukcję. Postęp filozofji jest podobny do postępu innych nauk: w poszukiwaniu prawdy człowiek często wchodzi na fałszywe drogi i to co dziś jest przezeń uważanem za prawdę, było jeszcze wczoraj lub jutro będzie fałszem. Wyjątki te nie usprawiedliwiają atoli sceptycyzmu, gdyż wśród wszystkich przewrotów mniemań jeszcze ostaje się pewna ilość prawd, zawsze uważanych za prawdziwe. Nawet, gdy napozór

zupełnie się przekonania uczonych zmieniają i teoria jakaś dawna stanowczo zostaje odrzuconą, w nowej teorii tkwi doświadczenie, zebrane za pomocą dawnej.

Najlepiej to widzimy w naukach przyrodniczych. Np. w zeszłym wieku myślano, że przy paleniu ciał wychodziła z nich tajemnicza materja zwana flogistonem. Później przekonano się, że nie następuje przy paleniu wydzielanie żadnego flogistonu, tylko połączenie palącego się ciała z tlenem, znajdującym się w powietrzu. Na pozór dwie te „prawdy“ dwóch następujących po sobie wieków stoją z sobą w sprzeczności zupełnej. Tymczasem wcale tak nie jest, bo zarówno teoria flogistonu, jak i teoria utleniania się ciał, mają w sobie to najważniejszego i wspólnego, że pewien szereg zjawisk jest temi teorjami objęty, a zjawiska tego szeregu są uznane i rozpoznane jako do siebie podobne.

Porządkowanie zjawisk i pojęć jest jednym z głównych zadań wszelkiego naukowego badania. Dlatego też nawet w fałszywych twierdzeniach współczesnej nauki tkwi wiele prawdy, prawdy może dotychczas jasno nie wyrażonej, ale z czasem coraz to wyraźniej wyłaniającej się z formułek czasowej terminologii naukowej. Pod tym względem filozofja zupełnie jest podobną do innych nauk, i w niej często wielkie prawdy kryją się w fałszywych i źle rozumianych formułkach. Np. ta wielka prawda, że własne „ja“ jest dla nas najpewniej istniejącą substancją tkwi już w formułce Kartezjusza „Cogito ergo sum“ — potem jaśniej wyraża się w filozofji Leibniza, który duszę ludzką uważa za monadę, a świat cały jedynie z monad złożony. Ale dalsze konsekwencje tych kielkujących wyobrażeń zostały dopiero rozwinięte przez filozofów XIX wieku. Tak samo znajdujemy już w dziełach Arystotelesa ustępy, z których możnaby wyprowadzić krytykę czystego rozumu Kanta: jednak Arystoteles nie doszedł do charakterystycznych wniosków filozofji krytycznej.

Zresztą obok prawd niezachwianych i tych formułek źle zrozumianych, którym dopiero późniejsze pokolenia nadają

treść głębszą, istnieją w każdej nauce, a więc i w filozofji, takie twierdzenia, które są rzeczywiście fałszywe. Można by ich się wyprzeć, twierdząc, że do idealnych granic nauki tylko prawda należy — wszelki zaś fałsz jest wynikiem ułomności pojedynczych umysłów i do nauki, w ścisłym słowa znaczeniu, zaliczonym być nie może. Takie określenie wprowadzie oczyściłoby na pozór naukę z fałszu, ale też utrudniłoby nam określenie jej granic, bo wszak nauka tylko istnieje w umysłach ludzi, którzy ją uprawiają i oderwanego istnienia po za umysłami pojedynczych ludzi niema. Lepiej jest więc przyznać, że każda nauka, jakkolwiek obejmuje wszystkie nasze dążenia do prawdy, nie we wszystkim cel swój osiąga. Ztąd nawet pochodzi pewne ślepe lekceważenie teorii przez praktyków: słyszymy często, jeśli obracamy się w kołach praktycznych ludzi, że teoria na nic się nie zdała, że praktyka za wszystko starczy, a teoretycy najprostszych rzeczy praktycznie wykonać nie umieją.

Nietylko powszedni praktycy bez wykształcenia w ten sposób się odzywają — nawet przenikliwy genjusz Swift'a wystawił teorii i teoretykom pomnik ośmieszający, w podróży Gullivera do kraju mędrców i teoretyków. Ale to lekceważenie teorii, to ośmieszanie teoretyków polega jedynie na wyjątkach, przy czem praktycy zapominają, że błędy, omyłki, nieosiągnięcie celu daleko częściej się zdarzają w praktyce niż w teorii, zdarzać się zaś muszą tu i tam, ze względu na zbyt niedoskonałą naturę człowieka. Filozofja w rzędzie nauk wyjątku nie stanowi, a nawet przyznać należy, że błędy filozofów zwykle dalej sięgają w swych skutkach niż błędy i omyłki innych uczonych, a to dlatego, że przedmiot filozofji jest ogólniejszy a badanie tego przedmiotu trudniejsze.

Określając filozofję jako naukę, daliśmy tylko część definicji: trzeba oprócz tego ją odgraniczyć od innych nauk, i po przedstawieniu podobieństw, oznaczyć różnice dzielące ją

od nich. Wiemy, że nauki różnią się między sobą przedmiotem badania. Pytamy tedy, co jest przedmiotem filozofji?

Nim przystąpimy do odpowiedzi na to pytanie, musimy się zastanowić nad tem, co w ogóle jest przedmiotem nauki. Niektórzy zapaleni obserwatorowie sądzą, że przedmiotem nauk doświadczalnych są zjawiska i chcą w ten sposób ustanowić nieprzepartą różnicę między naukami doświadczalnemi a filozofją. Łatwo jest przekonać się, że podobne twierdzenie polega na złudzeniu.

Weźmy kilka przykładów. Anatomja i fizyologja dążą do poznania budowy i funkcji organicznych człowieka; ale gdzie jest ten „człowiek“ ogólny, normalny, nie Piotr ani Paweł ani żaden z pojedynczych ludzi, których sekcje robią się w salach anatomicznych? Anatomowie i fizjologowie zgadzają się na to, że takiego człowieka normalnego w świecie zjawisk nie ma — jest on tylko abstrakcyjnem pojęciem, otrzymanem przez indukcję. Takie pojęcie normalnego człowieka jest właśnie przedmiotem tych nauk. To pojęcie czyli idea człowieka, jest za pomocą rozumowania wprowadzone w pewien logiczny związek z innemi pojęciami rzeczy, również tylko idealnych. Nauki więc anatomji i fizyologii mają z pojęciami do czynienia, a samo utworzenie pojęć wynika wprawdzie z obserwacji zjawisk, ale w wielkiej części poprzedza naukowe badanie.

Nim anatomja powstała, pojęcie człowieka było gotowe; samo utworzenie wyrazu „człowiek“ świadczy, że ludzie używający tego wyrazu, czuli potrzebę nazwania pojęcia odnośnego. Jeszcze jaśniej występuje ta idealność nauki w naukach ścisłych. Chemja np. tyczy się pierwiastków i ich połączeń czyli atomów i molekuł. Same jednak atomy i molekuły nie są zjawiskami, gdyż ich zmysłami żadnymi dostrzedz nie możemy — atomy i molekuły są pojęciami naszego rozumu, odpowiadającemi pewnym istniejącym przedmiotom — ale my nie znamy samych przedmiotów, jak Kant dowiódł, tylko mamy pojęcia o tych przedmiotach. Tak samo pier-

wiastki chemiczne istnieją tylko w rozumowaniu, gdyż nawet przy najstaranniejszem oczyszczeniu jakiegokolwiek bądź pierwiastku, roztropny chemik nie zaręczy, że można ten pierwiastek otrzymać i utrzymać bez najmniejszej domieszki, choć kilku atomów na kilogram, innego pierwiastku. Najdokładniejsze analizy chemiczne jakie dotychczas były dokonywane, słynne analizy Stasa, dla oznaczenia wagi atomowej srebra i chloru — nie były zupełnie bez błędu, gdyż każde doświadczenie jest niedoskonałem — i trzeba zadowolnić się tym wielkim trjumfem nauki, że jesteśmy w stanie określić w przybliżeniu błędy naszych doświadczeń.

Podobnie i w fizyce, rozumowania nasze nie tyczą się zjawisk, tylko idealnych pojęć tych zjawisk. Nie istnieje na świecie waga zupełnie dokładna — a jednak mamy teorię wagi, odnoszącą się do tej nieistniejącej, idealnej, doskonałej wagi — czyli do pojęcia wagi. Optyka jest nauką, doprowadzoną do bardzo wielkiej doskonałości, a jednak nie ma i nie może być na świecie ani jednej soczewki, któraby zupełnie była dokładną; bo gdyby można zbudować jeden doskonały teleskop, to gwiazdy nie miałyby żadnej dla nas tajemnicy. Astronomowie dobrze wiedzą o granicach dokładności tych wspaniałych swych instrumentów, które w zdumienie wprawiają każdego profana i wydają się mu nieprześcignionemi.

Być może ręka ludzka dojdzie kiedyś do granicy doskonałości w wykonaniu instrumentów, tak, że ich żaden już wynalazek ulepszyć nie będzie w stanie, ale rozum człowieka zawsze wyżej będzie sięgał, bo posiada idealne swe normy. Dwóch listków r ó w n y c h nie ma na milionach drzew, dwóch ziarenek piasku r ó w n y c h na dnie oceanów — a jednak pojęcie równości istnieje w umyśle ludzkim. Zkąd się wzięło? Powstało w nas jednocześnie z obserwacją liści prawie równych, ziarenek piasku prawie równych, wszystkich tych przedmiotów, które w potocznej rozmowie nazywamy równymi, które nawet przy powierzchownej obserwacji wydają się nam równymi — a które jednak przy dokładniejszym badaniu wy-

kazują różnice. Dopiero zupełnie dojrzały, zupełnie świadomy rozum tworzy to absolutne pojęcie bezwzględnej równości, któremu nic w świecie zjawisk nie odpowiada.

Widzimy przeto, że wszystkie nauki mają za przedmiot pojęcia i stosunek tych pojęć do siebie. Same pojęcia mają znowu pewien stosunek do zjawisk również jak i do faktów świadomości. Naprzykład: jeśli mam psa, który się nazywa Bismark, to pies ten może wywołać cały szereg wrażeń: inaczej wygląda wtedy, kiedy je, inaczej wtedy, kiedy pije lub kiedy poluje. Można nawet powiedzieć, że gdybyśmy byli w stanie zupełnie dokładnie określić wrażenie, jakie robi na oko ten pies, w ciągu lat nie znaleźlibyśmy dwóch wrażeń zupełnie równych. Gdyby odfotografować Bismarka 1000 razy w różnych pozycjach, znalazłoby się wiele pozycji na pozór identycznych, ale żadna z nich przy dokładniejszym zbadaniu nie zgadzałaby się zupełnie z którąkolwiek inną. Pomimo tej wielkiej różnorodności wrażeń, jakich mi Bismark dostarcza, łączę je wszystkie w pojęciu Bismarka. „Bismark“ nie oznacza już dla mnie tego psa, którego widzę teraz lub tego, którego widziałem przed chwilą, — tylko odnosi się do tej nieznannej istoty, która jest przyczyną wszystkich wrażeń mających między sobą pewne podobieństwo. Jeśli Bismark uciekł i powraca, nie mogę wiedzieć na pewno, czy to jest ten sam pies, bo może być inny niezmiernie do niego podobny. Na mocy tylko abstrakcyjnego pojęcia łączę te wszystkie wrażenia i określám je jednym słowem „Bismark“. To jedno słowo odpowiada już ogromnemu szeregowi wrażeń i służy jeszcze dla wielu innych osobników, oznaczonych przez to samo nazwisko — a jednak jest dopiero pierwszym szczeblem w hierarchji pojęć; bo jeśli Bismark jest chartem, to pojęcie „chart“ obejmuje wraz z nim wiele jeszcze innych psów; — wyraz „pies“ oznacza dalej nietylko chartów, ale i wiele innych odmian jednego gatunku.

W ten sposób tworzę coraz to ogólniejsze pojęcia, które się coraz to więcej oddalają od pierwotnych wyobrażeń zmy-

słowych. Doświadczenie zmysłowe nie jest jedynym źródłem pojęć — bo także mam pojęcia od zmysłów niezależne, nawet zmysłami wcale nie ujęte. Naprzykład radość, smutek, odczuwamy w sobie samych, nie bierzemy ich ze świata zewnętrznego. Ołowiana kula rani mi rękę — czuję ból — a jednak ból ten nie istniał ani w ołowiu, ani w ruchu kuli — ból ten nie jest żadną materją, któraby przeszła od kuli do mojego „ja“. Kula zerwała niektóre tkanki mego ciała, zdruzgotała kości — to wszystko jeszcze nie jest bólem, — bo gdybym był zachloroformowany, pomimo zerwania tkanek i zdruzgotania kości bólubym nie czuł — więc ból na czemś innem polegać musi. Wrażenie zmysłowe ruchu kuli zgadza się ze świadomością bólu co do czasu, i poprzedza tę świadomość — ale to jeszcze nie dowodzi, aby ten ruch był jedyną przyczyną bólu, gdyż w pewnych warunkach ten sam ruch nie wystarcza dla wzniesienia bólu.

Więc oprócz wrażeń zmysłowych czerpiemy także pojęcia z faktów naszej świadomości, z uczuć i pragnień naszych. Wszystkie te pojęcia — tak samo zwierzę, ruch, materja — jak i piękno, dobro, istnienie, mogą stanowić przedmiot nauki. Nauki przyrodnicze obejmują pojęcia, wytworzone pod wpływem wrażeń zmysłowych — a wśród nich nauki ściśle ograniczają się do pojęć bardzo ogólnych ruchu, materji, siły, czasu i przestrzeni.

W szeregu pojęć ludzkich zachodzi różnica stosownie do tego, czy dane pojęcie odnosi się do wrażeń zmysłowych, czyli tak zwanych faktów obiektywnych, czy też do innych faktów świadomości czyli subiektywnych. Do pierwszych należą takie pojęcia jak zwierzę, pies, ruch, materja. Do drugich takie jak radość, piękno, dobro, prawda. Różnica ta jednak nie jest decydującą dla podziału nauk, gdyż niektóre subiektywne pojęcia, naprzykład prawda, istnienie, siła, wchodzą do nauk, poświęconych obiektywnym pojęciom, czyli tak zwanym faktom doświadczenia.

Dla odgraniczenia więc pojęć, będących przedmiotem filo-

zofji, musimy zwrócić naszą uwagę na inną właściwość pojęć, która nam ułatwia ich uporządkowanie. Pojęcia jedne obejmują drugie, tak jak np. pojęcie psa obejmuje pojęcie charta, pojęcie zwierzęcia obejmuje pojęcie psa i wiele innych. Jeśli tak będziemy się posuwać do pojęć coraz to ogólniejszych, dojdziemy do najogólniejszego pojęcia, mianowicie do pojęcia „bytu“ czyli istnienia, a to właśnie pojęcie stanowi przedmiot jednej części filozofji — mianowicie *Metafizyki*. Tak samo inne najogólniejsze pojęcia oraz ich wzajemny stosunek, stanowią przedmiot innych działów filozofji. Pojęcie prawdy i zależności od siebie wyobrażeń, zależności, na której myśl jest oparta — stanowi przedmiot *Logiki*. Pojęcie piękna — *Estetyki*. Pojęcie dobra — *Etyki*.

To są główne działy filozofji, a do nich przyłącza się i stanowi niejako wstęp i podstawę nauk filozoficznych *Psychologja*, czyli nauka o świadomości ludzkiej. *Psychologja* jednak szybko dąży do niezależności i dziś już zajmuje osobnych specjalistów. Nie ma w tem nic dziwnego, gdyż już przedtem wyłoniły się z filozofji nauki samodzielne, osobne, dawniej uprawiane przez filozofów, dziś zaś zupełnie w rękę specjalistów będące. Do takich nauk filozoficznych, które wskutek własnego rozwoju uzyskały niezależne stanowisko, należy *Matematyka*. W starożytności filozof Platon był wielkim matematykiem i uważał matematykę za naukę zupełnie filozoficzną. Potem Kartezjusz, Leibniz i inni także byli jednocześnie matematykami i filozofami. Kant nawet wykładał w uniwersytecie jednocześnie nauki filozoficzne i matematyczne. Podobnie i nauki przyrodnicze dawniej były uprawiane przez filozofów i należały do filozofji — dziś nie tylko niezależne, ale nawet po części wrogie zajęły stanowisko względem matki swej, *Metafizyki*.

Widzimy więc, że filozofja, określona jako nauka najogólniejszych pojęć, stanowi niejako pień stary, z którego wciąż nowe wyrastają gałązki nowych nauk. Pochodzi to ztąd, że rozum ludzki się rozwija i te pojęcia, które kiedyś były

najogólniejszemi, dziś już wymagają bardzo szczegółowych badań. Zresztą są dwa rodzaje odmienne pojęć ogólnych. Dziecko, które nazywa „be“ i to, co mu się niepodoba i to, co zabronione, albo które jednym wyrazem „lala“ oznacza i lalkę i inne żywe dziecko mniejsze — takie dziecko ma swoje ogólne pojęcia uwarunkowane niedostatecznie rozwiniętą zdolnością odróżniania. Uczony, który nazywa solą substancje na pozór nie wspólnego z sobą nie mające, najróżniejszych kolorów, płynne, stałe, gazy i t. d. — taki uczony łączy w jednym pojęciu rzeczy na pozór różne, właśnie dlatego, że umie dokładnie oznaczyć, jaka różnica oddziela te przedmioty od innych, tem samem pojęciem nieobjętych.

W rozwoju naszym umysłowym zaczynamy od ogólnych pojęć wynikających z braku świadomości różnic między rzeczami — później dążymy do coraz to konkretniejszych pojęć, odnajdując coraz to więcej różnic, nareszcie klasyfikujemy różnice i tworzymy pojęcia ogólne z prawdziwą znajomością rzeczy. Co na tym pierwszym, dziecięcym szczeblu świadomości do najogólniejszych pojęć zostało zaliczone, później rozprysnęło się na wiele pojęć konkretnych i w ten sposób usunięte zostało z zakresu nauki o pojęciach najogólniejszych. Np. dawni greccy filozofowie uważali za stosowne podawać tłumaczenia naturalnych zjawisk a priori — dlatego, że ich naiwne pojęcie materji jeszcze nie odróżniało tych wszystkich pierwiastków, które w materji zmysłowych zjawisk odkryła nauka nowoczesna. Dzisiaj zjawiska przyrody wymagają odrębnej nauki, bo pierwotne, elementarne pojęcie materji zostało uzupełnione przez wiele pojęć subtelniejszych, jak np. atom, molekuł, ruch, temperatura, ciśnienie i t. d.

Wskutek tego postępu myśli ludzkiej zdarzyło się też, że niektórzy przyrodnicy, sądząc powierzchownie o rzeczy, której gruntownie wcale nie zbadali, zaczęli wątpić o wartości wszelkich filozoficznych rozumowań, dlatego, że dawni filozofowie pomylili się w niektórych kwestjach, dotyczących się przyrody. Ale wszak takie omyłki nie tylko filozofom się zdarzały:

niech przyrodnicy, co o wartości filozoficznych rozumowań wątpią, przeczytają Kanta „Krytykę czystego rozumu“, lub Arystotela „Organon“, a przekonają się jak wielka praca i prawda tkwi w tych dziełach, które nie opierają się na żadnych eksperymentach, tylko jedynie na analizie własnej świadomości.

Tak samo jak matematyka i nauki przyrodnicze, tak samo i eksperymentalna psychologia leży dziś po za granicami filozofji; — ale zasadnicze pojęcia tych nauk, pojęcia ilości, ruchu, czasu, przestrzeni, świadomości, zawsze będą rozbieżane w metafizyce lub logice. Między filozofją a innymi naukami zawsze też z natury rzeczy będzie zachodził ten stosunek, że każdy filozof powinien, o ile tylko może, zaznajamiać się z metodami i ostatecznymi wynikami szczegółowych nauk — a specjaliści, jeśli chcą rzeczywistych dokonać postępów w swych naukach, powinni mieć filozoficzne ogólne wykształcenie.

II. Wydawnictwa perjodyczne, poświęcone filozofji.

Stawiając filozofję na równi z innymi naukami i uznając zależność jej postępu od zbiorowej pracy wielu uczonych i od usiłowań, stojących w ciągłym związku z usiłowaniami poprzedników, musimy przyznać, że nie tak nie ułatwia rozwoju filozofji, jak perjodyczne wydawnictwa, w których gromadzą się wszystkie zasoby i zdobycze nauk filozoficznych, — czyli specjalne czasopisma filozoficzne.

Czasopisma specjalne są wogóle charakterystyczną cechą naszego wieku: każdy specjalista abonuje sobie pismo, dotyczące się wyłącznie jego specjalności: mamy pisma dla myślicieli, dla gimnastyków, rzemieślników, rolników, techników, welocypedystów, sportsmenów, nawet dla amatorów walki byków. Naturalnie istnieją także specjalne czasopisma dla uczonych, a roczniki tych czasopism pokaźne zajmują miejsce w każdej uniwersyteckiej bibliotece; ilość ich wynosi setki.

Ktokolwiek chce poznać stan obecny jakiej nauki, prze-

dewszystkiem potrzebuje wiadomości o jej specjalnych czasopismach. Początek tego rodzaju wydawnictw stanowią sprawozdania z posiedzeń akademji; ale od takich sprawozdań, które już w XVII wieku weszły w użycie, do dzisiejszych czasopism naukowych postęp jest bardzo wielki. Treść sprawozdań akademicznych zależała od przypadku i od zajęć akademików. Dzisiejsze zaś pisma naukowe tem się odznaczają, że szukają sobie współpracowników takich, którzy o wszystkich pracach na polu danej nauki dokonanych piszą sprawozdania. Przytem dawne sprawozdania z posiedzeń akademji zawierały treść bardzo mieszaną i tyczyły się wielu różnych przedmiotów. Dziś zaś każda specjalna nauka ma swoje pisma, wyłącznie tej nauce poświęcone.

Specjalne pisma filozoficzne ukazywały się sporadycznie w XVIII wieku — ale najdawniejszem z obecnie istniejących czasopism wyłącznie filozofji poświęconych, jest „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“. Pismo to wychodzi od 1847 roku; w pierwszych dziesiątkach lat swego istnienia było więcej teologicznem niż filozoficznem. W Niemczech pierwszym pismem perjodycznem poświęconem całej filozofji, bez różnicy kierunków, były „Philosophische Monatshefte“, wychodzące od 1868 roku. Pismo to, oprócz różnych artykułów treści specjalnej, zawierało sprawozdania z ruchu filozoficznego w różnych krajach, z dzieł filozoficznych współcześnie wydawanych, streszczenia innych wydawnictw filozofji poświęconych, bibliografię zupełną wszystkich wychodzących książek filozoficznych nietylko tych, które są redakcji nadsyłane, ale także i tych, o których redakcja ząadinał powziąć mogła wiadomość. Największą zasługę około bibliografji filozoficznej w tem piśmie miał F. Ascherson, bibliotekarz uniwersyteckiej biblioteki berlińskiej. W regularnych bibliograficznych sprawozdaniach podawał on systematyczne zestawienie dzieł filozoficznych, o których się dowiadywał, — a rzadko które uchodziło jego uwagi, tak, że wolno jest te bibliograficzne sprawozdania Aschersona uważać za doskonałe źródło

przyszłej ogólnej bibliografji badań filozoficznych. Niestety „Philosophische Monatshefte“ zostały nabyte przez wydawcę innego pisma, pseudofilozofa L. Steina, który bez ceremonji w ten sposób pozbył się konkurencji i przerwał istnienie najlepszego w Niemczech organu filozofji. Wydane 30 tomów „Philosophische Monatshefte“ stanowią na zawsze cenną skarbnicę dla badaczy na polu filozofji.

W ślad za Niemcami na polu piśmiennictwa filozoficznego poszła Francja i można śmiało powiedzieć, że je prześcignęła. Po wojnie francuzko-pruskiej 1870—71 roku, obudziło się we Francji silne dążenie do dokładniejszego poznania Niemców, których wyższość, nietylko wojenną, Francuzi mieli sposobność ocenić. W zakresie filozofji dążność ta znalazła wyraz w założeniu pisma „Revue philosophique“, które od 1876 roku wychodzi co miesiąc i daje publiczności corocznie dwa grube tomy objętości około dziewięćdziesięciu arkuszy druku, treści wyłącznie filozoficznej. Od początku aż do czasu obecnego głównym redaktorem jest T. Ribot, znany z wielu prac na polu historji filozofji i ze swych dzieł z zakresu psychologii. T. Ribot odznacza się sumiennością w naukowych pracach swoich i poważaniem wyników badań pracowników narodowości obcych, niefrancuzkich. To też dla swego pisma wybrał sobie grono współpracowników takie, jakiem żadne inne pismo filozoficzne poszczycić się nie może. Czytamy w „Revue philosophique“ artykuły nietylko Francuzów, ale Niemców, Anglików, Włochów, Polaków i t. d. Z pisma tego dowiadujemy się o treści dzieł filozoficznych wychodzących w Zachodniej Europie, a nawet w Rossji i w Ameryce. „Revue philosophique“ nietylko pod względem treści, ale też i co do objętości przoduje wszystkim innym czasopismom filozoficznym obecnie istniejącym. Jest to wydawnictwo prawdziwie naukowe i obiektywne, bo nie służy żadnemu wyłącznemu kierunkowi, uznaje zasługi wszystkich. Jakkolwiek większa część artykułów odnosi się do psychologii, pismo na tem swego ogólnofilozoficznego i międzynarodowego

dowego charakteru nie traci, gdyż nie pomija ani historii filozofji od najdawniejszych czasów aż do najnowszych, ani metafizyki, ani etyki, ani estetyki, ani logiki, ani pedagogiki.

Znajdujemy tam artykuły i sprawozdania z dzieł o zwykłych i szczegółowych kwestjach badań historycznych nad filozofją grecką — obok biografji i charakterystyki najwybitniejszych z pomiędzy filozofów żyjących; dyskusje teoretyczne o granicach prawa przyczynowości w świecie — obok protokółów z eksperymentów psychologicznych nad osobami magnetyzowanemi; komentarze niejasnych ustępów Platona — obok bezstronnej krytyki współczesnych filozofów; teorie estetyczne — obok obserwacji nad życiem umysłem nowonarodzonych dzieci i przypuszczeń o życiu psychicznem mikroorganizmów; streszczenia poważnych dzieł, pisanych w różnych językach, obok artykułów oryginalnych, traktujących najtrudniejsze zagadnienia nauki; sprawozdania o wykładach filozoficznych w różnych uniwersytetach Europy i Ameryki, opracowania całych systemów filozoficznych przeszłości od filozofji indyjskiej aż do filozofji Spencera; — można powiedzieć, że znajdujemy tam prawdziwy obraz ruchu filozoficznego doby bieżącej.

Pomimo takiej wszechstronności, musi „Revue philosophique“ ustąpić pierwszeństwa niemieckim „Philosophische Monatshefte“ pod względem bibliografji: gdyż wylicza jedynie te dzieła nowo wydane, których autorowie nadeszłą egzemplarz do redakcji. Jest to zwyczaj zupełnie przeciwny naukowej metodzie, ale przyjęty od wydawnictw literackich i politycznych.

W pierwszych latach swego istnienia, „Revue philosophique“, ogłosiła najwięcej prac o magnetyzmie i hypnotyzmie. Pochodzi to ztąd, że ta część psychologii najwięcej była wówczas we Francji uprawiana: głównie dlatego rodzaju badań zostało utworzone w Paryżu „Towarzystwo psychologii doświadczalnej“ pod kierunkiem Charcot'a. Wyniki tych

badzeń nad magnetyzmem są nader ciekawe i niespodziewane, ale wyliczać ich tutaj niepodobna.

Prawie jednocześnie z „Revue philosophique“ powstało w Anglii pismo „Mind“¹⁾ poświęcone również całej filozofji, ale zawierające mniej sprawozdań niż „Revue philosophique“, a więcej artykułów oryginalnych. „Mind“ zawdzięcza swoje istnienie profesorowi G. Croom Robertson w Londynie, i równie jak „Revue philosophique“ i „Philosophische Monatshefte“ uwzględnia różne kierunki.

Inny charakter mają pisma młodsze takie jak rosyjskie „Woprosy filozofji“ lub polski „Przegląd filozoficzny“. Wobec braku fachowych filozofów w Rossji i u nas występuje tutaj mnóstwo przyrodników, socjologów, medyków, przyrodników, z rozmaitemi rozprawami treści ogólnej, mało miejsca pozostawiając dla prac ściśle filozoficznych.

Oprócz tych pism głównych istnieje jeszcze kilka innych, które odpowiadają pojedynczym a jednostronnym kierunkom w filozofji. Pisma te są właściwie skazane na zagładę, gdyż filozofja, jako nauka, coraz to więcej staje się powszechną i międzynarodową, i dla tej przyczyny nie znosi kierunków odosobnionych i jednostronnych. Każdy z tych kierunków ma niezawodnie pewne znaczenie dla nauki, ale nie powinien być wyłącznym i jedynym. Ci co sądzą, że już prawdę całą znaleźli i zajmują się jedynie propagandą swoich mniemań filozoficznych, zaniedbując dalsze badanie, nie zasługują wcale na miano ani uczonych, ani filozofów.

Najwięcej charakterystycznym z pomiędzy takich jednostronnych kierunków współczesnych jest pozytywizm. Na początku tego wieku przez Augusta Comte'a (ur. 1798 — um. 1857) wznowiony, (początku pozytywizmu trzeba szukać aż w starożytności greckiej) zyskał bardzo licznych zwolenników, dlatego, że dla przyjęcia go nie trzeba wielkich wysił-

¹⁾ Duch, myśl, umysł — trudno słowo to angielskie po polsku dokładnie wyrazić.

ków samodzielnej myśli, a wystarcza skromna doza łatwości i nieznajomość historii filozofji. Powodzenie swe w naszym wieku zawdzięcza pozytywizm także temu, że wobec rozwoju nauk przyrodniczych i wobec poznawania przyrody za pomocą *zmysłów*, uzbrojonych w różne instrumenty, wiele ludzi naiwnie zapomina o istnieniu tego obszaru faktów, których *zmysłami* obserwować niepodobna.

Wyrazem takiej naiwności jest zdanie, że „pomimo najstaranniejszych sekcji ciał ludzkich, duszy w nich znaleźć nie można było“. Zdanie to polega na błędnem przypuszczeniu, jakoby dusza ludzka czyli nasze „ja“ było przedmiotem widzialnym. Takie przesadne cenienie dokładności i prawdziwości *wrażeń zmysłowych*, przez Kanta już zwalczane, ma i zawsze mieć będzie wielu wyznawców, bo opiera się na tak zwanym „zdrowym rozsądku“, — który u większości ludzi panuje nad rozumem. To też nie trzeba się dziwić, że tak rozsądni i inteligentni ludzie, jak Littré, stali się propagatorami pozytywizmu. Doprowadziła ich do tego niejasna obawa przed wszystkim tem, co ogół uważa za nadprzyrodzone.

Pozytywizm, po zniesieniu wszelkiej religji, powrócił jednak do form religijnych, miał podług nauki Comte'a swoich kapłanów, świątynie i nabożeństwa. Przy takiej skłonności do propagandy publicznej nie dziwnego, że dał początek różnym pismom perjodycznym. Najpoważniejsze z czasopism pozytywistycznych jest „*Philosophie positive*“ wydawane przez E. Littré i G. Wyrubowa od 1867 roku. Pismo to, które nietylko propagandzie, ale też i prawdziwie naukowym badaniom poświęcone było, dawno przestało już wychodzić.

Pozytywizm daleko za granicami Francji się rozpowszechnił, przyczem pierwotny swój charakter zachował, ale w szczegółach często się zmieniał. W Niemczech powstało w 1877 roku pismo „*Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*“ wydawane przez Avenarius'a. Pismo to samym tytułem swoim zarzucało „nienaukowość“ innym kierunkom

filozofji. W prospekcie swego wydawnictwa Avenarius słusznie podaje za przedmiot filozofji: najogólniejsze pojęcia nauk specjalnych, ale chce tylko taką filozofję uważać za naukową, której treść i rozumowania są oparte na doświadczeniu z myśłowem. Przez takie ograniczenie wpada on w ten sam błąd, co pozytywiści i dlatego można pismo jego uważać za pozytywistyczne.

Zaraz na wstępie wydawnictwo to wywołało bardzo ostrą polemikę. Ulrici, redaktor „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ najdawniejszego z dziś istniejących czasopism filozoficznych, zaprotestował przeciwko temu, jakoby inne kierunki filozofji, stojące po za pozytywizmem, nie miały charakteru naukowego. Avenarius mu znowu odpowiedział, przy czem wypłynęły na wierzch podejrzenia osobiste, ubliżające dla stron obydwóch. Walka zaostrzyła się przez to, że i Schaarschmidt, redaktor drugiego a najbezsronniejszego pisma filozoficznego, „Philosophische Monatshefte“, wystąpił przeciwko Avenariusowi. Avenarius zaś wyraził jasno swój wstręt do metafizyki, zdradził się przed swymi czytelnikami z tem, że nie pojmuje właściwego a bardzo już dawnego zadania tej nauki, mianowicie zbadania pojęcia Bytu czyli Istnienia. Pomimo tego krańcowego zaślepienia naczelnego swego redaktora, „Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie“, zawiera wiele prac istotnie filozoficznych, wiele przyczynków do prawdziwego postępu naszej nauki. W 1881 roku Wundt zaczął wydawać pismo „Philosophische Studien“, poświęcone przeważnie doświadczalnej psychologii i wolne od deklamacji pozytywistów. Za to wiele takich deklamacji możemy znaleźć w pozytywistycznym piśmie portugalskiem „O positivismo, Revista de philosophia“¹⁾, wydawanem od 1878 roku przez znanego historyka literatury portugalskiej, Teofilo Braga.

Podobnie i we Włoszech pozytywizm ma licznych przed-

¹⁾ Pozytywizm, przegląd filozofji.

stawicieli, których grono wydaje pismo „Rivista di filosofia scientifica“ ¹⁾, i walczy z poważniejszym kierunkiem filozofji włoskiej narodowej, w nowszych czasach głównie reprezentowanej przez T. Mamiani. Mamiani jest bezwątpienia najwybitniejszym z filozofów włoskich ostatnich lat dziesiątków. Założył on już w 1870 roku pismo, poświęcone filozofji włoskiej p. t. „La filosofia delle scuole italiane“ (Filozofja szkół włoskich), wychodzące później pod zmienioną nazwą „Rivista italiana di filosofia“ ²⁾, pod kierunkiem Ludwika Ferri, profesora uniwersytetu rzymskiego i autora wielu prac szczególnie z zakresu historii filozofji i psychologii. Pismo to doszło z czasem do znaczenia międzynarodowego i można je postawić obok „Revue philosophique“, „Philosophische Monatshefte“ i „Mind“, bo zawiera nie tylko artykuły oryginalne o przedmiotach filozoficznych, ale też i sprawozdania z dzieł filozoficznych, wychodzących w Europie i Ameryce.

Z pomiędzy jednostronnych kierunków filozoficznych żaden tak wielkiego rozgłosu, tak wielkiego znaczenia i powodzenia nie doznał, jak idealizm Hegla. Nie tylko sam Hegel za życia się doczekał wszechwładnego w Berlinie stanowiska naukowego i wpływu politycznego, nie tylko, że jego filozofja została poniekąd uznana za oficjalną w Prusach i może przygotowała obecny wpływ Prus na całe Niemcy — ale i po śmierci Hegla system jego rozpowszechnił się i znalazł zwolenników prawie we wszystkich krajach cywilizowanych, od Moskwy do Nowego-Yorku, od Neapolu do Upsali.

Wpływ ten absolutnego idealizmu Hegla przedewszystkiem trzeba przypisać ściślejszemu jego konsekwencji i umiejętnemu pożytkowaniu pracy poprzedników. Hegel wszystkie inne systemy umiał przedstawić jako „momenty przygotowawcze“ do jego własnej filozofji; sam zaś znał dobrze historję tej nauki

¹⁾ Przegląd filozofji naukowej.

²⁾ Włoski Przegląd filozofji. Od 1900 roku „Rivista filosofica“ (Przegląd filozoficzny pod redakcją Cantoni).

i umiał wykazać logiczny związek swych zapatrywań z tradycją naukową. Absolutny idealizm miał obok tego jedną właściwość wspólną z pozytywizmem, bo Hegel równie jak i Comte byli przekonani, że ich system zamyka rozwój filozofji i wypowiada ostatnie słowo prawdy, jaką rozum ludzki osiągnąć może. Taka pewność siebie sprzyja niezmiernie propagandzie dlatego, że większość ludzi przekłada nieuzasadnioną nawet stanowczość zdań nad wątpliwości i ograniczające zastrzeżenia.

Idealizm nowoczesny stworzył kilka wydawnictw filozoficznych, które miały w swoim czasie powodzenie. Ostatniem w Niemczech było pismo, wydawane od 1861 roku przez profesora berlińskiego uniwersytetu Michelet'a pod tytułem „Der Gedanke“. Dziś absolutny idealizm prawie w całej Europie upadł; — za to w praktycznej Ameryce, która produkuje tyle innych rzeczy do życia potrzebnych, że nie stać jej na własną filozofją, kwitnie dotąd niemiecki idealizm i ma swój osobny organ w piśmie, wychodzącem od 1867 roku pod tytułem „The journal of speculative philosophy“ ¹⁾. Jakby amerykańcom nie wystarczało jedno pismo, poświęcone idealizmowi, powstało w 1881 roku drugie, służące idealizmowi Platona, pod tytułem „The Platonist“ a wychodzące w St.-Louis.

Oprócz pozytywizmu i idealizmu kilka innych kierunków filozoficznych wyłącznych miało lub ma jeszcze swoje pisma. Realizm Herbarta (ur. 1776 um. 1841), system filozoficzny, który może się poszczycić wieloma sumiennymi i wytrwałymi pracownikami wśród swych wyznawców, wydał także czasopismo filozoficzne wychodzące od 1861 roku do 1875 pod tytułem „Zeitschrift für exacte Philosophie“ ²⁾. Współpracownicy tego pisma starali się dowieść, że Herbart najlepiej z pomię-

¹⁾ Dziennik filozofji spekulatywnej.

²⁾ Czasopismo filozofji ścisłej.

dzy wszystkich filozofów oznaczył cele ogólne filozofji i pojedynczych nauk filozoficznych.

Jeszcze zasługuje na wzmiankę pismo „Critique philosophique“, służące filozofji krytycznej francuzkiej, redagowane wyłącznie prawie przez dwóch dzielnych przedstawicieli tego kierunku, Renouvier i Pillon, wydawane od 1872 roku.

W Ameryce wychodzi wiele pism filozoficzno-religijnych lub psychologicznych, jak np. „The Monist“, „The Open Court“, „The Philosophical Journal“ i t. p. — ale nie wywierają one wielkiego wpływu po za bezpośredniem kołem swych czytelników miejscowych.

Na zakończenie tego przeglądu czasopism filozoficznych zaznaczyć wypada, że dwa kierunki filozoficzne nadzwyczaj rozpowszechnione w dzisiejszych czasach, materjalizm i pesymizm nie wydały żadnego poważniejszego czasopisma filozoficznego, podobnego do wyżej wymienionych. Przyczyny tego faktu trzeba szukać w tej okoliczności, że zarówno materjalizm jak i pesymizm grzeszą wielkimi niekonsekwencjami i do poważnej pracy nad zagadnieniami filozoficznymi nie zachęcają: wprawdzie dają materiał do wielu popularnych frazesów i dźwięcznych wykrzykników, ale brak im jasnego określenia zasadniczych pojęć, bez czego żadna filozofja trwać i rozwijać się nie może. Zresztą dla materjalistów równie jak i dla nowoczesnych pesymistów małą ma wartość to, co stanowi podstawę dzisiejszego rozwoju filozofji, mianowicie badanie historyczne przeszłości.

To badanie historyczne tak ważną gra rolę w dzisiejszej literaturze filozoficznej, że nietylko większa część artykułów i przeważająca większość dzieł filozoficznych poświęconych historii filozofji niem się zajmuje, ale powstało w 1887 roku nowe pismo wyłącznie dla tego przedmiotu przeznaczone, wychodzące w Berlinie pod tytułem „Archiv für Geschichte der

Philosophie“. Pismo to jest zupełnie międzynarodowe, bo ma współpracowników w Niemczech, Francji, Anglii i Włoszech, i drukuje artykuły, pisane w głównych europejskich językach. Pierwsze to czasopismo na polu filozofji, które w ten sposób uznaje formalnie międzynarodowość nauki i potrzebę ścisłego współpracownictwa wszystkich narodów na tem polu. Pierwszy jego zeszyt zawierał artykuły w językach: niemieckim, angielskim i francuzkim. „Archiv für Geschichte der Philosophie“ ma na celu nietylko bezpośredni postęp nauki za pomocą prac oryginalnych; — ale i ułatwienie poszukiwań przyszłym pracownikom przez streszczenie wszystkiego tego, co współcześni piszą w zakresie historii filozofji. W tym celu rozdzielono całą historję filozofji między kompetentnych współpracowników.

III. Główne kierunki współczesnej pracy filozoficznej.

Z powyższego przeglądu czasopism filozoficznych wynika, że w końcu XIX wieku nietylko ruch na polu tej nauki się znacznie ożywił, ale że i wydawnictwa filozoficzne przybierały charakter międzynarodowy, coraz to bardziej powszechny. Poświęcone osobnym, pojedynczym systemom poupadały, służące zaś całej filozofji, bez różnicy kierunków, nie tylko się utrzymały, ale i liczba ich jeszcze wzrosła.

Pozostaje nam teraz przedstawić główne kierunki współczesnej pracy filozoficznej i objaśnić ich znaczenie. Bez wątpienia najważniejszą rolę w bieżącej literaturze zajmuje historia filozofji. Pobudki, które skłaniają uczonych do zajmowania się przeważnie tym przedmiotem są liczne i godne uwagi choćby ze względu na to, że historia innych nauk jest daleko mniej uprawianą. Posiadamy wprowadzić prace o historii chemji, fizyki i nauk przyrodniczych wogóle: ale ilość tych prac jest tak szczupłą, że można przejrzeć kilka roczników najpoważniejszych pism przyrodniczych i nie natrafić na jeden artykuł historyczny; tymczasem w czasopi-

smach filozoficznych najmniej połowa artykułów odnosi się do historii filozofii.

Zkąd pochodzi to zamięrowanie? Można je wytłómaczyć w różny sposób: najważniejszą jednak przyczyną zajęcia się badaniem historii filozofii jest upadek głównych systemów jednostronnych, które dawniej panowały nad umysłami ludzkimi: idealizmu, materializmu i panteizmu. Wobec tego faktu powstała kwestja naukowa mało badana dawniej: jak i dlaczego powstają, w jaki sposób rozwijają się przekonania filozoficzne? Dzieła Scholastyków, Spinozy, Kanta lub Hegla nabierają wobec tej kwestji znaczenia materiałów do poznania istoty ducha ludzkiego. Interesującym jest poznać rozwój pewnego wyobrażenia lub przekonania filozoficznego, tak jak jest interesującym śledzić za rozwojem dziecka lub rośliny. Jest tam coś, co działa, jakaś siła, wywołująca postęp i zmiany, zasługująca na uwagę badacza natury ludzkiej.

Zupełnie drugorzędną kwestją może być dla takiego badacza sprawdzenie o ile przejawy rozwoju myśli, które bada, cel prawdziwy swój osiągnęły. Jeśli patrzymy na historję filozofji jako na metodę poznania natury ludzkiej, będziemy zastanawiać się z równem upodobaniem nad systemami, które uważamy za fałszywe jak i nad tymi, które część prawdy w sobie zawierają; bo wszak we wszystkich nich wyraża się umysł ludzki, a jest to przedmiot obserwacji tak zmienny, tak rozległy jak żaden przedmiot nauk przyrodniczych. Psycholog będzie więc uwzględniał w historii filozofji wszystkie jak najróżnorodniejsze przekonania różnych epok i narodów. Te przekonania, te dzieła filozofów, są dla niego tem samem, co dla botanika rośliny, dla anatoma trupy.

Pewien anatom z lekceważeniem i pogardą wyrażał się o dziełach, których przedmiotem są znowu inne dzieła i porównywał pisanie dzieł takich z przeżuwanjem ciągle tego samego jadła. „My — mówił — badamy to, co rzeczywiście istnieje — i o tem piszemy“ — „wy zaś, filozofowie, bawicie się pisanem o tem, co pisano, o cudzych widzimisję, a nie



o rzeczach prawdziwie istniejących“. Anatom ten zapomniał o tem, że zdania ludzkie mają dla ludzi daleko niezawodniejsze istnienie niż zjawiska obserwowane zmysłami. Nic dla człowieka nie może być więcej zajmującym nad poznanie swej własnej natury ludzkiej; — starożytna zasada „poznaj samego siebie“ nie napróżno też była przypisywana jednemu z siedmiu największych mędrców. Poznanie zaś człowieka bez znajomości zdań i przekonań, przez jakie przechodził, zawsze będzie niezupełnem, więc psychologiczne studia nad historją filozofji i nad rozwojem pojęć filozoficznych zawsze będą jednym z najważniejszych działów nauki.

Ale nietylko ta psychologiczna ciekawość prowadzi do badań historycznych. Są jeszcze inne przyczyny, dla których obecnie szczególnie historja filozofji jest uprawiana. Hegel zwrócił uwagę na to, że historyczne następstwo po sobie systemów filozoficznych odpowiada logicznemu związkowi myśli. Jakkolwiek jednostronne stosowanie tej zasady prowadzi do błędów, nie można jednak zaprzeczyć, że w wielu szczegółach rozwój myśli filozoficznej w ludzkości odpowiada rozwojowi myśli w jednostkach, podobnie mniej więcej jak rozwój gatunków odpowiada embriologicznemu rozwojowi jednostek.

Ktokolwiek więc pragnie dojść do prawdy, ułatwi sobie drogę przez poznanie przebiegu rozwoju inniemań ludzkich w przeszłości. Znajomość historii filozofji stawia filozofa na wysokości, z której, obejmując okiem wydeptane już ścieżki, łatwiej może dojrzeć błędy poprzedników i ich uniknąć. System filozoficzny, który w przyszłości zawładnie umysłami, prawdopodobnie o tyle będzie opierał się na poprzedzających, o ile każdy z systemów już znanych miał swoje źródła w przeszłości. Z tego więc pedagogicznego punktu widzenia, znajomość historii filozofji jest niezbędną dla każdego, co chce się przygotować do samodzielnej pracy filozoficznej. Dlatego też w uniwersytetach żaden przedmiot filozoficzny nie jest tak

często wykładany jak historia filozofji i na żaden tyłu nie ucześnie słuchaczów.

Oprócz względów psychologicznych i pedagogicznych, zachęcających do studjum historii filozofji, istnieją jeszcze względy metafizyczne, które każą się spodziewać bogatego plonu z historycznego kierunku badań w filozofji. Zachodzi taki stosunek między dawnymi a obecnymi mniemaniami ludzkiemi, że często zdania, mające służyć dla obrony teorii, później obalonej, zawierały w sobie część prawdy, ale nie były właściwie pojęte. Można powiedzieć, że człowiek prawdę wyraża przypadkowo, intuicyjnie, zanim dojdzie do świadomego jej poznania za pomocą ścisłego rozumowania. Takich prawd nieświadomie wyrażonych, prawd, których doniosłości i znaczenia sami ich autorowie nie pojmują, znajdujemy bardzo wiele w dziełach dawnych filozofów.

Jednym z najwięcej interesujących przykładów takiego proroczego niejako wyrażenia prawdy jeszcze niedowiedzianej, jest pogląd Epikura na przyrodę, pogląd systematycznie nam opisany przez Lukrecjusza w poemacie: „O naturze rzeczy“. W dziele tem znajdujemy wśród innych mniemań dawno już obalonych, wyraźny zarys trzech teorii naukowych, które Lukrecjusz zawdzięcza dawniejszym filozofom greckim Demokrytowi i Platonowi, a które dopiero w XIX stuleciu zostały rozwinięte i udowodnione: teorii atomistycznej, teorii pochodzenia gatunków i mechanicznej teorii ciepła. Wiadomo jak wiele argumentów wymagają te teorie, wiadomo, że 2.000 lat temu nowsze argumenta nie były znane, a jednak jeśli Dalton, Darwin lub J. R. Mayer czytali Lukrecjusza, w nim mogli znaleźć myśli przewodnie swych teorii. Lukrecjusz, wyrażając te myśli, nie miał wyobrażenia o ich doniosłości, o licznych ich zastosowaniach, o polemice, którą w XIX wieku miały wywołać wśród uczonych.

Tak samo i inne prawdy są wyrażone pobieżnie przez różnych filozofów i czekają ukryte w ich dziełach aż ktoś je z tamtąd wydobędzie, oświeci, udowodni i cały świat do przy-

jęcia ich zmusi. Każda idea, nim zupełnie jasno w umysłach ludzkich wszędzie, kielkuje na pół nieświadomie w duszy najlepszych myślicieli i znajduje wyraz w ich dziełach. Dlatego dzieła takich filozofów jak Platon, Leibniz, Kant, Hegel, nawet gdy ich systemy zostaną odrzucone, zawsze będą zawierały skarby prawd ukrytych, a raczej będą pobudzały do odkrycia prawd nowych.

Wszystkie te pobudki psychologiczne, pedagogiczne i metafizyczne, wzmacnia jeszcze dzisiaj ta okoliczność, że brak obecnie jednolitego poglądu na świat, władającego umysłami współczesnych. Ztąd po upadku dwóch krańcowych kierunków, materjalizmu i idealizmu, które kilkadziesiąt lat temu wielki wpływ wywierały, wynika to zwiększenie się ruchu na polu historii filozofii; ruch ten przejawia się nie tylko w szczegółowych badaniach, zapożyczających czasopisma filozoficzne, ale i w dziełach, które wyniki szczegółowych badań łączą w jedną całość, dając nam obraz całej historii filozofii lub też najważniejszych jej części. Z dzieł, które całość filozofii przedstawiają, przedewszystkiem trzeba wymienić: „Fr. Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie“. Dzieło to, w czterech tomach, daje nam treściwy, na źródłach oparty, a bezstronny pogląd na wszystkie prace filozoficzne, od najdawniejszych do najnowszych czasów, z bardzo licznymi wskazówkami bibliograficznymi, z danymi biograficznymi o filozofach i z uwzględnieniem całej literatury przedmiotu o tyle, o ile przy objętości takiego podręcznika było możliwem. Nic też dziwnego, że w ciągu lat trzydziestu czterech od 1863 do 1897 roku, doskonały ten podręcznik doczekał się ośmiu wydań, coraz to dokładniejszych i lepszych; przyczem w ostatniem wydaniu i filozofja polska została uwzględnioną, a każde nowe wydanie jest uzupełniane przez sumiennego wydawcę, profesora filozofji lipskiego uniwersytetu, Heinze'go.

Mniej bezstronnym od Ueberwega jest Zeller, profesor uniwersytetu berlińskiego, który doczekał się piątego wydania swego dzieła „O filozofji greckiej“, wydanego po raz pierwszy pięćdziesiąt lat temu. Ten sam Zeller jest autorem dzieła o nowszej filozofji niemieckiej, dosyć gruntownego i odznaczającego się jasnością wykładu. Z pomiędzy niemieckich historjografów filozofji, obok Zellera i Ueberwega, słynie Kuno Fischer, profesor Heidelberskiego uniwersytetu. Dzieło jego „Geschichte der neueren Philosophie“ wydane po raz pierwszy czterdzieści lat temu, doczekało się już trzeciego wydania.

We Francji, za najlepsze dzieła ostatniego dziesiątka lat o historii filozofji można uważać: Alfred Fouillée „Histoire de la philosophie“ i Weber „Histoire de la philosophie européenne“, które także doczekały się kilku wydań w ostatnich latach, ale nie mogą się mierzyć z wyżej wymienionemi dziełami niemieckich uczonych ani co do gruntowności, ani co do objętości, Wogóle, jakkolwiek we Francji, Anglii i Włoszech tak samo jak i w Niemczech dążność do badania historii filozofji wyraża się w nader licznych monografiach, dzieła obejmujące całość filozofji są dotychczas przeważnie niemieckie. Tłómaczy się to urządzeniem uniwersytetów niemieckich, gdzie konkurencja uczonych jest daleko większa niż gdzieindziej, a liczne bardzo prelekcje ogólne i specjalne zmuszają profesorów do pracy nad historją wykładanej przez siebie nauki.

Po historii filozofji najwięcej obecnie uprawianą nauką filozoficzną jest Psychologia. Dążenie do opierania wszelkiej filozofji na psychologii wyszło już w zeszłym stuleciu od Kanta — a na początku bieżącego wieku głównie Herbart i Beneke skierowali siły swych uczniów ku tej nauce. Kierunek psychologiczny obecnej doby stanowi zupełną reakcję przeciwko dawniej panującym systemom materjalizmu i idea-

lizmu. Filozofowie pojęli, że nim zdołają przystąpić do rozwiązania zawilszych zadań świata zewnętrznego za pomocą ludzkiego rozumu, powinni wprzód zapoznać się dobrze z samym narzędziem badań, z rozumem i innymi władzami duszy. To też psychologia dziś zajmuje prawie tyle pracowników, co i historia filozofji. Wspomnieliśmy już o tem, że niektóre pisma, jak Wundta „Philosophische Studien“, prawie tylko psychologii są poświęcone. Na tem polu pracują zgodnie przedstawiciele różnych kierunków, pozytywiści równie jak idealiści lub zwolennicy innej metafizyki. Najwięcej badane są stany anormalne świadomości ludzkiej. Szczególniej hypnotyzm jest przedmiotem bardzo licznych eksperymentów we Francji, Anglii, Niemczech i Włoszech. Oprócz tego znalazł i spirytyzm uczonych, którzy poważnie zajmują się jego objawami. Nareszcie rozwinął się nowy dział psychologii, obserwacja budzącej się świadomości w dzieciach podczas pierwszych miesięcy ich życia.

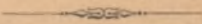
Jakkolwiek psychologia i historia filozofji główną odgrywają rolę we współczesnej literaturze filozoficznej, inne nauki filozoficzne mają także swoich przedstawicieli. Należy zwrócić tutaj uwagę na to, że metafizyka wcale nie została pogrzebaną, jak to przepowiadał A. Comte. Niektórzy z pomiędzy najwybitniejszych filozofów współczesnych próbowali w ciągu ostatnich dziesiątków lat na podstawie dawniejszych systemów utworzyć nowe. Przedewszystkiem musimy zaznaczyć usiłowania genialnego przyrodnika i filozofa, Hermana Lotze, który odznaczył się na polu medycyny równie jak i filozofji a wykladał przedmioty z obu tych nauk w uniwersytetach lipskim i getyngieńskim przez czterdzieści dwa lata, dopóki kilka miesięcy przed śmiercią nie został powołany w 1881 roku do Berlina.

Lotze w 1841 roku, mając wówczas zaledwie 24 lat, wydał po raz pierwszy swoją metafizykę; po wielu latach naukowej pracy, dalej rozwinął i poprawniej wyraził swój pogląd na istnienie świata i ludzkości w dziele pod tytułem „Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Mensch-

heit“. 1856—1864. Dzieło to, dzięki treści głębokiej i świetnej formie, za życia autora doczekało się kilku wydań, a nawet rosyjskiego tłómaczenia — które cenzura zabroniła. Nareszcie na dwa lata przed śmiercią, w 1879 roku, ogłosił Lotze, jako dojrzały owoc rozmyślań całego swego życia „System filozofji“. Dzieło to, jedno z najlepszych, jakie filozofja wydała w ostatnich dziesiątkach lat, zostało doskonale przetłomaczone na języki angielski i francuzki i pozyskało sobie powszechne uznanie w świecie filozofów.

Oprócz Lotze'go w Niemczech Teichmüller, Bergmann i wielu innych budowało nowe systemy — we Francyi Renouvier, we Włoszech Mamiani, w Szwecji Boström, w Anglii Hodgson, zyskali zwolenników dla swych metafizycznych spekulacji. Mają te systemy wiele prawd wspólnych i zasługują na uwagę wszystkich myślących ludzi. Samo istnienie dzieł z zakresu metafizyki, równie jak i bardzo licznych prac na polu logiki, etyki, estetyki, pedagogiki, świadczy o ciągłych usiłowaniach, podejmowanych w celu rozwiązania najtrudniejszych zagadnień bytu i nauki. Dopiero szczegółowy rozbiór tych prac, mógłby przekonać czytelnika, że usiłowania te nie są bezpłodne, że nauki filozoficzne obecnie kwitną, równie jak i nauki przyrodnicze.

Drozdowo 1 lipca 1888 roku.



II.

METAFIZYKA LOTZE'GO.¹⁾

Kilkadzieś lat temu, August Comte głosił początek nowej ery pozytywnej, w której ludzie mieli porzucić wszelkie rozumowania a priori i wiedzę swą opierać jedynie na faktach. Ten pozytywizm Comte'a znalazł licznych wyznawców i odtąd w XIX stuleciu metafizyka straciła poważanie w wielu kołach; często nazywano mrzonkami jej wywody, które starano się zwalczać „w imieniu nauki“. Pomimo tego zawsze jeszcze byli tacy, którzy także „w imieniu nauki“ dowodzili istnienia prawd metafizycznych, i uważali je za równie niezachwiane, jak prawdy innych nauk. Nawet w uniwersytetach niektórzy profesorowie wykładali metafizykę i nie zabrakło im słuchaczy. Nareszcie w ostatnich dziesiątkach lat ruch na polu metafizyki wzmógł się, większa część czasopism filozoficznych pomieszcza artykuły z zakresu metafizyki i zdaje sprawę z dzieł metafizycznych. Jednocześnie znamy ludzi wykształconych, rozumnych, wymownych, którzy prze-

¹⁾ Drukowane po raz pierwszy w Bibliotece Warszawskiej za Marzec i Maj 1889 roku T. I. str. 353—372 i T. II. 218—240, pod tytułem „Metafizyka współczesna“.

ślądują metafizykę tak, jakby była rodzajem obłąkania, i dla których słowo „metafizyka“ oznacza wszelkie fantastyczne pomysły, żadnej podstawy nie mające.

Ta walka metafizyków z pozytywistami nie jest bynajmniej płodem XIX stulecia: widzimy ją prawie wszędzie i zawsze tam, gdzie istniała metafizyka. Pozytywistami starożytności byli niektórzy sofiści greccy, przeciwko którym Platon skierował kilka swych najświetniejszych dialogów. Jeśli zwrócimy uwagę na najnowsze objawy antagonizmu między metafizyką a pozytywizmem, spostrzeżemy, że rzadko kiedy przychodzi do rzeczywistego porozumienia między walczącymi stronami. Większa część zapalonych przeciwników metafizyki nie zadaje sobie pracy, aby przeczytać i zrozumieć choć jedno dzieło metafizyczne, i dlatego używa wyrazu „metafizyka“ w zupełnie innym znaczeniu, niż to, jakie ten wyraz nabył w ciągu historycznego rozwoju nauki.

Metafizyka, od początku swego istnienia była nauką o bycie, czyli istnieniu wogóle. Jeśli gwiazdy, minerały, zwierzęta, ludzie, materja, ruch, mogą stanowić przedmiot nauki, to nie można zaprzeczyć, że i pojęcie istnienia jest przedmiotem godnym naukowego badania. Na pozór zachodzi pewna różnica w możliwości badania przedmiotów konkretnych, które znamy z doświadczenia zmysłów naszych, i pojęć ogólnych, które według pozytywistów, nie są dane bezpośrednio przez doświadczenie, tylko wytworzone sztucznie za pomocą abstrakcji. Przy bliższym namyśle trudność ta znika i możemy się przekonać, że między takim przedmiotem jak gwiazda, a takim jak istnienie, różnica jest tylko względna, gdyż oba przedmioty są pojęciami ogólnymi. Wszelkie twierdzenia o konkretnej gwiazdzie, danej nam przez bezpośrednie wrażenie zmysłów, nie wychodzą po za granice ciasnego subiektywnego wrażenia.

To, co nazywamy prawami lub prawdami astronomji,

nie tyczy się wcale pojedynczego wrażenia naszych oczu, ale całego szeregu wrażeń, z których dopiero astronomja tworzy swoje ogólne pojęcie ciała niebieskiego, wraz z bardzo ogólnymi pojęciami ruchu, szybkości, ciężaru, wielkości tego ciała. Tak samo jest i w innych naukach: wszędzie, nawet w naukach przyrodniczych, przedmiot nauki nie jest konkretne wrażenie, tylko ogólne pojęcie, które powstało znacznie później niż pierwsze konkretne wrażenia.

Jeszcze więcej: to ogólne pojęcie nigdy nie może znaleźć w doświadczeniu zmysłów swego dokładnego konkretnego obrazu. Nie ma konia, któryby tylko odpowiadał ogólnemu pojęciu konia bez żadnych oznak indywidualnych, nie ma reakcji chemicznej, któraby zupełnie odpowiadała używanym dla wyjaśnienia reakcji formułom, bez żadnych innych towarzyszących jej przemian, które wśród milionów przypadków zawsze inaczej nastąpić mogą, wskutek coraz to innych okoliczności. Jeden z wielkich matematyków marzył o olbrzymiej formule matematycznej, któraby obejmowała dokładny wyraz wszystkich w świecie istniejących ruchów i pozwalała obliczyć wszystkie ruchy, jakie kiedykolwiek nastąpią. Nietylko praktyczne trudności i niedokładność dotychczasowej matematyki stoją na przeszkodzie wyrachowaniu takiej formuły; — jest ona i dlatego niemożliwą, że każda formuła jest ogólną, a suma ruchów istniejących jest tylko pojedynczym, konkretnym przypadkiem wśród wielu innych możliwych. Żadna nauka, nawet gdy przepowiada jak astronomja, odkrycie nowych jeszcze nieznanych planet, albo, gdy jak chemja oblicza własności jeszcze nieodkrytych pierwiastków, nawet gdy dojdzie do wytłómaczenia wszystkich konkretnych zjawisk, żadna nauka nie ma i mieć nie może za przedmiot pierwszych, bezpośrednich danych naszej zmysłowości, tylko ogólne pojęcia, powstające później niż te zmysłowe wrażenia.

Niektórzy uczeni sądzą, że te pojęcia ogólne powstają jedynie z wrażeń zmysłowych i wskutek tego od nich zależą: jest to pytanie, którego stanowcze rozstrzygnięcie należy do

psychologii — tutaj musimy główny nacisk na to położyć, że żadne z tych pojęć ogólnych nie posiada zupełnego swego wzoru w zmysłowym doświadczeniu. Podobnie jak nie ma rzeczy, któraby tylko istniała, i żadnych przymiotów nie miała, tak samo nie ma żelaza, któreby tylko było żelazem, bez przymieszki najmniejszej innych pierwiastków. A jednak o żelazie i o innych pierwiastkach istnieje nauka chemji; — tak samo o istnieniu istnieje nauka metafizyki. Żelazo, jako pierwiastek chemiczny, wcale nie jest dla badania przystępniejszem niż istnienie, jako pierwiastek myśli.

W przyrodzie żadnego pierwiastku zupełnie oddzielić od reszty innych nie możemy, tylko do pewnych granic doprowadzamy jednolitość danego ciała. Możemy mieć żelazo, w którym zaledwie ślady są zawarte innych pierwiastków. Za pomocą eksperymentów i rozumowania, przedewszystkiem zaś rozumowania, możemy oznaczyć granice błędów analizy chemicznej, i wytworzyć naukowe pojęcie „żelaza“ zupełnie inne i dokładniejsze, niż zwykle wyobrażenie, które niefachowi ludzie mają o „żelazie“. Dla chemika to, co ogół nazywa żelazem, jest mieszaniną różnych pierwiastków, w której przeważa pierwiastek, zwany przezeń żelazem, posiadający własności dokładnie zbadane, pomimo tego, że go w zupełności izolować, izolować do tego stopnia, aby żadnych nie było przymieszek, praktycznem jest niepodobieństwem. Dowodzą tego liczne doświadczenia nad szybkością reakcji chemicznych wykazujące, że każdej reakcji głównej towarzyszą reakcje drugorzędne, wytwarzające obok produktu głównego pewne drugorzędne produkty.

Podobnie metafizyk, jeśli chce stworzyć naukę o istnieniu, będzie musiał poprawić zwykle wyobrażenia o tym przedmiocie, i ściśle określić pojęcie istnienia wraz z najbliższemi ogólnemi pojęciami, z któremi ono pozostaje w związku.

Przedmiot metafizyki nie jest tak jałowym jak na pierwsze wejrzenie może się wydawać. W naukach przyrodniczych mamy do czynienia ze zjawiskami, i badamy tylko związek

zjawisk między sobą. Jakkolwiek na tej drodze odkrywamy pewne złudzenia, i dowiadujemy się na przykład, że barwy, dźwięki, ciepło możnaby sobie przedstawić jako ruch niewidzialnych cząsteczek, to jednak takie tłómaczenie wcale nie wychodzi po za granice zjawisk, bo sam ruch i samo pojęcie cząsteczek pozostają bez dalszego tłómaczenia.

Niektórzy przyrodnicy sądzą, że ruch, przestrzeń, materia, siła, są tak dobrze znanymi pojęciami, że nic nam ich bliżej nie wyjaśni, bo nie ma nic, coby nam lepiej było znanem; ale nawet jeśliby tak było, to pragnienie zrozumienia związku między temi pojęciami wystarczy, aby dać początek nauce metafizyki. Do metafizyki należą one dlatego, że istnienie pozostaje w najbliższym z nimi związku i bez nich samo nie może być zrozumianem.

To, co istnieje w czasie i przestrzeni, jest w ruchu lub nieruchomem, materjalnem lub niematerjalnem źródłem sił lub skutkiem ich działania. Ztąd wynika, że w zakres metafizyki wchodzi zasadnicze pojęcia nauk przyrodniczych, pojęcia, które w samych naukach przyrodniczych służą do wytłómaczenia wszystkich zjawisk, pozostając niewytłómaczonemi. Na tem nie koniec, oprócz całego świata zewnętrznego odnosimy pojęcie istnienia i do nas samych. „Ja jestem“, to twierdzenie, które lepiej niż jakiegokolwiek inne pozwala nam zrozumieć istnienie. Więc to „ja“ także jest przedmiotem metafizyki; istnienie tego „ja“ powinno być w niej wytłómaczone. Tutaj graniczy metafizyka z psychologją; — ale granice łatwo dadzą się określić: psychologja zajmuje się tem, co się dzieje w świadomości, ciągłemi zmianami, jakie w niej zachodzą, — metafizyka zaś istnieniem świadomości.

Stosunek więc metafizyki do psychologji jest ten sam, co i do nauk przyrodniczych. Rozwija się dopiero metafizyka, gdy psychologja i nauki przyrodnicze powstały, bo aby ściśle rozmawiać o samem istnieniu, trzeba wprzód coś wiedzieć o przejawach tego istnienia. Postęp nauk przyrodniczych, który doprowadził do przekonania, że wszystkie zjawiska w nieorga-

nicznej przyrodzie dadzą się wytłómaczyć za pomocą pojęć ruchu i materji, wielce ułatwił zadanie metafizyki i ograniczył jej pole. Tak samo postęp psychologji, gdy dowiódł, że treść naszych wyobrażeń nietylko nie ma obiektywnego istnienia po za nami, jak sądzono w starożytności, ale rozwija się niezależnie nawet od zmysłów naszego ciała i od nerwów, ułatwił właściwe pojęcie istoty naszego „ja“.

Wobec takiej łączności tych nauk, wydaje się dziwnem, że właśnie wśród przyrodników i psychologów znajdujemy tylu przeciwników metafizyki. Trzeba przytem zastrzedz, że przeciwnikami bynajmniej nie są wszyscy przyrodnicy i psychologodzy, a tylko niektórzy: wśród najgłośniejszych i najwięcej zasłużonych przyrodników i psychologów znajdziemy zwolenników metafizyki. Ilekroć więc ktoś występuje przeciwko metafizyce „w imię nauki“, postępuje samowolnie, bo w imię nauki można tylko wyrażać twierdzenia powszechnie przez uczonych przyjęte. Nauka psychologji, nauki przyrodnicze, nie mogą wcale decydować o doniosłości metafizyki, bo mają zupełnie inny zakres badań. Gdy uczony jaki wyraża swój wstręt do metafizyki, nie może on działać w imieniu swej nauki, tylko w imieniu osobistych swych uczuć. Gdyby w imię nauki można było występować przeciwko metafizyce, i dowodzić, że prawdy uznane przez metafizyków są fałszem, w takim razie nauka musiałaby na miejscu tych fałszów prawdę określić, a prawda w zakresie pojęć istnienia, czasu, przestrzeni, świadomości, byłaby znowu metafizyką, chociażby ją nawet inaczey ochrzcić chciano.

Żadna więc nauka usunąć metafizyki nie może, i tylko osobiste uczucia niektórych ludzi walczą z przedmiotem i zadaniami metafizyki. Zadania uważają oni za niemożliwe do osiągnięcia, przedmiot za nieokreślony. Naturalnie, zarzuty podobne są zbyt ogólne, aby mogły mieć jakieś znaczenie. Metafizyka istnieniem swem dowiodła możliwości choć częściowego rozwiązania swych zadań i bliżej określiła granice swego przedmiotu; -- jeśliby więc kto chciał ją obalić, mu-

siałby zacząć dyskusję od szczegółów i w takim razie samby został metafizykiem, skoro metafizykami, według oddawna utartego wyrażenia, nazywamy tych, co starają się zbadać prawdę o pojęciu istnienia i o pojęciach, stojących w najbliższym związku z tem centralnem pojęciem.

Jeśli przeto chcemy zrozumieć opór, na który zawsze, i teraz więcej jeszcze niż dawniej napotykała metafizyka, nie znajdziemy wytłómaczenia tego oporu w argumentach, przytaczanych przez pozytywistów, bo żadne ogólne argumenta nie mogą dowieść niemożliwości lub zbyteczności nauki istniejącej. Gdyby jakiekolwiek argumenta mogły obalić część wywodów jakiej nauki, przez to weszłyby do treści tej nauki i nie obalilby samej nauki. Lavoisier, dowodząc, że teoria flogistonu jest fałszywą, nie tylko chemji nie obalił, ale rozwinął ją bardzo. Tak samo Kant, gdy przez swoją krytykę czystego rozumu zakwestjonował prawie wszystkie poprzedzające systemy metafizyczne, stworzył nie tylko sam nową metafizykę, ale dał fundament dla wszystkich metafizyków przyszłości.

Z prawdziwie naukowego punktu widzenia powinniśmy zatem odrzucić filipiki przeciwko istnieniu metafizyki, jako nienaukowe; poważną zaś krytykę pojedynczych działów metafizyki uważać za przyczynek do postępu tej nauki. Metafizycy gardzą napadami na samo istnienie ich badań, i za najlepszą odpowiedź na te napady uważają usilną pracę na polu wybranej przez nich nauki. Jednak należy także psychologicznie wytłómaczyć te osobiste wrażenia, które pozytywistów prowadzą do lekceważenia metafizyki, i do przechwalania metody, rzekomo opartej na „faktach“, a jednak mającej do czynienia zawsze tylko z ogólnemi pojęciami, którym żaden fakt zupełnie odpowiadać nie może. Ta psychologiczna analiza wrażeń jest tem więcej pożądaną, że poglądy, oparte na tego rodzaju wrażeniach, panują nie tylko wśród uczonych, ale nader są rozpowszechnione i wśród ludzi po za nauką stojących.

Spór metafizyków z pozytywistami, to ostatni wyraz

tego dawnego sporu między teoretykami a praktykami, uczonymi a technikami, filozofami a politykami, rozumem a zdrowym rozsądkiem. Od czasów Arystofanesa komedjopisarze stojący na stanowisku zdrowego rozsądku, ośmieszali czysty rozum, teorię bez zastosowań, politykę bez władzy. Do dnia dzisiejszego widzimy na scenie teatrów karykatury uczonych, od „Pedantów“ Moliera, aż do „Świata nudów“ Paillerona. Te same poglądy, które genialni poeci wygłaszali, przedstawiając w swych komedjach parodię nauki i uczonych, kierują także tymi uczonymi, którzy powstają na metafizyce. Każda praktyka zawiera w sobie trochę teorii, każda technika trochę nauki, każda polityka trochę filozofji, a zdrowy rozsądek tworzy się z materiałów najlepiej wypróbowanych przez rozum. Granice między temi parami pojęć są względne, tak jak względną jest różnica między celem a środkiem. Każdy cel może być środkiem do wyższego celu, teoria wyda się praktyką w porównaniu z teorią, która mniej ma zastosowań. W starożytności polityk, żądający zniesienia niewoli, byłby uważanym za niepraktycznego filozofa; dziś takie żądanie w sobie nic nie ma filozoficznego ani też niepraktycznego: jest stawiane i wykonywane przez praktyków-polityków, rachujących się z warunkami rzeczywistości. Tak samo na polu techniki dawniej było lekceważone teoretyczne wykształcenie, dziś coraz to więcej staje się niezbędnem, ale zawsze istnieje i istnieć będzie kontrast i walka teorii z praktyką, bo teoria coraz to nowe będzie tworzyła prawdy, których zastosowanie będzie przedstawiać trudności i wyzywać konkurencję praktycznie już ustalonych sposobów działania.

Z tych przykładów widzimy, że myśl ludzka zawsze dalej sięga niż mogą iść jej zastosowania i praktyczne konsekwencje. Te formy myśli, które już przyoblekły żywe ciało, to jest zostały zastosowane i praktycznie spożytkowane, wskutek swego widocznego i dowiedzionego powodzenia, mają dla niektórych ludzi pierwszeństwo przed późniejszymi, mniej jasno sformułowanymi formami myśli, które jeszcze ciała nie

mają, jeśli wolno tak obrazowo wyrażać stosunek zupełnie abstrakcyjny. Inni znowu ludzie, nie zważając na możliwe zastosowania, przywiązują się do myśli dla prawdy, którą w niej widzą, i pragną zakres myśli rozszerzyć, nie dbając o praktyczne zastosowania i o widoczny pożytek. Pierwsi są praktykami, utylitarystami, pozytywistami; — drudzy teoretykami, entuzjastami, metafizykami. Ta umysłowa różnica między ludźmi tkwi głęboko w ich naturze i nie da się znieść za pomocą dyskusji. Polega ona na przewadze rozumu lub woli w człowieku, a rozum i wola są to dwie strony równouprawnione naszego życia duchowego. Wola pobudza nas do czynów, rozum daje nam pojęcia; bez rozumu nie osiągnie wola swych celów i dlatego wszyscy praktycy muszą się posługiwać teorią; bez woli rozum nie prowadziłby do czynu, i dlatego wszyscy teoretycy starają się przekonywać innych, wyrażać myśli, które w nich powstały, aby mogły znaleźć praktyczne zastosowanie.

Wszyscy uczeni w porównaniu z innymi ludźmi są teoretykami; ale ponieważ różnica między teorią a praktyką jest względną, więc nie przestaje ona działać i wśród wielkiego rodu teoretyków: wszyscy oni wprawdzie dążą do prawdy, — ale jedni do prawdy bliższej, łatwiejszej do osiągnięcia i zastosowania; drudzy zaś do prawdy dalszej, trudniejszej do osiągnięcia, niemającej zastosowań widocznych. W ten sposób psychologiczna różnica charakteru i usposobienia zniewala ludzi do zajmowania się różnymi naukami. Kto nie umie bezstronnie wznieść się po nad różnice osobiste ludzkich upodobań i skłonności, ten uważa swój fach za najlepszy i chciałby go narzucić innym. Ztąd też jedynie pochodzi wstręt do metafizyki, napotykaný u tak wielu ludzi. Metafizyka ma przedmiot trudny; pojęcia, które w niej główną grają rolę, powstają późno i mało są jeszcze rozwinięte; jej zastosowania praktyczne są odległe a dziś jeszcze dosyć ograniczone; nauka ta niewielu ma miłośników, a ci co do niej skłonności nie mają, czasem jak najniesłuszniej zarzucają metafizykom pró-

zność ich usiłowań i jałowość otrzymanych rezultatów. Inaczej postępują prawdziwi metafizycy; — oni, będąc teoretykami wśród teoretyków, nie powinni gardzić żadną umysłową pracą, bo gardzi ten tylko wysiłkami ducha, kto ich nie rozumie, a metafizyk, badając pojęcie istnienia, zawierające w sobie wszystkie inne pojęcia, stara się zrozumieć wszystko, co jest.

Ogół praktycznych ludzi powie, że możemy się obejść bez rozmyślań nad istnieniem i bytem wszechświata, że daleko ważniejszym zadaniem jest poświęcić swe siły przeciętnemu bliższych trudności, polepszeniu warunków bytu i istnienia milionów ludzi cierpiących nędzę, ochronić od upadku instytucje polityczne, do których jesteśmy przywiązani, ułatwić zaspokojenie rzeczywistych i naglących potrzeb naszych współbraci, lub nareszcie — i takie rady zdarza się metafizykom słyszeć od praktyków — dbać głównie o własny żołądek, starać się najwięcej zarabiać i najwygodniej żyć. Ale siła, która filozofa ciągnie do zbadania prawd metafizycznych, silniejszą jest niż wszelkie utylitarne względy, i nie da mu spoczynku, dopóki nie wytworzy poglądu na świat i istnienie, z którego potem inni ludzie korzystają i bezwiednie dają mu praktyczne zastosowanie.

Bo i metafizyka nie jest bez zastosowań: jasne pojęcie tego, co jest, pozostaje w ścisłym związku z żądaniem tego, co być ma, co być powinno, czyli, że po metafizyce następuje etyka, a etyka sięga do najdrobniejszych czynów i zamiarów ludzkich. Więc i dla praktycznych ludzi nie może być obojętnem badanie, do jakich wniosków doszli metafizycy w swych rozumowaniach.

Jeśli powyższe wywody wystarczają, aby wyjaśnić zajęcie jakie budzi metafizyka, pomimo roszczeń pozytywizmu, pozostaje nam jeszcze porozumieć się co do sposobu obznajmienia z współczesną metafizyką czytelnika, który się tą nauką

wcale nie zajmował. W pismach specjalnych zagranicznych, jak „Mind“, „Philosophische Monatshefte“, „Revue philosophique“, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, „Rivista filosofica“ poświęcono wiele miejsca na obszerne artykuły o tym przedmiocie, i łatwoby zebrać z tych pism materiał do szkicu współczesnej metafizyki, w którym żaden wybitniejszy metafizyk nie byłby pominięty. Ale taki szkic nie mógłby zająć czytelników nieprzygotowanych i nieobeznanych już poprzednio z przedmiotem. Wolę więc przedstawić możliwie jasno i zupełnie choć jeden z systemów, tak aby to streszczenie dało wyobrażenie o tem, czem jest metafizyka współczesna.

W średnich wiekach, kiedy jeszcze filozofja była w zupełnej zależności od nauki kościoła, za panowania scholastyki, metafizyka była uprawianą we Włoszech, Hiszpanji, Francji, Szkocji, Anglji — daleko mniej w Niemczech. Potem razem z ruchem reformacji religijnej, który w Niemczech przyjął większe rozmiary niż gdzieindziej, także i metafizyka głównie zakwitła wśród niemieckich filozofów, i na początku obecnego stulecia można ją było uważać za naukę niemiecką. Obecnie udział innych narodów w pracy nad zagadnieniami metafizycznymi jest daleko większy, ale zawsze jeszcze największą sławę mają niemieccy metafizycy, i filozof, którego można uważać za najbezsronniejszego i najgłębszego myśliciela drugiej połowy XIX stulecia, Hermann Lotze, należy do niemieckiej narodowości. Ponieważ metafizyka, jak każda nauka, wzrasta przez wspólną pracę wielu uczonych, więc też i dzieła o metafice, odnoszące się do jednego i tego samego przedmiotu, wiele mają między sobą wspólnego. Wystarczy zatem poznanie dokładne jednego systemu metafizyki, aby przy badaniu następnych zwrócić głównie uwagę na różnice, dzielące ich poglądy od znanego nam systemu.

Naturalnie, że i Lotze metafizyki swej nie wysnuł ze swoich tylko myśli; i on korzystał z prac swoich poprzedników, i sam nieraz na to zwraca uwagę. Aby jednak nie prze-

rywać jednolitości wykładu, pominiemy obecnie rozbiór historyczny źródeł metafizyki tego filozofa.

Hermann Lotze urodził się 21 maja 1817 roku w Budziszynie (Bautzen) w Saksonji, gdzie ojciec jego był lekarzem wojskowym. Wykształcenie gimnazjalne otrzymał w Zittau niedaleko od rodzinnego miasteczka położonem. W r. 1834 t. j. w 17-ym roku swego życia wstąpił już do uniwersytetu lipskiego na wydział medyczny, z zamiarem poświęcenia się naukom i sztuce lekarskiej. Od samego początku swoich studiów uniwersyteckich słuchał atoli jednocześnie z medycznymi wykładów filozoficznych, dochodząc na tem polu już bardzo wczesnie do poglądów i przekonań samodzielnych, różniących się od panującego wówczas kierunku. Pomimo pracy na dwóch różnych polach, Lotze bardzo prędko studja swe posuwał i w 1838 roku, w cztery lata po wstąpieniu do uniwersytetu, otrzymał stopień doktora filozofji, a 4½ miesięcy później doktora medycyny. W następnym roku rozpoczął wykłady w uniwersytecie lipskim jako „Privatdocent“, jednocześnie fakultetu medycznego i filozoficznego. Wykładał przedmioty filozoficzne i medyczne przez trzy lata, w ciągu których oprócz tego wydał dwa dzieła obszerniejsze: *Metafizykę* w 1841 r., i *ogólną Patologję i Terapję* w 1842 roku. Oprócz tego w tym przeciągu czasu wydał jeszcze tom poezji, i kilka mniejszych rozpraw. W 1842 został profesorem filozofji w Lipsku, a w 1844 został powołany na katedrę filozofji do Göttingen, gdzie wykładał aż do 1881 roku. W 1881 roku przyjął wezwanie do zajęcia katedry filozofji w Berlinie i rozpoczął swe wykłady w stolicy Niemiec z wielkiem powodzeniem, ale po kilku miesiącach śmierć je przerwała.

W ciągu długiej swej działalności jako profesor uniwersytetu, Lotze bezustanku pracował nad swemi dziełami, pomiędzy którymi obok licznych dzieł filozoficznych, także spotykamy „*Ogólną fizjologję*“ z 1851 roku i „*Medyczną psycho-*

logją czyli fizjologją duszy“. System swój metafizyki Lotze przedstawił nie tylko we wzmiankowanej już metafizyce z 1841 roku, ale też w swem głównem dziele „Mikrokosmos“ (3 tomy, 1-sze wydanie 1856—1864, 3-cie 1876—1880) i nareszcie w obszernem dziele „Metafizyka“, wydanem w 1879 roku, tłómaczonem na języki francuzki¹⁾ i angielski²⁾. Oprócz tego mamy też krótki zarys metafizyki w wykładach uniwersyteckich Lotze'go, wydanych po jego śmierci. Metafizyka była jednym z pierwszych dzieł naszego filozofa i także jednym z ostatnich. Różnica między metafizyką jego z 1841 roku a metafizyką z 1879 roku nie jest tak wielką, jakby można było przypuszczać, ale naturalnie ostatnie wydanie więcej na uwagę naszą zasługuje, niż pierwsza próba dwadzieścia cztery lata mającego myśliciela. Różnice między jedną a drugą mogą zajmować tylko specjalistów; w obecnem sprawozdaniu będziemy się trzymać drugiej, którą uważamy za ostateczną. Oto jej tytuł: „*Metaphysik: Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie, von Hermann Lotze, Leipzig, Verlag von S. Hirzel 1879*“ (I tom str. 604). Metafizyka w tem wydaniu stanowi drugi tom systemu filozofji, którego pierwszy tom wyszedł w 1874, i zawierał Logikę. Trzeci tom i ostatni miał zawierać etykę, estetykę i filozofję religji, ale śmierć nie pozwoliła autorowi ukończyć swego dzieła.

Już w pierwszej swej metafizyce z 1841 roku Lotze wyrzekł to charakterystyczne zdanie, cechujące jego prawdziwie naukowe dążenia: „Dotychczas w zakresie filozofji nie przyznawano, że pewne części jej systemu zawierają w sobie niedostatki, które dopiero zgodną pracą następnych pokoleń wy-

¹⁾ *Métaphysique par Hermann Lotze. Traduction autorisée et revue par l'auteur. Paris, Firmin Didot Cie 1883 r.*

²⁾ (Clarendon Press Series — Lotze's System of Philosophy Part I). *Metaphysic in three books: Ontology Cosmology and Psychology, by Hermann Lotze. English Translation ed. by Bernard Bosanquet. Oxford, Clarendon Press 1884.*

równane być mogą, podczas gdy skromniejsze nauki przyrodnicze chętnie przyznają swą niedoskonałość. Pomimo to musimy wyrazić przekonanie, że filozofja dotychczas tylko w niewielu swych częściach została wykończoną; w innych środki dla ostatecznego rozstrzygnięcia kwestji są niewystarczające, i dopiero połączone wysiłki przyszłości będą mogły je uzupełnić; nareszcie w niektórych częściach filozofji mamy tylko niejasne poczucie czegoś nieznanego, a nie znaleziono dotąd wyraźnie sformułowanych zagadnień, od których badanie możnaby rozpocząć“.

Tak skromnym jak był w 1841 roku pozostał Lotze przez całe życie: nie zamierzał on nigdy stworzyć całego systemu, jak bezpośredni jego poprzednicy; nie był tak zarozumiałym, aby pragnął dać ostateczną odpowiedź na wszystkie pytania. Nie uważał on metafizyki za naukę, mogącą być dziełem jednego człowieka. Nietylko liczył na prace następców swoich i na postęp nauki, którą się zajmował, ale też jak najszerzej korzystał z prac poprzedników i potwierdzał je, gdy na to zasługiwały. Sam podział metafizyki na ontologję, kosmologję i psychologję przejął też Lotze od dawnej tradycji filozoficznej.

Ontologja ma zbadać warunki istnienia wogóle, kosmologja w świecie zewnętrznym czyli w przyrodzie, psychologja w świecie naszym wewnętrznym czyli warunki istnienia ducha. Ta psychologja rozumowa czyli racjonalna, jako część metafizyki, różni się od psychologji szczegółowej i doświadczalnej, czyli empirycznej, stanowiącej zupełnie inną gałąź nauk filozoficznych.

Zacniemy od ontologji, jako ogólnego wstępu do innych części metafizyki. Pojęcie istnienia nie zasługiwałoby na szczegółowe badanie, gdyby bez takiego badania było zupełnie jasne i nie zawierało w sobie pewnych sprzeczności. Jeśli mówimy o sprzecznościach, mamy na myśli różnice między danymi doświadczenia a pewnymi przypuszczeniami, które wogóle robimy o istniejących rzeczach, przed przystąpieniem

do badań. Że duch ludzki ma skłonność do takich przypuszczeń, widzimy najlepiej właśnie w naukach przyrodniczych, których zasadniczą hipotezą jest prawidłowość przyrody, istnienie ogólnych praw w przyrodzie.

Przekonania o istnieniu podobnych praw nie można czerpać z doświadczenia, bo dla nieuprzedzonego doświadczenia bardzo wiele zjawisk przyrody następuje po sobie nieregularnie; te, w których i umysł nieuprzedzony spostrzedz może pewną prawidłowość, nawet gdyby były daleko liczniejsze niż są rzeczywiście, jeszczeby nie upoważniały do wyprowadzania wniosków co do wszystkich zjawisk przyrody: ogół bowiem zjawisk pozostanie nam zawsze nieznanym, znane zaś zjawiska stanowią bardzo małą część całości.

Żadne badanie przyrody nie byłoby możliwem, gdyby badacz nie przypuszczał z góry, że zawsze te same przyczyny wywołać muszą te same skutki. Bez tego przypuszczenia nie mielibyśmy wcale pobudki do sprawdzania różnych hipotez i wyciągania z nich wniosków. To też większa część przyrodników otwarcie wyznaje, że to zasadnicze przypuszczenie prawidłowości natury, kierujące ich wysiłkami, nie da się dowieść. Skoro zaś to przypuszczenie istnieje jako nieodłączne od natury myśli ludzkiej, więc będzie zadaniem metafizyki zbadać, w jaki sposób takie połączenie i taki stosunek wszystkich istniejących rzeczy jest możliwym, aby mogły wzajemnie na siebie prawidłowo działać. Jeśli ktoś twierdzi, że możemy tylko wiedzieć jak się nam rzeczy wydają, a istoty rzeczy nigdy nie poznamy, to zaprzeczając możliwości poznania istoty rzeczy przyznaje, że ma jakieś pojęcie o tej istocie rzeczy. Zawsze więc pozostanie jeszcze dla metafizyki usiłowanie dokładnego określenia tego pojęcia, nawet jeśliby ono, po dokładnem zbadaniu, okazało się próżnem.

Niektórzy znowu wymagają, abyśmy przed rozpoczęciem rozumowań nad istotą rzeczy, oznaczyli granice naszego rozumu i środki jego działania. Lotze takie wymaganie uważa za przedwczesne, „nie warto, mówi on, bezustannie noży

ostrzyć, jeśli się nie ma zamiaru krajać". Środki działania rozumu rozwijają się w miarę ich używania; wszelkie prawdziwe postępy w innych naukach polegały na czynnej działalności rozumu, a nie na biernej kontemplacji jego własności. Jest bezwątpienia zadaniem godnem nauki zbadać warunki rozwoju rozumu i środki, których on używa, aby poznać rzeczywistość, ale zadanie to późniejsze — najprzód trzeba sobie zdać sprawę z tego, co nasz rozum uważa za rzeczywistość.

Jedną z najdawniejszych filozoficznych myśli jest odróżnienie prawdziwego od pozornego bytu. Widząc, że wrażenia zmysłowe często się łączą ze złudzeniami, zawsze starano się dotrzeć do takiego wyobrażenia, któreby nie było złudzeniem, do wyobrażenia sobie rzeczy tak, jak one rzeczywiście istnieją. O istnieniu rzeczy wiemy jedynie przez wrażenia, które one na nas wywierają, czyli przez stosunek, w którym się do nas znajdują. Pierwsze pytanie, które się tutaj narzuca, jest: jak odróżnić te wrażenia od samego istnienia rzeczy? jak określić istnienie rzeczy niezależnie od stosunków, łączących każdą rzecz z innemi?

Niektórzy filozofowie próbowali stworzyć pojęcie czystego bytu, w którym zawartem miało być wszystko to, czem się rzeczy istniejące różnią od nieistniejących, prawdziwe od pozornych, na podstawie swej ogólnej treści; bez względu na konkretne warunki i stosunki, określające zawsze byt rzeczy oddzielnych, szczegółowych. Lotze dowodzi, że taki czysty byt, byt odosobniony rzeczy, wcale niezależny od bytu innych rzeczy, równałby się niebytowi, bo rzecz, która nie byłaby w żadnem miejscu przestrzeni, w żadnym oznaczonym czasie, przez nikogo niespostrzeżona, niczemby się nie różniła od rzeczy nieistniejącej.

Pojęcie więc czystego bytu, Lotze uważa za nieodpowiadające rzeczywistości i usuwa je ze swojej metafizyki. Dla niego, byt czyli istnienie rzeczy polega jedynie na stosunkach tej rzeczy do innych współistniejących rzeczy; chęć zaś usta-

nowienia jakiegoś czystego bytu, zupełnie wolnego od wszelkiej zależności, prowadzi do złudzenia, jakoby rzecz jakakolwiek mogła istnieć wtedy, gdyby żadna inna rzecz nie istniała. Istnienie podobne, bezwzględne, absolutne, przyjęte przez wielu filozofów idealistów, Lotze uważa za niemożliwe, przyznaje istnienie tylko tych rzeczy, które dają dowód swego istnienia przez działanie na inne.

Możnaby zarzucić, że działanie dopiero może nastąpić, gdy rzecz sama istnieje, i że nim wejdzie rzecz jaka w stosunki z innemi rzeczami, rzecz ta, również jak i inne rzeczy istnieć musi. Na ten zarzut odpowiada Lotze, że metafizyka może się jedynie zajmować istnieniem rzeczy istniejących, o których istnieniu dowiadujemy się przez wrażenia, które na nas wywierają, i te wszystkie znamy jako działające na inne. Czy one kiedykolwiek mogły istnieć w sposób odosobniony i nie działać na inne, tego rozstrzygnąć nie możemy, ale gdyby nie działały, nie moglibyśmy ich uważać za istniejące.

Z tem określeniem istnienia, które Lotze daje, nie zupełnie łatwo się zgodzić. Pojęcie istnienia przenosimy na rzeczy, ale tworzymy je wskutek świadomości naszego własnego istnienia: ja jestem, nawet jeśli nie wywieram żadnego działania, ani też nie odbieram żadnego wrażenia. Pojęcie mojego istnienia różni się od pojęcia moich czynności i moich wrażeń, więc w istnieniu mego ja, mam przykład tego niezależnego bytu, nieuznawanego przez Lotze'go. Zdanie „ja jestem“ nie oznacza żadnego stosunku mego „Ja“ do innych rzeczy — nie jestem dlatego, że coś widzę, słyszę, czuję lub działam, tylko jestem poprostu, nawet wtedy, gdy nic nie czuję prócz własnego mego istnienia. Mogę więc być, nie znajdując się w żadnym stosunku do żadnej innej rzeczy, która jest: — taki byt bezwątpienia bardzo się rzadko zdarza, bo zwykle nasze istnienie jest połączone z jakimkolwiek odbieraniami wrażeniami lub wyraża się za pomocą jakiegobądź działania. Ale ponieważ istnienie takie niezależne zupełnie od świata zewnętrznego, tylko mnie samemu może być znanem. jest ono

subiektywnem, podmiotowem i może się nie tyczyć rzeczy po za mną istniejących. Więc jeśli chodzi o ogół rzeczy, stanowiących rzeczywistość, możemy przyjąć twierdzenie Lotze'go, że pojęcie istnienia polega na stosunkach rzeczy między sobą, to jest na ich działaniu na inne rzeczy i na wrażeniach, które wywołują.

Po określeniu pojęcia istnienia, przechodzi Lotze do pojęcia przymiotów rzeczy. Zwykle widzimy w rzeczach te przymioty, które nam w nich wskazuje doświadczenie zmysłów, przy czem pozostaje niewytłómaczonem, jak jedna rzecz może mieć kilka przymiotów, ulegających różnym zmianom. Naukowe badanie zjawisk już oddawna doprowadziło nas do przekonania, że to, co na pozór wydaje się jedną rzeczą, jest połączeniem wielu prostszych pierwiastków; możnaby więc przypuszczać, że każdy pierwiastek ma tylko jeden przymiot. Ale także i to, co w zwykłym naszym doświadczeniu nazywamy przymiotem, jak barwa, smak, zapach, właściwie nie jest przymiotem samych rzeczy, tylko pewnym stanem naszej własnej świadomości; pewnym stosunkiem rzeczy do nas samych. Pozostaje więc pytanie, jakie są przymioty samych rzeczy i czem są rzeczy posiadające te przymioty?

Wrażenia zmysłów nie pouczają nas wcale, czem są rzeczy, tylko jak się wydają. Aby się tak wydawały nam, muszą być czemś rzeczywistie. Jednak ilekroć probujemy oznaczyć prawdziwe przymioty rzeczy, potykamy się o trudność, pochodzącą ztąd, że pojęcie przymiotu zawsze jest dla nas nieodłączne od naszych wrażeń subiektywnych, podmiotowych; przymioty więc rzeczy zmuszeni jesteśmy oznaczać za pomocą zmian, zachodzących w nas samych. Ztąd wnosi Lotze, że istoty rzeczy nie można oznaczyć za pomocą jej przymiotów i zwraca się do oznaczenia tych stosunków rzeczy, które ich byt stanowić mają, według wstępnego rozbioru pojęcia bytu.

Stosunki między przymiotami rzeczy powstają tylko wskutek działania naszego rozumu, wskutek tego, że robimy po-

równania między niemi. Ilość takich porównań jest nieograniczoną, ale na samę rzecz wpływu mieć nie może, gdyż one istnieją nawet wtedy, gdy ich przymiotów pomiędzy sobą wcale nie porównujemy. Prawdziwe stosunki metafizyczne muszą zachodzić między samemi rzeczami a nie między przymiotami, które my w rzeczach widzimy. Za taki stosunek możemy tylko uważać działanie rzeczy jednych na drugie. Gdyby istota rzeczy tylko przez pewne przymioty była oznaczoną, działanie wzajemne rzeczy jednych na drugie byłoby niemożliwem, bo z pojęciem przymiotu nie łączymy wyobrażenia zmiany. Przymiot może pozostać lub zniknąć, ale nie mógłby pozostać i jednocześnie się zmienić: wtedy byłby innym przymiotem, a pierwszy przestałby istnieć. Jeśliby kto przypuszczał, że jeden przymiot może się zmienić na podobny, ale inny, musiałby przyznać, że to podobieństwo dwóch przymiotów istnieje tylko dla jednostki porównywującej je, bez udziału zaś takiej jednostki, dwa przymioty podobne również pozostają obcymi względem siebie jak gdyby wcale nie były do siebie podobne. Pojęcia przymiotów są niezienne, i muszą być stanowczo odróżnione od pojęć rzeczy, trwających pomimo zmian, którym ulegają. Jeśli ciało białe staje się czarnem, to nie białosc zmienia się w czarność, tylko jeden z przymiotów zupełnie znika, drugi powstaje, a ciało przy tem pozostaje identycznym.

W ten sposób Lotze polemizuje przeciwko mniemaniu, jakoby przymioty mogły być istotą rzeczy, lub jakoby przez nie można było oznaczyć istotę rzeczy. Natomiast sądzi, że tylko przez pojęcia rozumu, niezależne od zmysłowych wrażeń, możemy określić istotę rzeczy. Za pojęcie najbliższe oznaczające istotę rzeczy uważa Lotze siłę działającą, ale nie w znaczeniu ogólnem tego słowa, to jest nie siłę, którąby możnaby przypisywać różnym rzeczom, tylko siłę właściwą tej jednej rzeczy, którą ona wyraża, różniącą się od innych sił, działających po za nią. Przy takim określeniu istnienia, przewiduje Lotze zarzut, że każda siła jest tylko własnością

rzeczy, i od samej rzeczy powinna być odróżniona. Taką różnicę przyznaje Lotze jedynie odnośnie do przedmiotów doświadczenia zmysłowego, złożonych z różnych części, i niemających jedności prawdziwych rzeczy. Wskutek fałszywej analogji następuje złudzenie, jakoby ostatnie części tych przedmiotów, części proste i niezłożone, prawdziwe rzeczy, także jeszcze prócz swej działalności zawierały to coś, co jest nieokreśloną podstawą tej działalności, co tylko jest, a nie działa. Przeciwko temu powszedniemu wyobrażeniu twierdzi Lotze, że dla nas rzeczywiście rzeczy w niczem innem się nie wyraża, od niczego innego nie zależy jak od ich działania. Jak to działanie powstaje, jest niepojętem i wyobrażenie sobie jakiegos źródła czyli środka niczego nie tłómaczy.

W tym wniosku metafizyki Lotzego jak i w samem określeniu jego pojęcia istnienia, widzimy zaprzeczenie elementarnego przez wszystkich nas codziennie dokonywanego spostrzeżenia psychologicznego, że możemy być i jesteśmy nawet wtedy, gdy nic nie działamy i gdy nie odczuwamy żadnego obcego działania.

Dalej zastanawia się Lotze nad pojęciem zmian rzeczy. Jeśli rzecz jaka się zmienia, staje się inną niż była, a jednak nasze pojęcie rzeczy wymaga, aby przy wszelkich zmianach to, co nazywamy rzeczą, pozostało. Lotze określa najprzód bliżej to trudne zagadnienie, zaznaczając, że nie wszelkie dowolne zmiany mogą zachodzić w każdej rzeczy, tylko pewien szereg zmian właściwych tej rzeczy. Zmiany te są połączone węzłem pewnego podobieństwa, które wystarcza, aby zmiany jednej rzeczy odróżnić od zmian innej rzeczy. Naprzykład, jeśli chemika się spytać: co stanowi jedność żelaza w licznych przemianach i połączeniach, w które ten pierwiastek wchodzi, to jedyną możliwą odpowiedzią będzie, że jakkolwiek różne są połączenia i przemiany żelaza, ilość ich jest ograniczona i różni się od ilości i jakości zmian i połączeń innych pier-

wiastków. Ten określony szereg zmian, którym jedynie żelazo podlegać może, zmian, które jesteśmy w stanie wyrazić za pomocą określonych formuł chemicznych, stanowi też jedyny materiał do naszego pojęcia żelaza, i nic po za tem, dla nas przynajmniej, istoty żelaza nie stanowi.

Te zmiany jednak, które my jesteśmy w stanie ująć w pewne oznaczone wzory, tylko dla nas stanowią zamknięty szereg — więc powstaje pytanie, o ile one w rzeczy samej, do której się odnoszą, mogą stanowić także jedną całość, jeden system, nadający jej ową jedność i jednolitość, którą zawsze łączymy z pojęciem rzeczy. Tutaj Lotze zwraca się do przykładu świadomości ludzkiej, którą pomijał przy poprzednich wywodach, i przytacza pamięć jako taki węzeł, łączący różne stany, czyli zmiany jednej i tej samej rzeczy, w danym razie stany duszy ludzkiej. Ztąd wnosi, że jedność rzeczy po za nami istniejących, ich rzeczywistość, zależy od procesu, odbywającego się w nich, a podobnego do naszej pamięci, która pozwala nam łączyć w jedną całość dwa różne stany naszej duszy. Jeśli zaś rzeczy, po za nami istniejące, nie posiadają owego czynnika, któryby mógł zastąpić w nich działanie naszej pamięci, w takim razie brak im wszelkiej jednolitej istoty; nie trwają one, lecz powstają ciągle i giną, według pewnych praw, które jednak przy dalszem badaniu pozwalają nam upatrywać w tych zmianach jedność, podobną do tej, którą znamy z naszej świadomości.

Mówiąc o zmianach, zawsze przypuszczamy, że zmiany te mają swoje przyczyny. Dlatego pojęcie przyczyny należy do metafizyki, i powinniśmy rozstrzygnąć, czy rzeczywiście, jak zwykle się mówi, wszystko ma swoją przyczynę, czy też można również wyobrazić sobie rzeczy, niemające przyczyny. Lotze zwraca uwagę na to, że o przyczynie mowa jest dopiero wtedy, gdy zajdzie jaka zmiana: to, co istnieje bez zmiany, mogłoby istnieć bez przyczyny. Przytem ostrzega Lo-

tze, że przyczyna żadna nie jest twórczą, tylko działającą, to jest, że przyczyny nie są żadnemi tajemniczymi potęgami po za rzeczami istniejącemi, tylko same są rzeczami, działającemi na inne rzeczy, a więc same ulegają działaniom. Z tego wynika, że nie ma żadnej takiej przyczyny, któraby nie była także skutkiem, i to tych samych rzeczy, na które działa, czyli że wszelkie działanie jest wzajemnem.

Twierdzenie to w zasadzie przyjętem jest w naukach przyrodniczych, — tak np. astronomowie opierają swe obliczenia na przypuszczeniu wzajemnego działania ciał niebieskich jednych na drugie. W potocznych atoli rozumowaniach zbyt często zapominamy o tem prawie wzajemności działania przyczyn, i domagamy się takiej ściśle ograniczonej, jednostronnej zależności skutków od przyczyn, jaka w rzeczywistości nigdy nie istnieje. Prawdziwa przyczynowość polega na jednoczesnym rozwoju pewnych szeregów zmian w różnych rzeczach.

Możemy to sobie wytłómaczyć na niektórych przykładach: jeśli za pomocą iskry elektrycznej spowodujemy wybuch mieszaniny wodoru z tlenem, wtenczas na pozór, i według zwykłego sposobu mówienia, iskra jest przyczyną wybuchu, dlatego, że wybuch ten poprzedza. Ale jeśli pominiemy pozory i spróbujemy sobie przedstawić rzecz samą, to mamy szereg zmian, zachodzących w wodorze i tlenie i zmiany te są wzajemnie od siebie zależne. To, co nam się wydawało iskrą jest jedną częścią tych zmian, wybuch zaś inną, ale same zmiany nie zależą ani od wrażenia, które nazywamy iskrą, ani też od wrażenia, które nazywamy wybuchem, tylko zależą wzajemnie od siebie.

Przyczynowość pojmujemy w myślach naszych na podstawie połączenia i porównania w naszej świadomości wrażzeń, wywołanych przez różne przedmioty. Ale co odpowiada temu połączeniu i porównaniu w samych rzeczach, co jest istotą przyczynowości? Co przechodzi z jednej rzeczy do drugiej, aby wywołać zmianę?

Lotze robi przegląd różnych odpowiedzi podanych już na to pytanie przez dawniejszych metafizyków, i dochodzi do wniosku, że żadna z tych odpowiedzi zadawalniającą nie jest. Wskutek tego próbuje on dać nowe rozwiązanie tej dawnej zagadki. Trudność pojęcia działania jednej rzeczy na drugą głównie wynika z wyobrażenia samodzielności i niezależności każdej rzeczy. Ale ta samodzielność i niezależność wcale dowiedziona nie jest: jest ona przypuszczeniem tylko, jak Lotze sądzi, i można jej zaprzeczyć bez wahania. Jeśli zamiast wielu rzeczy, które sobie wyobrażamy, istnieje tylko jedna rzecz prawdziwa w całym świecie, a to, co dotąd rzeczami samodzielnymi nazywaliśmy, to tylko części jedynej rzeczywistej istoty, od niej zależne, w takim razie wzajemne działanie na siebie tych różnych części jest jak najzupełniej zrozumiałe.

Każda zmiana jednej takiej części jest jednocześnie zmianą całości świata, i pociąga za sobą zmiany w innych częściach, a raczej wszystkie te zmiany zostają w takim wzajemnym do siebie stosunku, że tylko jednocześnie nastąpić mogą. Ta wzajemna zależność i jednoczesność zmian jedynej istoty, obejmującej świat cały, wywołała pozór, jakoby wprost jedne części na drugie działały.

Tłumacząc ten swój pogląd na jedność wszystkich rzeczy, Lotze przyznaje, że taki pogląd, jak zresztą wszystkie metafizyczne rozumowania, ściśle dowiedzionym być nie może, ale może być przyjętym, jeśli daje najprostsze i najwięcej zrozumiałe pojęcie rzeczywistości. Broni go zatem przeciwko różnym zarzutom, które przewiduje i ostrzega, że filozofowie w zbyt różnych znaczeniach używali wyrażen, dotyczących się prawdziwego istnienia, aby za pomocą tych samych wyrażen można było nową myśl udzielić tym, którzy tej myśli jeszcze z własnego wewnętrznego doświadczenia nie znają. Pojęcie części wcale wystarczająco nie określa jeszcze tego stosunku rzeczy pojedynczych do całości świata, który stanowi ostateczny wniosek ontologii Lotze'go.

Ponieważ ten filozof do rzeczy prawdziwie istniejących

zalicza duszę ludzką i przyznaje, że samodzielność jej może osiągnąć różne stopnie rozwoju, więc widzimy, że łączność czyli jedność wszystkich rzeczy wcale nie wyklucza w jego mniemaniu tej rzeczywistości, którą pojedynczym rzeczom przyznajemy w zwykłych naszych rozumowaniach. Ta jedyna, prawdziwa istota świata, którą Lotze w swej metafizyce nazywa M, nie powinna być uważaną za pewną sumę istniejących rzeczy, ani też za materję, z której rzeczy powstały, ani za ich duchowość, jak w niektórych systemach panteistycznych. Twierdzenie, że istnieje takie M, właściwie tylko znaczy, że rzeczy przedstawiające się nam jako pojedyncze samodzielne przedmioty, nie mogą być zupełnie wolnymi od wszelkiej zależności wzajemnej, nie mogą istnieć po za jedynym istniejącym światem.

Nie należy także w powyższem wyrażeniu szukać jakiegoś wyobrażenia M i poszczególnych rzeczy w przestrzeni. Przestrzeń jest tylko idealną formą zjawisk, i jako taka, istnieje w nas, a nie my w niej. Przestrzeń istnieje tylko o tyle, o ile istnieją istoty, które sobie przestrzeń wyobrażają; same zaś istoty mogą nie być w przestrzeni i nie mieć żadnych rozmiarów. Jakkolwiek wyobrażamy sobie cały świat w przestrzeni, nie moglibyśmy oznaczyć ani przestrzeni ani rozmiarów naszych uczuć i myśli — także i nasze „ja“ nie ma rozmiarów, jeśli nie będziemy mieszać zmysłowego wrażenia naszego ciała z pojęciem naszej duszy. Więc i M, o którym Lotze mówi, nie jest bynajmniej w fizycznym znaczeniu tego słowa całością świata, tylko węzłem, stanowiącym jedność wszystkich części świata.

To M mogłoby być ideą, mogłoby być biernym wynikiem współdziałania wszystkich rzeczy, nareszcie może być, (to ostatnie, jest przekonaniem do którego Lotze się przyznaje w swych wykładach o filozofji religji), osobistym Bogiem, kierującym i ochraniającym świat przezeń stworzony.

Taki jest ostatni wynik ontologii Lotze'go. Pojęcie M, niezbędnej jedności świata, jest przezeń przedstawione z wielką

siłą przekonania, z wielką subtelnością rozumowania, ale pomimo tego niezupełnie zadawalnia czytelnika. Słusznie uwydatnił Lotze ogromną trudność zawartą w pojęciu wzajemnego działania na siebie rzeczy, uznanych za niezależne od siebie, za niemające między sobą nic wspólnego. Ale trudność wcale nie jest usuniętą przez wprowadzenie tajemniczej istoty M. W metafizyce Lotze jeszcze nie określa tej istoty jako osobistego Boga, i pozostawia jej charakter ogólny, przedstawiając nawet dwa różne a według niego równie możliwe zapatrywania na istotę M. Według idealistów, M byłaby to idea, kierująca światem, istniejąca przed nim, i trwająca ciągle, wyrażona w zmiennych formach rzeczy. Według realistów, M powstałoby i rozwijałoby się razem z rzeczami, byłoby ogólną i zmienną formą całego świata, zależną od praw, za pomocą których można wyrazić wzajemne działanie rzeczy.

Oba te zapatrywania pozostawiają nieco do życzenia pod względem jasności, i również niejasną jest filozoficzna teologja, którą Lotze opiera na tej części swej ontologii. M pozostaje tylko symbolem, przypominającym nam niezrozumiałość wzajemnego działania rzeczy, symbolem, który nie pomaga do zrozumienia rzeczywistych stosunków rzeczy. Sam punkt wyjścia, który Lotze'go doprowadził do postawienia swej teorji o M, mianowicie trudność zrozumienia wzajemnego działania rzeczy jednych na drugie, nie jest wcale przez tą teorję wyjaśniony. Trudność ta pozostaje i nawet jest jeszcze więcej skomplikowaną przez tajemniczy udział M w każdym działaniu każdej istniejącej rzeczy.

Jeśli weźmiemy pod uwagę, że pojęcie działania jest nam znane z własnego naszego psychologicznego doświadczenia, również jak i pojęcie biernego wrażenia, cała trudność przedstawi nam się w innem świetle.

Działanie i uleganie działaniu jest zasadniczym, pierwszym, niewytłómaczonym faktem bytu, faktem, którego istnienie dla nas nie może ulegać najmniejszej wątpliwości, a którego tłumaczenie jest dlatego niemożliwe, że nic nie ma

jeszcze bardziej prostego, zasadniczego i bezpośredniego nad ten fakt naszej świadomości. Każde tłumaczenie ma za cel określić rzecz lub stosunek mniej znany przez rzecz, lub stosunek lepiej nam znany — aż do tych rzeczy lub stosunków, które najlepiej nam są znane i których już nie nam jeszcze lepiej nie wytłumaczyć. Jednym z takich ostatecznych pierwiastków świadomości naszej, jest właśnie pojęcie działania, wpływu jednych rzeczy na drugie, to pojęcie które inaczej bywa nazywane prawem przyczynowości.

Zadaniem metafizyki jest możliwe ograniczenie i odgraniczenie takich pierwiastków świadomości, i pod tym względem Lotze szczególnie zasługuje na uznanie za swoje rozumowanie o przymiotach, o pojęciu rzeczy i zmiany, o stosunkach idei do rzeczywistości, o ogólnych zadaniach i metodzie metafizyki. Niesłusznie jednak chce on wytłumaczyć pojęcie przyczynowości za pomocą daleko trudniejszego pojęcia M. Rozum ludzki zawsze wymaga pojęcia przyczyn i skutków i sama hipoteza o istnieniu M jest wynikiem tego dążenia, tylko że stosuje pojęcie przyczyny do samej przyczynowości. Takie zastosowanie prowadziłoby nas do nieskończonego szeregu nowych hipotez, niczego nie wyjaśniających.

Jeśli M jest przyczyną przyczynowości, istniejącej w świecie, to nic nie przeszkodzi wymyślić drugą istotę N, będącą przyczyną przyczynowości, zachodzącej między M a pojedynczymi rzeczami, i trzecią istotę P, przyczynę znowu stosunku między N i M i t. d. W ten sposób doszlibyśmy do wniosku, że dla jednego wzajemnego działania dwóch rzeczy, potrzebny jest nieskończony szereg istot nieokreślonych, powodujących możliwość tego wzajemnego działania. Lepiej więc wcale nie zaczynać tego nieskończonego szeregu wątpliwych istot, i przyjąć fakt działania rzeczy jednych na drugie jako dany nam przez bezpośrednie nasze doświadczenie wewnętrzne, jako konieczność naszej myśli. Metafizyka może tylko uwydatnić znaczenie i konsekwencje tego faktu, ale tłumaczyć go za pomocą hipotez nowych nie potrzebuje. Lotze, usuwając poję-

cie bezpośredniej przyczynowości usunął też i pojęcie rzeczy, przez co zniszczył podstawy naturalnego i powszechnego wyobrażenia o bycie i o istnieniu.

Pomimo tego, jego ontologia zawsze będzie zasługiwała na uwagę metafizyków, przez wzgląd na bardzo jasne przedstawienie w niej najtrudniejszych zagadnień i przez krytykę rozwiązań danych w przeszłości. Przedewszystkiem zaś sama metoda badania stawia Lotzego wysoko wśród współczesnych filozofów. Trudne zagadnienia ontologii umie on traktować z całą oględnością, której wymagają, i nigdzie nie ma pretensji do nieomyślności. Sam przewiduje zarzuty, które mu robić można i gruntownie je rozbiera. Nawet jeśli kto się z jego wywodami nie zgodzi, wiele się od niego nauczyć może, a szczególnie dochodzi przy jego pomocy do zdania sobie sprawy z całej trudności przedmiotu. Zalety te jeszcze więcej występują w dwóch następnych częściach metafizyki: w kosmologii i psychologii, w których Lotze daje nam rozbiór pojęć przestrzeni, czasu, materji, duszy, wrażeń, wyobrażeń i stosunku duszy do ciała.

To co istnieje, może być podzielonem na świat zewnętrzny i wewnętrzny: do pierwszego należą wszelkie przedmioty poznawane za pomocą zmysłów, do ostatniego stany świadomości ludzkiej, które poznajemy bezpośrednio. Dlatego Lotze, idąc w tem za dawną filozoficzną tradycją, wprowadził do swej metafizyki kosmologją i psychologją, jako działy szczegółowe, oprócz ontologii, jako ogólnej teorii istnienia. W metafizyce z 1841 roku po ontologii i kosmologii następował dział „O stosunku rzeczywistości do poznania“. Także i w wykładach swych z 1871 roku Lotze podaje jako trzecią część metafizyki „fenomenologją“, w której zastanawia się nad temi samemi pytaniami, co i w trzeciej części swej metafizyki z 1841 roku. Dopiero gdy treść tej fenomenologii została włączoną pod tytułem „Metodologii“ do Logiki, którą Lotze wydał w 1874 roku, okazała się potrzeba innego podziału metafizyki i wtedy Lotze przyjął podział na ontolo-

gję, kosmologję i psychologję, którego początku szukać należy w filozofji greckiej, a który w XVIII stuleciu wielkie swe rozpowszechnienie zawdzięcza szkole Leibniza i Wolffa.

W kosmologji Lotze zastanawia się nad przestrzenią, czasem, ruchem, materją i siłami przyrody. Są to pojęcia wciąż używane w naukach przyrodniczych, a jednak przez przyrodników nie wyjaśnione; zadaniem metafizyka jest poddać je krytyce i rozstrzygnąć, o ile one odpowiadają rzeczywistości.

Zacznijmy od przestrzeni. Czy przestrzeń istnieje rzeczywiście, czy też jest złudzeniem, to jest pierwsze i najważniejsze pytanie, a jednak tym co do podobnych badań nie przywykli, wyda się ono zupełnie zbytecznem. Każdy wszystkie swoje ruchy wykonywa z niezachwianą wiarą w to, że one mają miejsce w przestrzeni. Dlatego pogląd Kanta na „idealność“ przestrzeni, zaprzeczenie jej rzeczywistego istnienia, zawsze napotyka na wielki opór w rządach tych, którzy naiwnie wierzą w rzeczywistość przedmiotów przez zmysły przedstawianych. Jednak właśnie z wrażeń zmysłowych czerpiące swój materiał nauki przyrodnicze, nauczyły nas wielkiej ostrożności w tłómaczeniu tych wrażeń.

Za pomocą doświadczeń przekonaliśmy się, że dźwięki, barwy, woń kwiatów, blask słońca, wszystko to, co podziwiamy jako cuda przyrody, istnieje tylko w naszej wyobraźni: sami przyrodnicy tłómaczą wszystkie te zjawiska ruchem niewidzialnych, bezdźwięcznych, bezwonnych, niezmiennych atomów lub cząsteczek eteru. Do tego ujednostajnienia zjawisk doszły nauki przyrodnicze za pomocą swoich metod, i wielce ułatwiły dalszy postęp w rozwoju pojęć. Skoro odkryliśmy już tyle złudzeń, i przekonaliśmy się, że tyle przedmiotów, którym przypisywaliśmy istnienie od nas niezależne, są tylko obrazami zależnymi od organizacji naszych zmysłów, łatwiej nam za Kantem postąpić krok jeszcze dalej, i przyznać, że same tło tych obrazów, przestrzeń, także tylko w nas istnieje, będąc wytworem już nie pojedynczych zmysłów zewnętrznych,

ale całej organizacji naszego umysłu, która nas zmusza do rozmieszczania w idealnej, przez nas samych stworzonej przestrzeni, wszystkich wrażeń otrzymywanych za pośrednictwem zmysłów.

Kant doszedł do tego wniosku głównie opierając się na sprzecznościach, wynikających przy zastosowaniu pojęcia przestrzeni do całości świata. Lotze, za pomocą szeregu psychologicznych rozumowań, na których powtórzenie szczegółowe zbrakłoby nam tutaj miejsca, potwierdza wniosek Kanta, ale ostrzega przed różnemi fałszywemi pojęciami, rozpowszechnionemi jednocześnie z teorią „idealności“ przestrzeni. Jednym z takich fałszywych dodatków jest mniemanie, jakoby stosunki między przedmiotami świata zewnętrznego, pojmowane przez nas, jako odległości, rozmiary, różnice położenia, zupełnie niczemu nie odpowiadały w rzeczywistości istniejącym świecie. Czem te stosunki przestrzeni są w rzeczywistości, po za naszą wyobraźnią, tego wiedzieć nie możemy, ale nie mamy prawa przypuszczać, że nasze wyobrażenie świata w przestrzeni jest od jego rzeczywistego stanu niezależnem. Każdemu pojęciu odległości, rozmiaru, położenia odpowiada niezawodnie pewien zupełnie oznaczony stan wewnętrzny rzeczy wywołujących zjawiska i odwrotnie, każdy stan wewnętrzny tych rzeczy niezmiennie i w stale oznaczony sposób odbija się na naszych wrażeniach zmysłowych, i naszym wyobrażeniu przestrzeni. Bez tego, nie podobnaby pojąć prawidłowości, którą wciąż odkrywamy w szeregach naszych zmysłowych wyobrażeń.

Jeśli widzę kamień spadający z wysokości, to sam kształt kamienia, szybkość jego, i skutki jakie wywiera swem uderzeniem, znam tylko z wyobrażenia, które te zajścia wywołują we mnie; w tem wyobrażeniu kamień ma pewien ruch w przestrzeni.

Tego ruchu w przestrzeni rzeczywisty przedmiot, robiący na mnie wrażenie kamienia, po za mną nie posiada jako ruchu w przestrzeni: ale jednak coś w nim zachodzić

musi, co staje się powodem mego wyobrażenia, i nie mogę tego wyobrażenia poczytywać za zupełne złudzenie. To nieznanne coś, co zachodzi w kamieniu, zawsze musi być identycznym, wtedy gdy wrażenie jest identycznym, i nie jest czemś od czego wrażenie byłoby niezależnem; inaczej niemożliwem byłoby obliczenie szybkości kamienia, i przepowiedzenie dokładne, według praw mechaniki, kiedy kamień uderzy o pierwszą przeszkodę napotkaną w drodze. Droga, którą przebiega kamień, istnieje wprawdzie tylko w umyśle człowieka, który nań patrzy, ale wyobrażenie tej drogi, kształtu kamienia, odpowiada pewnym rzeczywistym stanom jakiejś części świata zewnętrznego, lub nawet jego całości.

Przestrzeń nie tylko nie jest ani rzeczą istniejącą, ani żadnym przymiotem rzeczy, ale też nie może się nazywać formą czyli kształtem rzeczy, gdyż przestrzeń żadnego kształtu nie ma i niczem nie jest ograniczona. Każdy kształt powstaje dopiero wskutek wyobrażenia przedmiotów rzeczywistych w przestrzeni. Przestrzeń jest wyobrażeniem powstającym w świadomych umysłach w celu uporządkowania przedmiotów doświadczenia zmysłowego niezależnie od ich treści. Nieskończoność przestrzeni nie jest wzięta ze świata zewnętrznego, tylko wynika z tej samej właściwości naszego umysłu, która nam każe porządkować przedmioty wrażeń w idealnej przestrzeni.

Lotze dowodzi nawet, że pojęcie stosunku w ogóle, jest również subiektywnem jak i wyobrażenie przestrzeni. Nie trzeba więc sądzić, że w rzeczywistości zachodzą jakieś tajemnicze stosunki między rzeczami, które my dopiero przemieniamy na wyobrażenie przestrzeni. Stosunki wszelkie istnieją jedynie w umyśle, który bada stan rzeczy po za nim istniejących: w rzeczywistości to, co my pojmujemy jako stosunki między rzeczami lub jako prawa rządzące rzeczami, są to tylko różne zmienne stany wewnętrzne w samych rzeczach. Każde prawo, każdy sto-

sunek jest tylko wyrażeniem subiektywnem tego, co w samych rzeczach, a nie między niemi zachodzi.

Jeśli kula armatnia niszczy część jakiego muru, to wolno nam obliczać według przyjętych norm siłę kuli i rozmiar szkody uczynionej — ale tylko trzeba pamiętać o tem, że ta szkoda, również jak i ta siła, a nawet linja po której biegła kula, to są wyobrażenia nasze subiektywne, pożyteczne jedynie dla porozumienia się między nami, lub dla wyrażenia wrażenia jakie otrzymaliśmy. W rzeczywistości zaś żadna siła nie przeszła od kuli na rozwalony mur, tylko jednocześnie zachodziły pewne zmiany wewnętrzne w tem co na nas robi wrażenie kuli i muru. Te zmiany wewnętrzne my jako ludzie z pewną organizacją zmysłów i umysłu wyobrażamy sobie jako ruch kuli i działanie siły w przestrzeni. Tak samo obliczamy ten ruch według tak zwanych praw mechaniki, ale trzeba pamiętać zawsze o tem, że te prawa po za naszym umysłem wcale nie istnieją, a istnieć mogą jedynie dla umysłów do naszego podobnych.

Umysły mniej rozwinięte w szeregu przypadków wyrażonych jednym prawem widzieć będą nieprzewidziane i nieregularne przypadkowe zmiany. Umysły zaś więcej rozwinięte mogą dostrzedz w tych przypadkach takie różnice, że może nie będą uważać ich za przykłady jednego i tego samego prawa; w rzeczywistości zaś zachodzą tylko konkretne fakta, z których jako z faktów żadnego uogólnienia ani żadnego prawa wyciągać nie możemy, bo znamy tylko ich obraz w naszej świadomości; wszelkie prawa, wszelkie tłómaczenia faktów oparte na tych wyobrażeniach muszą być tak jak one subiektywnemi, jakkolwiek odpowiadają pewnym obiektywnym faktom.

Jeśliśmy przyjęli obiektywne istnienie przestrzeni, to wskutek tego, że nie możemy jej uważać za przedmiot również realny jak rzeczy w niej istniejące, — taka przestrzeń nie mogłaby na nas wprost robić wrażenia przestrzeni, i wszelkie wrażenie zmysłowe otrzymalibyśmy nie od samej prze-

strzeni ale od przedmiotów w niej umieszczonych. Musielibyśmy przeto znowu dopiero z tych wrażeń odbudowywać wyobrażenie przestrzeni, zupełnie tak samo, jakby ona po za nami nie istniała. Oprócz tego, w razie jeśli przestrzeń istnieje od nas niezależnie, musiałaby ona posiadać własność szczególną, którą łatwo pojmujemy w wyobrażeniu przestrzeni subiektywnem, ale która byłaby niezrozumiałą w przestrzeni obiektywnej, mianowicie zdolność powstawania z niczego tam gdzie zostanie usunięta. Jeśli spróbujemy usunąć w wyobraźni jakąkolwiek część przestrzeni, zawsze miejsce tej próżni pozostaje tą samą przestrzenią, i wyobraźnia odmawia nam obrazu przestrzeni pozbawionej jakiegokolwiek swej części, podczas gdy łatwo możemy wyobrazić sobie nieistnienie jakichkolwiek części innych przedmiotów.

Także i pod wieloma innymi względami nie możemy porównać przestrzeni z ogólnymi pojęciami rzeczy istniejących. Przestrzeń nie jest jednym z gatunków jakiegoś ogólniejszego pojęcia, ale też nie zawiera w sobie żadnych podrzędnych gatunków, na któreby się rozpadała. Dlatego Lotze odrzuca jako bezpłodne wszelkie usiłowania niektórych współczesnych uczonych, aby wytworzyć inne pojęcie przestrzeni, niż to, które wszyscy znamy: żadna przestrzeń czterowymiarowa, sferyczna ani pseudosferyczna nie jest przestrzenią, bo nie jesteśmy w stanie przedstawić sobie jej tak, jak sobie zupełnie jasno przedstawiamy zwykłą przestrzeń.

Lotze poddaje ostrej krytyce wszelkie próby wytlómaczenia, z kąd powstaje wyobrażenie przestrzeni takie, jak je posiadamy? Wszystkie te rozumowania opierają się na gotowem już wyobrażeniu przestrzeni i w niczem nie rozwijają naszej wiedzy.

Również sceptycznie odnosi się Lotze i do usiłowań tak zwanej „dedukcji“ czasu, to jest wytlómaczenia jak powstaje pojęcie czasu. Takie tlómaczenia zawsze mają tą wadę, że wychodzą z rozwiniętego już pojęcia czasu, a od

tego pojęcia nie jesteśmy wolni nawet wtedy, gdy zastanawiamy się nad jego początkiem.

W rozbiórce swym pojęcia czasu, Lotze kładzie główny nacisk na to, że Kant niesłusznie poczytywał czas za podobną „formę” zmysłowych wyobrażeń, jak przestrzeń. Lotze widzi między czasem a przestrzenią zupełną różnicę, nie pozwalającą na to, aby jedno i drugie zaliczać do tegoż samego gatunku „Anschauungsformen” (form wyobrażeń). Podczas kiedy zmysły zupełnie jasno nam przedstawiają przestrzeń, czas nie jest nam bezpośrednio danym, i powstaje w nas dopiero przez porównanie wrażeń. Samo wyobrażenie przestrzeni nie ma rozmiarów i nie jest w przestrzeni — tymczasem wyobrażenie czasu zawsze zachodzi w czasie i wymaga czasu. Dlatego czas nie może być wytworzonym przez naszą wyobraźnię w sposób podobny jak przestrzeń.

Szereg naszych wyobrażeń jest szeregiem zmian rzeczywistych w naszej świadomości, a te zmiany następują po sobie w ten sposób, że nie możemy zniszczyć w naszej myśli porządku ich następstwa; ten porządek, który im wciąż towarzyszy, nie może być dopiero ich skutkiem i wytworem. Zkądinąd przeszłość i przyszłość są względne, i istnieć tylko mogą w porównaniu z pewną teraźniejszością, którą jakaś świadomość ludzka przeżywa. Tylko ta teraźniejszość jest dla tej świadomości rzeczywistą — przeszłość i przyszłość zaś istnieją o tyle, o ile pewien ich obraz towarzyszy teraźniejszości. Obraz ten przeszłości jest jaśniejszym i zupełniejszym, przyszłości mniej wykończonym, ale w obu wypadkach obraz ten różni się zupełnie od bezpośredniego wrażenia istniejącej teraźniejszości; a gdy spróbujemy wyobrazić sobie czas zupełnie obiektywnie, niezależnie od naszego ja, które w nim wyróżnia pewną teraźniejszość, wtedy różne jego części niczem się nie różnią między sobą, i otrzymujemy pojęcie czegoś, co żadnej rzeczywistości nie ma, ani też nawet formą rzeczywistości być nie może.

Czas abstrakcyjny, wolny od wypełniających go zdarzeń,

wcale nie trwa i nie płynie, tylko jest w swej nieskończoności zamkniętym jako całość jednakowych części: wszystkie możemy sobie przedstawić jednocześnie, gdyż żadna z nich niczem się od innych nie różni. Takie pojęcie czasu uważa Lotze za jak najzupełniej subiektywne; ale też jest ono dla nas obojętnem, gdyż my ten czas, który rzeczywiście przeżywamy, zawsze mierzymy jedynie ilością i różnorodnością zdarzeń w nim następujących. To następstwo zdarzeń jest również rzeczywistem jak i następstwo po sobie wyobrażeń w naszej świadomości. Dopiero gdy sztucznie treść naszych wrażeń od ich istnienia oddzielimy, sztucznie też tworzymy pojęcie nieskończonego czasu.

Rzeczywiście zdarzenia i działania nie trwają w czasie, i nie poprzedza ich ani też nie dzieli jednych od drugich czas, tylko odwrotnie: istnienie różnorodności działań i zdarzeń, i kolej ich następstwa jest źródłem pojęcia czasu. Między przyczyną a skutkiem nie upływa czas żaden, a jednak przyczyna jest przed skutkiem, i zależnie od ilości przyczyn i skutków, które dochodzą do naszej świadomości, wydaje się nam czas długim lub krótkim. Jeśli wyobrazimy sobie świadomość obejmującą wszystkie przyczyny i skutki, które my poznajemy kolejno w czasie, to dla tej świadomości nie byłoby żadnego działania, tylko pewien obraz możliwych działań.

Według ontologii Lotzego, tam gdzie nie ma działania, nie ma też istnienia, więc też całość wszystkich działań jednocześnie wyobrażona, wcaleby nie miała istnienia. Dlatego Lotze nie zgadza się na to, aby dla jakiegokolwiek, nawet najwięcej rozwiniętej świadomości, całość świata była gotowym, niezmiennym obrazem. Świat jako całość działań, wciąż się zmienia, jeśli wogóle ma istnieć, a więc w każdej chwili istnieje tylko teraźniejszość — przeszłość zaś nic nie pozostawiła istniejącego, przyszłość pod żadnym względem jeszcze nie istnieje. Wszelkie nasze usiłowania aby zrozumieć przeszłość lub przepowiedzieć przyszłość jedynie wzbogacają i urozmaicają teraźniejszość. Historia ludzkości stanowi pewien

dział naszych teraźniejszych wyobrażeń, ale nie może wskrzesić minionej przeszłości. Tylko w takim razie możnaby uważać przeszłość lub przyszłość za istniejącą, gdybyśmy mieli szczególny dar bezpośredniego spostrzegania tego, co minęło lub co będzie — ale ponieważ takiego daru nie mamy, więc musimy też uznać czas za wytwór naszej myśli, tak samo jak tak zwane prawa natury. Ani prawa natury ani czas nie mają żadnego wpływu na działania rzeczywistości. Dopiero gdy myśl nasza te działania ocenia, znajduje wyraz ogólnych praw wynikających z właściwości samych działań, i tworzy pojęcie nieskończonego czasu, obejmujące następstwo zachodzących w świecie zmian.

W związku ze swemi rozumowaniami o czasie i przestrzeni, zastanawia się Lotze też nad pojęciem ruchu. Skoro przestrzeń istnieje tylko w naszej wyobraźni, to naturalnie i ruch tak jak go nam zmysły przedstawiają, jest subiektywnem wyobrażeniem, za pomocą którego zdajemy sobie sprawę z rzeczywistych zmian zachodzących w rzeczach istniejących. O tych zmianach wprawdzie nic nie wiemy, ale możemy je pojąć na wzór ciągłych zmian zachodzących w naszej własnej świadomości. Muszą one zupełnie tak jak ruch który sobie wyobrażamy, następować stopniowo, bez przerwy, i posiadać taką samą właściwość inercji, jaką upatrujemy w ciałach przedstawionych w idealnej przestrzeni.

Bez działania zewnętrznego, żadna zmiana się nie rozpoczyna, a raz rozpoczęta rozwija się w swych dalszych konsekwencjach, aż jakieś działanie je przerwie. Stan wewnętrzny rzeczy, przetłómaczony na język naszych zmysłowych wyobrażeń, daje nam prawo przyrody, według którego każdy ruch ma swoją przyczynę w innym ruchu, a ciało, na które nic nie działa, bezustannie zachowuje swój ruch lub swoją nieruchomość. Przy takim pojmowaniu rzeczy, będziemy mogli zachować całą charakterystykę ruchu, daną nam przez tak

zwane prawa mechaniki, jeśli zawsze będziemy pamiętać o tem, że to, co nam się wydaje ruchem w przestrzeni, jest tylko pewnym rodzajem zmian zachodzących w rzeczach, i zmieniających ich stosunek do innych rzeczy.

Niezupełnie zrozumiałem wydaje się na pierwsze wejrzenie, dlaczego szereg zmian wewnętrznych odpowiadających różnym położeniom rzeczy w przestrzeni, ma bez przerwy się rozwijać, aż go jaka zewnętrzna przyczyna przerwie. Nawet jeśli uważać przestrzeń jako istniejącą obiektywnie, prawo inercji na pierwsze wejrzenie wydaje się dziwnem i niezgodnem z codziennem naszym doświadczeniem. Zmysłami nigdy nie możemy się przekonać, że przez nas nadany ruch jakiemu przedmiotowi musi trwać nieskończenie. Gdy rzucimy kamień w górę, upada on na ziemię, i na pozór ruch nadany mu zginął bez skutku.

Dopiero po wielu postępach nauk przyrodniczych, jesteśmy w stanie powiedzieć, w jakiej formie ten ruch, jakkolwiek dla nas niewidzialny, trwa jeszcze dalej. Idealnego przykładu ruchu bez żadnych przeszkód, zupełnie równomiernego, nie znamy w naszym codziennem doświadczeniu, ani też w całym zakresie naukowych spostrzeżeń. Nawet ciała niebieskie, którym w starożytności Arystoteles przypisywał ruch najdoskonalszy i zupełnie równomierny, muszą spotykać na drodze swej opór, i opóźniają się trochę, jakkolwiek niewiele.

Przy całej dokładności obliczeń ruchów księżyca, dokładności tak wielkiej, że na setki lat można przepowiedzieć prawdopodobne jego położenie, żaden astronom nie jest w stanie tak dokładnie określić miejsce w którem księżyc będzie jutro, aby obserwacja zupełnie potwierdziła obliczenie. Pomimo tego jednak w mechanice prawo bezwładności powszechnie uważane jest za pewnik, i wszystkie obliczenia są oparte na przypuszczeniu, że każdy ruch raz rozpoczęty trwa bez zmiany i przerwy, dopóki jaki inny ruch go nie zmieni.

Lotze usiłuje wytłómaczyć to prawo, zwracając uwagę na to, że gdyby ruch rozpoczęty nie trwał ciągle, i kiedykolwiek

wiek mógł bez zewnętrznych przyczyn się zatrzymać, to mógłby zatrzymać się i po nieskończeniu małym czasie; nawet nieskończenie mała przestrzeń przebieżona już świadczyłaby o prawie bezwładności. Więc bez tego prawa, żadnego, nawet najmniejszego ruchu pojąćbyśmy nie mogli, i dlatego jest ono nieodłącznem od samego wyobrażenia ruchu. Każda nieskończenie mała zmiana jakiegokolwiek rzeczy A, wydająca się nam jako ruch tej rzeczy, poddaje ją nowym wpływom innych rzeczy, wywołującym dalsze zmiany A. Te dalsze zmiany, wydające nam się jako jej dalszy ruch, prowadzą znowu do nowych stosunków A z resztą świata a z tych stosunków znowu wypływają dalsze zmiany wewnętrzne A: więc przyznanie twierdzenia oczywistego, że całość świata inaczej wpływa na A_2 niż na A_1 , z którego powstało A_2 , prowadzi do uznania całego nieskończonego szeregu zmian A_2 A_3 A_4 które my sobie wyobrażamy jako różne położenia A w przestrzeni, a których sumę uważamy za nieskończony ruch jednej rzeczy A.

Przytem pominął Lotze największą trudność, mianowicie: czem się te zmiany A_1 , A_2 , A_3 , od innych możliwych zmian A różnią, i jaka właściwość tych wszystkich zmian odpowiada temu, co my sobie wyobrażamy jako jednostajność ruchu. Najłatwiejszą odpowiedź na te pytania stanowi zaprzeczenie wogóle istnienia innych zmian w rzeczach niż te, które nam się wydają jako ruch. Do takiego poglądu skłania się większość przyrodników, którzy wszystkie na pozór jakościowe zmiany starają się wytłómaczyć rozmaitą ilością ruchu.

Lotze uznaje takie dążenia w zakresie przyrodoznawstwa za słuszne, ale ostrzega przed niewłaściwymi uogólnieniami wobec tego, że nasze doświadczenie tyczy się tylko bardzo małej części wszechświata. Zastanawiając się nad względnością wszelkiego ruchu, — a szczególnie ruchu w linii prostej jednej i tej samej rzeczy w nieskończonej przestrzeni — lub ruchu wirowego kuli z powierzchnią zupełnie jedno-

stajną, której środek stałe zajmuje miejsce, — Lotze dochodzi do wniosku, że nawet uważając przestrzeń za istniejącą, trudno jest pojąć na czem takie ruchy zależą; w przestrzeni nieskończonej przedmiot ruszający się po linii prostej, właściwie wcale swego położenia nie zmienia, gdyż zawsze droga już przebieżona, i pozostająca jeszcze do przebieżenia, jest nieskończoną.

Różnica położenia takiego przedmiotu zachodzi dopiero w stosunku do obserwatora zajmującego miejsce stałe. A nawet taki obserwator nie będzie w stanie spostrzedz ani też niczem określić ruchu kuli pozostającej wciąż w jednym i tem samym miejscu, kręcącej się naokoło jakiejkolwiek osi, jeśli powierzchnia kuli jest zupełnie gładką i jednostajną, tak że każda część nawet najmniejsza tej powierzchni zupełnie tak samo wygląda, jak każda inna jej część. Ruch takiej kuli, niespostrzegalny dla nikogo, już nie będzie ruchem w przestrzeni: skoro przestrzeń istnieje tylko w wyobraźni ludzkiej, będzie raczej stanem wewnętrznym przedmiotu, który wyobrażamy sobie w podobnym ruchu. Aby go pojąć, musieliśmy znaleźć w naszej świadomości przykłady podobnego stanu, ciągle trwających zmian niczem na zewnątrz się nie objawiających — ale tego Lotze zaniechał, bo gdyby stan podobny w świadomości znalazł, nie mógłby już twierdzić, że wszelkie istnienie jest działaniem.

Dalej zastanawia się Lotze nad metafizycznym znaczeniem praw mechaniki, według których określamy ruch wynikający z jednoczesnego działania dwóch różnych sił na jeden i ten sam przedmiot. Jak wiadomo, w mechanice powszechnie jest przyjętem mniemanie, że każde ciało pod wpływem dwóch różnych sił jednoczesnych zajmie to położenie, któreby zajęło, gdyby te dwie siły działały jedna po drugiej w ciągu równego czasu. To prawo mechaniki bezwątpienia stosuje się do wszystkich tych zmian, które nam się wydają jako ruchy — ale czy ono się do wszystkich zmian wogóle stosuje, tego Lotze nie rozstrzyga. I owszem, sądzi on, że lo-

gicznie wcale nie jest niezbędnem, aby jednoczesne działanie dwóch sił równało się ich następstwu po sobie. W zakresie działań woli ludzkiej np. wcale nie jest obojętnem, czy dwie pobudki działają jednocześnie na naszą świadomość, czy jedna po drugiej: w obu wypadkach zupełnie różne mogą wypaść skutki.

Po rozbiorze pojęć przestrzeni, czasu i ruchu, zwraca się Lotze do analizy pojęcia materji. Przypomina on nam od dawna panujące spory o tym przedmiocie. Jedni sądzili, że materja zupełnie wypełnia przestrzeń, nie pozostawiając żadnej próżni, drudzy zaś próbowali wytłómaczyć wszystkie zjawiska za pomocą ruchu oddzielnych atomów, między którymi pozostawałaby próżna przestrzeń. Teorja atomistyczna, dziś w naukach przyrodniczych powszechnie przyjęta, jeszcze niedawno przez niektórych filozofów idealistów bardzo była lekceważoną. Lotze sądzi, że pojęcie atomów, — jeśli pojedyńczym atomom odmówimy wszelkich rozmiarów i będziemy pamiętać o tem, że przestrzeń w której się ruszają jest idealnem tylko wyobrażeniem — odpowiada wymaganiom metafizyki. Te atomy stanowią system rzeczy prawdziwie istniejących, które swoim działaniem są w stanie wywołać złudzenia zmysłowe, doprowadzające ludzi do pierwotnego pojęcia materji.

Niektórzy przyrodnicy ze zbyt wielką stanowczością przypuszczają, że między ostatecznymi pierwiastkami materji nie ma jakościowych różnic, i że pozór takich różnic jest jedynie wynikiem różnych form ruchu i kombinacji jakościowo identycznych cząsteczek. Lotze radzi ostrożność w takich twierdzeniach, i pozostawia kwestję tą do rozstrzygnięcia doświadczeniom przyszłości. Dopóki doświadczenie nas nie nauczy, że te pierwiastki, które dziś znamy jako różniące się między sobą, mogą przechodzić jeden w drugi, nie mamy powodu przypuszczać, że materja istnieje w jednym tylko ga-

tunku. Także i jednostajność działania rozmaitych mas materialnych jeszcze nie dowodzi ich jednorodności.

Przypuszczanie pierwotnej tożsamości wszystkich pierwiastków materji, każe nam Lotze odróżnić od tego poglądu, którego on sam bronił w swej ontologii, uważając wszystkie rzeczy istniejące za połączone węzłem jednego M. Jedno M może mieć rozmaite sposoby i przejawy swych działań, które nam się wydadzą jako rozmaite gatunki materji. Pytanie, czy istnieje tylko jedna materja czy też trzeba przyjąć różne jej odmiany? — metafizycznie da się wyrazić jako pytanie, czy M posiada różne formy działania zupełnie odrębne, czy też działanie M jest jednakowem we wszystkich jego przejawach.

Kwestja jednorodności materji, zajmująca chemików, w blizkim stoi związku z kwestją jednolitości sił, stanowiącej jedno z zagadnień fizyki. Lotze z całą ostrożnością, która wszystkie jego badania cechuje, poddaje metafizycznej krytyce pojęcia fizyków o siłach, i dochodzi do wniosku, że wszystkie zjawiska, wydające nam się jako ruch w przestrzeni, dadzą się wytłómaczyć metafizycznie bez sił przyciągania i odpychania, używanych przez niektórych filozofów i przyrodników.

Jeśli każda rzecz istniejąca tem się różni od innych rzeczy, że w niej zachodzi pewien ściśle określony szereg zmian, odpowiadający w naszym wyobrażeniu jej ruchom w przestrzeni, to wśród wszystkich swych zmiennych stanów, każda rzecz ma jeden stan najwięcej jej właściwy, który nam się wydaje jako pewne jej położenie w przestrzeni. Jeśli ten stan został usunięty przez wpływ zewnętrzny, to dana rzecz dąży do niego, i to na nas sprawia wrażenie ruchu do miejsca jej właściwego. Z tego nie wynika wcale aby rzecz będąca w ruchu miała się zatrzymać, gdy osiągnie miejsce jej właściwe w całości świata — to miejsce bowiem jest względnem i zmiennem, a zależy od miejsc zajmowanych przez wszystkie inne rzeczy istniejące: stan wewnętrzny, do którego dąży każdy atom, zależy od stanów wewnętrznych wszystkich innych atomów świata.

Przy takim rozumowaniu Lotze żadnej nie znajduje trudności w działaniu na odległość jednych rzeczy na drugie — jest ono zupełnie naturalnem dla wszystkich filozofów, uważających świat rzeczywisty za istniejący nie w przestrzeni. Przyciąganie i odpychanie są dla Lotzego ludzącymi pozorami jednej i tej samej siły, nadającej każdej rzeczy w wszechświecie jej właściwe miejsce, czyli stan wewnętrzny jej odpowiadający w harmonji całości świata. Tłómaczenie to w ścisłym stoi związku z całą teorią jedności wszechrzeczy, i trzeba w tem znowu uznać wielką konsekwencję metafizyki Lotzego.

Z równą konsekwencją odważa się Lotze wystąpić przeciwko ogólnie rozpowszechnionemu przekonaniu o wieczności i niezniszczalności atomów. Skoro pojedyncze atomy są tylko wyrazem działalności jednego M, to niema powodu widzieć w nich istot niezależnych i odrębnych, a liczba ich jest tylko liczbą zjawisk wywołanych przez jedyną w świecie rzeczywistą istotę. Liczbę tą może M powiększyć lub zmniejszyć, a więc to co nazywamy atomami może powstawać z niczego i ginąć bez śladu, gdy energia M zwróci się do innych działalności. Każdy atom może się rozpaść na wiele atomów, co Lotze nazywa „unendliche dynamische Theilbarkeit unräumlicher Atome“. Takie wyrażenia mogłyby może zachwiać zaufanie do samej podstawy metafizyki Lotzego: w każdym razie dał on nam wzór nieustraszonej konsekwencji w swych rozumowaniach, i wyraził wszystko to, co z jego teorii niesamodzielnosci pojedynczych rzeczy wypływa.

Na zakończenie swej kosmologii zastanawia się Lotze nad ogólnemi prawami przyrody. Jednem z takich praw jest zależność siły działania jednej rzeczy na drugą od ich odległości. Taką zależność ogólną każe nam Lotze ściśle odróżnić od szczególnego jej wyrażenia w prawie

ciężenia powszechnego. To prawo jest oparte na doświadczeniach i tyczy się tylko tej części przyrody, którą byliśmy w stanie zbadać. Co się zaś tyczy ogólniejszego prawa zależności działania rzeczy od odległości, to właściwie chodzi tu o zależność działań rzeczy, od różnicy ich stanów wewnętrznych, która nam się przedstawia jako odległość ich dzieląca.

Ponieważ ta różnica jest skutkiem działania całego wszechświata, a cel tych działań nie jest nam wiadomy, więc też zgóry nie możemy powziąć żadnego wyobrażenia o tem, w jakiej mierze siła działania rzeczy jednych na drugie jest zależną od ich odległości. Nadto zwraca uwagę Lotze, że nie tylko odległość, ale i różnorodność ruchów danego ciała może zmienić siłę jego działania, zmieniając jego stan wewnętrzny: takie zmiany tylko za pomocą doświadczenia mogą być ujęte w pewne ogólne formuły, które ich charakter wyrażają, a których na podstawie ogólnych danych metafizyki niepodobna wyrachować.

To samo się tyczy i innych ogólnych praw przyrody, których wynaleźć ani też potwierdzić metafizyka nie może, ale za to może i powinna zamknąć ich działalność we właściwych granicach. Do takich praw przez przyrodników uznanych należy niezmiennosc ilości masy i ruchu we wszechświecie. Lotze ostrzega nas przed zbyt lekkomyślnymi uogólnieniami, i sądzi, że mogą istnieć wyjątki od tych praw, do których w ostatnich czasach takie przywiązywano znaczenie. Takich wyjątków spodziewa się Lotze najwięcej tam, gdzie siła psychiczna jest źródłem działań fizycznych. Nie wiemy, mówi on, jak daleko sięga władza *M* — być może świat jako całość wzięty nie zawsze z tą samą energją żyje.

Wszystkie te zjawiska, które za pomocą ruchu mas mniejszych lub większych bywają tłumaczone przez przyrodników, są wynikiem sumy działań nazywanych mechanicz-

nemi w odróżnieniu od innych, uważanych za wyższe nad mechaniczną konieczność, która pierwszemi kieruje. To pojęcie mechanicznego działania przenosimy też na niektóre czynności ludzi, i zawsze oznacza ono działanie według praw stałych, mogące być przewidzianem i z góry obliczonem.

Lotze bardzo stanowczo przemawia przeciwko temu, jakoby istnieć mogły działania jakiegokolwiek w świecie zupełnie mechaniczne, różniące się od innych. To co filozofowie i przyrodnicy wyróżniają w działaniach, które nazywają mechanicznemi, jest albo cechą wszystkich działań w wszechświecie, albo też złudzeniem, wywołanem przez dokładniejszą z naszej strony znajomość pewnych działań. Zawsze pojęcie mechanicznego działania jest tylko ułatwieniem dla naszego zrozumienia rzeczywistości — w samej zaś rzeczywistości takie działanie zupełnie mechaniczne nigdy nie może mieć miejsca, bo każde działanie zależy od szczególnego stanu każdej rzeczy, której się tyczy.

Wobec tego, możemy zjawiska podzielić na różne klasy, stosownie do tego, czy w nich szczególne właściwości działających rzeczy mniej lub więcej występują, ale tym klasom zjawisk nie będą odpowiadać żadne zasadnicze różnice samej istoty rzeczy. Ztąd wynika, że jakkolwiek w organicznej przyrodzie odrębność i szczególne właściwości każdej rzeczy więcej dla nas są widoczne niż w świecie nieorganicznym, nie powinniśmy przypuszczać, że inne prawa są potrzebne dla wytłómaczenia zjawisk w żyjących organizmach niż w martwej przyrodzie.

Lotze w tem zapatrywaniu swoim różni się od ogólnie panujących zapatrywań wśród fizjologów. Znakomity Gustaw Bunge, w dziele swem o ogólnej fizjologii i w osobnej broszurze „Vitalismus und Mechanismus“ wymownie dowodzi, że w organizmach żyjących działają siły inne, prócz tych, których objawy widzimy w całej przyrodzie. Lotze wymaga wprawdzie mechanicznego tłómaczenia życia organicznego, ale też żąda, aby fizjolodzy nie sądzili, że to mechaniczne tłóma-

czenie jest w stanie wyczerpać całe bogactwo prawdziwej rzeczywistości.

Skoro rzeczywistość stanowi jedną całość i jedną istotę, żaden organizm ani ludzki ani zwierzęcy nie może być wykluczony z zależności od reszty świata, żaden nie stanowi odrębnej istoty. Jeśli więc w jakiegokolwiek chwili jakieś prawa mogą oznaczyć sposób działania M, to odnoszą się one i do żyjących organizmów — za to nie powinniśmy się łudzić co do znaczenia tych praw i nie przeceniać ich doniosłości, gdyż życie wszechświata nietylko nowe masy i nowe siły może powołać do działalności, ale też może zmienić swe sposoby działania, a wtedy muszą uleść zmianie i prawa, za pomocą których my je tłumaczymy. Lotze przez to bynajmniej nie chce zaprzeczać wielkiego znaczenia dotąd przyjętych praw przyrody i zapatrywań, które nam pozwoliły poznać część świata dla nas przystępną — ale zawsze przypomina on o tem, że znamy zaledwie bardzo małą część wszechświata i o niej tylko sądzić nam wolno.

Dlatego też wyklucza Lotze z metafizyki pytanie o pochodzeniu gatunków, które w ostatnich dziesiątkach lat tak roznamiętniło walczące strony, że teorię czysto przyrodniczą i specjalną przez Darwina wymyśloną, zaczęto poczytywać za odrębny system filozoficzny! To, co Lotze o tym przedmiocie mówi, warto powtórzyć i potwierdzić, bo i u nas w Polsce nie raz słowo „darwinizm“ bywa używane podobnie jak „idealizm“, „materjalizm“, „panteizm“, jakby oznaczało metafizyczny pogląd na świat — a ono tylko odpowiada jednej z pomiędzy licznych teorii nauk przyrodniczych.

Z równem prawem możnaby ochrzcić mianem „mendelejewizmu“ zapatrywanie na zależność własności pierwiastków od ich wagi atomowej. Ani głośny darwinizm, ani mendelejewizm nie są systemami filozoficznymi. Jedna myśl dotycząca się pewnego szeregu zjawisk nie wystarcza aby stworzyć system ogólny metafizyki. Można uznawać prace Darwina i Men-

delejewa, należąc do najróżniejszych wyznań filozoficznych i religijnych.

To też Lotze mówi o teorii Darwina:

„Człowiek, który spożywając zwykłe materiały przyrody utrzymuje swe życie, nie ma powodu do nadzwyczajnych pretensji co do pochodzenia swego ciała, i powinien cenić się według tego, *czem jest*, a nie *według tego, z czego powstał*; wystarcza jeśli już nie czujemy się jako małpy, a jest obojętnem, czy dalecy nasi przodkowie, o których nie pamiętamy, stali na tym niskim stopniu rozwoju życia; co innego byłoby, gdyby kto chciał twierdzić, że znowu się staniemy małpami, i że to nieszczęście wkrótce nastąpi. Filozofja z zupełną obojętnością może patrzeć na podobne usiłowania naukowe: wolno nam się cieszyć z tego, że niestrudzona pilność Darwina zebrała tak wielką ilość godnych uwagi spostrzeżeń przyrodniczych, a możemy jak najzupełniej lekceważyć fałszywe i zarozumiałe teorie wysnute z tych spostrzeżeń“. Lotze nie wdając się w szczegółowy rozbiór teorii Darwina, zaznacza jednak, że prawdopodobniejszem wydaje mu się pochodzenie obecnych gatunków od większej ilości pierwotnych jestestw organicznych, niż od jednego pierwotworu.

Również ostrożnie odnosi się Lotze do różnych teorii o końcu systemu planetarnego, do którego należy ziemia. Sądzi on, że przedwczesnem jest rozstrzygnięcie takich pytań, i że wiedza nasza o przyrodzie nie wystarcza na to, aby cośkolwiek o początku i końcu ziemi lub słońca mózdz stanowczo orzec. Usiłowania rozwiązania tych zagadek bez wystarczającego po temu materiału, tłómaczy sobie Lotze fałszywą ambicją bujnej fantazji, która chce ukryć brak zasadniczych przekonań. Z takimi fantazjami filozofja nic nie ma do czynienia. Ludzie, którzy się niemi kierują, mówi Lotze, pragnęliby wypchać i ustawić w osobliwem muzeum piękne egzemplarze idei filozoficznych, za pomocą których ludzkość w ciągu tysięcy lat próbowała zdać sobie sprawę z tego, co wiecznie trwa! Na takie uzmysłowione idee z przyjemnością patrzyłaby

niedzielną publiczność filistrów i może nawet o nichby rozmyślała — za to abstrakcyjne rozumowania o istnieniu, jak te, które nam filozofowie przedstawiają w metafizyce, tych powierzchownych różnych -istów nie obchodzą zgoła.

Przejdźmy teraz do trzeciej i ostatniej części metafizyki Lotzego, do psychologii. Psychologja jako trzecia część metafizyki, nie jest psychologją szczegółową, lecz ogólną, i przedmiotem swoim, duszą ludzką, zajmuje się o tyle, o ile potrzeba, aby zrozumieć, jaki udział przyjmują psychiczne czynności w istnieniu wszechświata. Chodzi nie o to, jak rozmaite być mogą działania duszy, ani o wyszczególnienie wszystkich odmian tych działań — lecz o zbadanie, czem są one, jaki rodzaj istnienia im przypisujemy? Moglibyśmy nazwać tą część metafizyki inaczej, niż Lotze czyni, i w celu uniknięcia wszelkich nieporozumień, pozostawić nazwę psychologii dla szczegółowego zbadania jakości i następstwa faktów psychologicznych.

Jeśli wolnoby użyć w tym celu nazwy metapsychiki, powiedzielibyśmy, że psychologja stoi w tym samym stosunku do metapsychiki, co nauki przyrodnicze do kosmologii. Tworzenie nowych nazw pod pozorem określania nowych pojęć stało się w naszym wieku prawie zaraźliwą chorobą, a także i u nas w Polsce wiele pod tym względem grzeszono. Dążenie to bardzo często bywa dla nauki szkodliwem, bo autorowie nowych wyrażeń ludzą się, jakoby one stanowiły postęp w naukowem badaniu, lub mogły zastąpić odkrycie nowego jakiegoś stosunku między istniejącymi rzeczami. Dlatego lepiej nie odstępować od przyjętych wyrażeń, szczególnie, że sam Lotze na początku swej metafizycznej psychologii zaznacza, że cel jego nie różni się od celu jaki sobie stawiali filozofowie zeszłego stulecia, w swych dziełach o „psychologii rozumowej“.

Na wstępie Lotze wyraża swój brak zaufania do psy-

chologii doświadczalnej, która za pomocą metod przyrodniczych dąży do zbadania warunków działania ducha. Tak jak przedmiot psychologii różni się od przedmiotu nauk przyrodniczych, tak samo różnić się muszą i metody badania: świetne rezultaty i postępy nauk przyrodniczych nie powinny w nas wzbudzać nadziei, że te same metody również prędko posuną naprzód naszą wiedzę w obrębie faktów psychicznych. Napróżno niektórzy radzą zupełnie zaniechać starań o zbadanie zbyt zawiłych metafizycznych zagadnień, dotyczących istnienia duszy, nie mogących być rozwiązanemi drogą rachunku i eksperymentów. Rozwiązanie ich jest dla nas również ważnem i niezbędnem jak i poznanie przyrody — dlatego metafizyka nie byłaby zupełną, gdyby je pominęła.

Życie duchowe w obrębie nam przystępnego doświadczenia zachodzi tylko w połączeniu z życiem ciała; dlatego już oddawna powstało mniemanie, jakoby dusza była tylko wynikiem fizycznej organizacji ciała. Ale mniemanie podobne istniało tylko w pewnych kołach uczonych i stoi w sprzeczności z powszechną świadomością ludzką.

Powody, które przeważną większość ludzi skłaniają do przekonania, że duchowe działania przypisać należy odrębnej istocie, a nie współdziałaniu wszystkich części cielesnego organizmu, ogranicza Lotze do trzech, z pomiędzy których tylko ostatni jest stanowczym.

Pierwszym argumentem przemawiającym za odrębnością duszy i ciała, jest wolność woli, odróżniająca życie duchowe od mechanicznego działania materji. Lotze zwraca naszą uwagę na to, że przeważająca większość duchowych działań stoi w takiej samej mechanicznej wzajemnej zależności, jak i ruchy atomów, a z drugiej znów strony ruchy te są nam zbyt mało znane, abyśmy mogli stanowczo odmówić im w pewnych wypadkach tej wolności, którą znamy z pewnych działań psychicznych.

Ważniejszym, ale również nie stanowczym jest drugi argument, mianowicie niezrównana różnica zachodząca między ruchami materji, a naszymi uczuciami, myślami, pragnieniami. Nigdy nie będziemy w stanie dowieść, że jakikolwiek ruch, nawet najwięcej skomplikowany, musi stać się dźwiękiem, światłem lub słodyczą. Ta przemiana ruchów na wrażenia jest możliwą tylko, jeśli istnieje jakieś ja, na które ruchy działają. Jednak i ten argument zmusza nas tylko do przyznania dwóch różnych form rzeczywistości, a nie do przypisania tych dwóch sposobów działania dwom różnym substancjom.

Za główny argument przemawiający za istnieniem duszy poczytuje Lotze jedność świadomości naszej, która nie mogłaby powstać z żadnego współdziałania różnych elementów i odrębnych części mózgu lub nerwów. Ta świadomość naszego jednolitego ja, towarzyszy nam we wszystkich naszych duchowych czynnościach: żaden sąd o rzeczy, żadne porównanie nie jest możliwem, jeśli nie ma jednego i tego samego ja, które jednocześnie przedstawia sobie porównywane przedmioty.

Jeśli patrząc na białego psa, jedna część mózgu spostrzegłaby białość, a druga kształty psa, wtedy połączenie wyobrażenia białości z wyobrażeniem kształtów, które mi pozwalają odróżnić białego psa od innych białych przedmiotów, byłoby niezrozumiałem. Pies wydaje mi się białym, tylko dlatego, że jednocześnie jedno i to samo moje ja poznaje w nim kształty psa i doznaje wrażenia białej barwy. Lotze zwraca się przeciwko tym psychologom, którzy wyobrażają sobie, że najbezsronniej pojmą i przedstawią związek uczuć i wrażeń, jeśli zupełnie pominą duszę, która tych wrażeń i uczuć doznaje. Ale w ten sposób właśnie jednostronnie oddalają się od rzeczywistości, bo świadomość nasza nie zna żadnego uczucia ani wrażenia, które nie byłoby uczuciem lub wrażeniem jakiegś jaźni, tak jak w mechanice nie ma żadnego ruchu, któryby nie był ruchem jakiegoś ciała. Wprawdzie czasem

przedmiot pewnego wrażenia tak nas pochłania, że zapominamy o naszej osobistości, ale w żaden sposób nie dowiedzielibyśmy się o takim zapomnieniu, gdybyśmy później nie spostrzegli, że owo wrażenie było wrażeniem naszego własnego ja.

Ilekoć działania psychiczne bywają porównywane z ruchami w przestrzeni, zawsze trzeba o tem pamiętać, że nie znamy żadnego ruchu oderwanego, tylko zawsze ruch pewnego ciała. Z wielu ruchów różnych cząsteczek nie może zatem wynikać ruch żaden, któryby nie był ruchem jednej z tych wielu cząsteczek; dlatego nawet jeśliby można udowodnić, że ruchy fizyczne są w stanie wywołać pewien rodzaj ruchu, który my odczuwamy jako świadomość, to ten rodzaj ruchu, musiałby być przypisany jednemu z atomów ciała, i musielibyśmy atom ów uważać za naszą duszę, tak jak Leibniz to przedstawił w swej monadologii.

Idąc dalej w podobnem przypuszczeniu, nawet gdybyśmy ów ruch wywołujący świadomość nie jednemu ale kilku atomom, lub wielkiej ich ilości w naszym ciele przypisali, to każdy z tych atomów miałby świadomość odrębną, i mógłby tylko w takim razie wiedzieć coś o innych, jeśliby one nań działały, lub mogły mu udzielać wiadomości o swych stanach wewnętrznych. Widzimy więc, że nawet usiłowania mechanicznego wytłómaczenia działań psychicznych, jeśliby mogły być uwieńczone pomyślnym skutkiem, doprowadziłyby do potwierdzenia zapatrywania na duszę jako na rzecz odrębną, stojącą w związku z ciałem, ale istniejącą samodzielnie w tej samej mierze, w której samodzielnie istnieją pierwiastki ciała.

Lotze nie skłania się do tego zapatrywania, aby dusza miała materialne własności, i działała na zewnątrz tak jak atomy materji. Nazywając duszę substancją, nie powinniśmy, sądzi Lotze, przypuszczać, aby koniecznie była podobną do wszelkich innych substancji, lub też szczególnie do tych elementów rzeczywistości, które my sobie uzmysławiamy wyobrażeniem materialnych atomów. Pojęcia substancji nie wzię-

liśmy z poza świata, tylko z doświadczeń, które nam daje rzeczywistość, i nic innego nie może ten wyraz oznaczać jak tylko rzecz działającą i ulegającą działaniom.

Zupełnie konsekwentnie i zgodnie z zasadami swej ontologii twierdzi Lotze, że w pojęciu substancji nie niema takiego, coby nas zmuszało do uznania jej za niezmiennie trwałą: rzeczywiście, wobec przypuszczenia, że żadna rzecz zupełnie samodzielnie istnieć nie może, i że tylko całość M istnieje, nie można wyobrazić sobie, aby to co nam się wydaje jako istniejące, było niezniszczalnem — bo wszelkie istnienie oddzielnych rzeczy jest według Lotze'go tylko pozorem i złudzeniem. Jest to niezmiennie ważny punkt w metafizyce Lotze'go, bo zmusza go do odrzucenia wszelkich twierdzeń o nieśmiertelności duszy. Nie ukrywa on tej konsekwencji swej ontologii, i za to należy mu się wszelkie uznanie, bo ułatwia to nam wielce osądzenie zasadniczej jego hipotezy.

Ktokolwiek ma żywą świadomość samodzielnego istnienia swego ja, i przekonanie, że takie istnienie niczem przerwaniem być nie może, kto — jeśli użyjemy więcej utartych wyrażań — wierzy w nieśmiertelność duszy — ten będzie musiał odrzucić zasadnicze zapatrywanie Lotzego, według którego pojedyncze rzeczy wogóle a także i dusze ludzkie, samodzielnego istnienia nie mają, i tylko są działaniami jednego M, ogarniającego świat cały. Kto zaś zasadniczą hipotezę metafizyki Lotze'go przyjmie, będzie z nim też musiał rzec się wszelkiego stanowczego orzeczenia o nieśmiertelności duszy.

W tym stanie umysłowym, w którym obecnie się większa część myślących ludzi znajduje, bezpośrednia świadomość rzeczywistego i samodzielnego istnienia naszego ja bynajmniej nie jest powszechną, i tylko bardzo nieliczne jednostki do niej niezależnie drogą rozumowania dochodzą — inne wzbudzają ją w sobie sztucznie, pod wpływem panujących religii, których cele są etyczne, a nie metafizyczne.

W „walce o byt“ tyle razy jesteśmy pokonani przez obce, nieznanne, a jednak potężne siły, że nie mamy w obecnej epoce sposobności do rozwinięcia w sobie pełnego poczucia sił własnych, niezależności naszego ja, naszej władzy nad otaczającym nas światem. Ten brak dzielności duchowej wyraża się z jednej strony w pesymizmie i samobójstwach — z innej w zupełnem zwątpieniu i sceptycyzmie, — nareszcie w najłagodniejszej formie, w różnych panteistycznych zapatrywaniach na świat, do których też i metafizykę Lotze'go zaliczyć wypada.

Te trzy formy bezsilności ludzkiej w różnych epokach minionej przeszłości już panowały, i upadały, gdy silne poczucie indywidualnej energii i samodzielności owładnęło najlepszymi umysłami szczęśliwszej epoki. Trzeba jednak zauważyć, że panteizm pod względem etycznym nierównie wyżej stoi niż sceptycyzm i pesymizm, i dlatego Lotze daleko więcej zasługuje na etyczną naszą sympatję niż taki Hartmann lub Spencer. Jeśli zaś chodzi nie o etyczne sympatje, ale o metafizyczną prawdę, wolno nam przyznać, że Lotze o wiele w głębokości i konsekwencji swych rozumowań przewyższa nietylko współczesnych sceptyków i pesymistów, ale nawet najślynniejszego z pomiędzy panteistów, Spinozę.

Lotze, wątpiąc o nieśmiertelności duszy, jeszcze mniej jest skłonny do przyznania jej istnienia odwiecznego, i dlatego zastanawia się w swej psychologii nad jej początkiem. Wszechwładne M, które u Lotze'go powoduje wszystko, tworzy też i duszę, i to dopiero wtedy, gdy już są przygotowane fizyczne warunki jej istnienia. Te fizyczne warunki nietylko przy powstaniu duszy mają według Lotze'go wielkie znaczenie, ale też w ciągu całego świadomego istnienia ciała i duszy. Wielka różnica zachodząca między ciałem a duszą, wcale nie przeszkadza, jak słusznie dowodzi Lotze, możliwości wzajemnego działania ciała na duszę i odwrotnie.

Wzajemne działanie rzeczy do siebie podobnych wcale nie jest więcej prostem ani też zrozumiałem, niż wzajemne działanie na siebie dwóch rzeczy zupełnie różnych. Zresztą, ponieważ ciała znamy tylko z subiektywnych wrażeń, jakie na nas wywierają, więc też nie jesteśmy w stanie ściśle określić jaka różnica zachodzi między duszą a pierwiastkami ciała. Wzajemne działanie duszy i ciała nie obejmuje jednak wszystkich przejawów istnienia, i Lotze sądzi, że mogą być ruchy ciała nie wywierające żadnego skutku na duszę — z drugiej zaś strony stany świadomości niewyrażające się w żadnym, nawet niewidzialnym ruchu jakichkolwiek części naszego ciała. Przypuszczenie, że każdy fakt psychiczny koniecznie musi odpowiadać jakiemuś ruchowi fizycznemu, Lotze uważa za zupełnie dowolne i niczem nie udowodnione.

Po określeniu istnienia duszy zwraca się Lotze do rozbioru istnienia wrażeń i wyobrażeń. Wszystkie wrażenia są wynikiem działania rzeczy na naszą duszę, i wszelkie wyobrażenie jakiegoś działania duszy, za pomocą którego mogłaby otrzymywać wrażenia, nazywa Lotze złudzeniem. Bezpośrednie działanie rzeczy jednych na drugie uważa Lotze tylko wtedy za możliwe — gdy według naszego wyobrażenia przestrzeni żadna ich nie dzieli odległość: dlatego wszystkie otaczające nas rzeczy nie są w stanie na nas działać bezpośrednio, tylko pośrednio, za pomocą ruchów materji otaczającej nas, a w dalszym ciągu pewnych bliżej nieokreślonych zmian w naszych nerwach.

Zmiany w naszych nerwach Lotze uważa za zmiany fizyczne, nie psychiczne, bo gdyby miały charakter psychiczny, to w każdym razie nie mogłyby to być stany psychiczne naszego ja, tylko oddzielnych atomów nerwów, i dla naszej duszy istniałyby one w czasie i przestrzeni, jako zjawiska materialne. Samo wrażenie psychiczne, dźwięk, barwa, woń, smak — jest czemś innem, niż proces nerwowy, który

je wywołał, i niż ruch powietrza lub eteru, który wywołał proces nerwowy.

Jednak wolno nam przypuszczać, że zachodzą pewne stałe stosunki między zewnętrznymi podrażnieniami a wewnętrznymi wrażeniami. Wtedy gdy pierwsze się zmieniają, także i drugie ulegają zmianom; ale pewna analogja tych zmian jest dotychczas tylko sprawdzoną dla słuchu: powiększona szybkość drgań powietrza sprawia wrażenie wyższych tonów, podwójna wydaje się nam oktawą pierwszego tonu, a także i inne tony, które słuch nasz w ogólnej skali dźwięków wyróżnia, jak tercja, kwarta i kwinta, odpowiadają pewnym ilościom drgań powietrza w prostym i łatwym do obliczenia stojącym stosunku do ilości drgań pierwotnego tonu, jak pierwszy spostrzegł Pytagoras. Główna trudność w wyrażeniu stosunku wrażeń psychicznych do fizycznych podrażnień które je wywołały, polega na tem, że dla naszych uczuć i wrażeń nie mamy żadnej obiektywnej miary.

[Doświadczenia psychologiczne pozwalają nam tylko na ogólne zaznaczenie różnicy wrażeń wywołanych przez dwa różne podrażnienia — oraz na zmierzenie różnicy podrażnień potrzebnej dla wywołania najmniejszej dającej się spostrzedz różnicy psychicznych wrażeń. Na takich wymiarach opiera się współczesna psychofizyka, której ogólne prawo Lotze wyraża tak, że każde wrażenie tem trudniej się daje powiększyć im silniej jest już odczuwanem.

Lotze odróżnia bezpośrednio wrażenia od czynności odróżniania i porównywania ich między sobą. Gdy ta czynność nie jest rozwiniętą, możemy kilka wrażeń różnych uważać za jedno, ale i w takim razie wrażenia nie łączą się zupełnie; pozór zupełnego połączenia wrażeń powstaje wtedy, gdy dwa podrażnienia, z których każde osobno działając odrębne wywołałoby wrażenie, łączą się w ten sposób, że tworzą jedno podrażnienie, które wtedy też jednolite wrażenie wywołać musi.

Takie mniemane połączenie wrażeń prowadzi do fałszy-

wych analogji z mechaniką ciał materialnych. Na również fałszywej analogji jest oparte przypuszczenie, jakoby wyobrażenia silniejsze lub jaśniejsze wycieśniały z naszej świadomości wyobrażenia słabsze lub niejasne. Świadomość nasza nie jest przestrzenią jakąś, w której ograniczona ilość wrażeń i wyobrażeń mogłaby się pomieścić, a same wyobrażenia nie są nieprzenikalnymi ciałami, któreby mogły wywierać pewne ciśnienie jedno na drugie. To, co nazywa się silniejszym i jaśniejszym wyobrażeniem, obejmuje większą ilość szczegółów, i od mniej jasnego wyobrażenia różni się treścią, a nie jakąś tajemniczą siłą, któraby mogła działać na inne wyobrażenia. Fakt, że jedno wyobrażenia zastępują drugie w naszej świadomości, Lotze tłumaczy nie ich treścią ale zajęciem które w nas wzbudzają. To zajęcie w pewnej mierze zależy od stałego naszego indywidualnego charakteru, a oprócz tego jeszcze od zmiennego kierunku uczuć naszych, wynikającego z całego szeregu poprzednich wrażeń, i wytwarzającego w każdej chwili inny ogólny stan naszej świadomości.

Ten ogólny stan osobisty także główną rolę gra przy kojarzeniu wyobrażeń. Lotze przeczy temu, jakoby szczególnie podobne do siebie lub przeciwległe sobie wyobrażenia miały się kojarzyć. Jedyna okoliczność według niego ułatwiająca kojarzenie wyobrażeń, jest *jednoczesność* lub *bezpośrednie następstwo* po sobie wrażeń, do których dane wyobrażenia się odnoszą. Każde wyobrażenie przypomina nam ogólne usposobienie, które odczuwaliśmy wtedy, kiedy poprzednio mieliśmy to wyobrażenie. Te wyobrażenia, któreśmy mieli jednocześnie, bezpośrednio przed lub po jakimś wyobrażeniu, przychodzą nam na myśl w związku z wspomnieniem ogólnego naszego ówczesnego usposobienia.

Działalność duszy nie ogranicza się do tworzenia wrażeń i wyobrażeń powstających pod bezpośrednim wpływem otaczającej nas rzeczywistości. Te pierwsze pierwiastki psy-

chicznego życia, stanowią materiał z którego dusza już dalej sama, bez udziału zewnętrznego świata, tworzy cały system więcej złożonych wyobrażeń i pojęć. I tutaj wszelkie analogje z fizycznie działającymi siłami są niewłaściwe: podczas gdy fizyczne ruchy łącząc się w jeden ruch tracą swe odrębne istnienie, wrażenia i pierwotne konkretne wyobrażenia bynajmniej nie giną, gdy od nich posuwamy się do ogólnych wyobrażeń i pojęć. Tego przejścia żaden rysunek ani też żadna fizyczna kombinacja uzmysłwić nie zdoła, i wszelkie usiłowania takiego materialistycznego tłómaczenia faktów psychicznych prowadzą tylko do pewnej matematycznej mytologii, która rzeczywistości nie odpowiada więcej niż dawne mytologie religijne.

Głównie polemizuje Lotze z Herbartem, który na początku tego stulecia starał się stworzyć matematyczną psychologję, opartą na pewnych analogjach ruchu wyobrażeń z ruchami ciał w przestrzeni. Wszelkie takie analogje uważa Lotze za jak najzupełniej fałszywe i za bardzo szkodliwe zboczenia z drogi prawdziwie naukowego badania. Ogólne pojęcia powstają nie z wrażeń, ale obok wrażeń, przez naszą czynność porównywania ich i odróżniania. Czynność ta również ma miejsce wtedy, gdy natężamy naszą uwagę: największe natężenie uwagi nie prowadzi do dokładniejszego poznania przedmiotu który nas zajmuje, tylko różnych stosunków tego przedmiotu do innych. To natężenie uwagi polega właśnie na szukaniu coraz to innych stosunków między przedmiotami, które badamy, i wynika z zajęcia naszego danym przedmiotem: samo zaś zajęcie zależy od rozmaitych stosunków naszego ja, do rzeczy, która nas zajmuje.

Za najważniejsze z ogólnych wyobrażeń powstających przez czynność psychiczną ustanawiania stosunków między wrażeniami — uważa Lotze przestrzeń, i dlatego poświęca osobny rozdział w swej psychologii pytaniu, jak po-

wstaje wyobrażenie przestrzeni. W sprawozdaniu naszym możemy rozdział ten pominąć, gdyż zawiera on dosyć zawiłą teorię, która nie ma zasadniczego znaczenia dla metafizyki, jak to sam Lotze przyznaje ¹⁾.

Lotze kończy swą metafizykę rozdziałem o stosunku duszy do ciała. Zastanawia się on najprzód nad tem, czy w ciele można przypisać duszy jakieś oznaczone miejsce, według naszego wyobrażenia przestrzeni. Ponieważ istnienie w pewnem oznaczonem miejscu niczem innem nie jest według ontologii Lotze'go jak działaniem w tem miejscu, więc dusza, dla swych działań na ciało, musi istnieć w tem miejscu, gdzie takie bezpośrednie działania zachodzą.

Lotze odrzuca przypuszczenie, według którego dusza mogłaby istnieć w całym ciele. Gdyby tak było, uszkodzenie nerwów nie mogłoby przerwać wrażeń, które za pośrednictwem tych nerwów otrzymujemy. Miejsce w którym ruchy atomów nerwów bezpośrednio działają na duszę, może być tylko punktem bez rozmiarów, jeśli dusza jest istotą niematerjalną. Takiego punktu centralnego, do którego by wszystkie nerwy prowadziły, anatomja nie odkryła dotąd, a Lotze wątpi o jego istnieniu.

Dlatego zwraca się on do innego tłumaczenia wzajemnego działania między ciałem i duszą. Odległości są tylko zjawiskiem już działających sił, ale nie mogą stanowić nieprzwyciężonej przeszkody dla ich działań; z tego Lotze wnosi, że działanie duszy, jakkolwiek nie jest bezpośredniem w całym ciele, może jednak zachodzić w kilku oddzielnych punktach mózgu, a w tych punktach w których takie bezpośrednie działanie ma miejsce, jest dusza. Jedność duszy nie będzie zniesiona przez to, że w kilku punktach przestrzeni działa, tak jak jedność świata przez istnienie wyobrażenia przestrzeni nie jest zachwiana. Każdy z tych w naszym wyobrażeniu

¹⁾ Jest to teoria „znaków miejscowych“ (Localzeichen) o której istnieje cała literatura.

przestrzeni oddzielnych punktów ma wyrażać jeden z rozmaitych stosunków naszej duszy do całej rzeczywistości, jedną z czynności psychicznych znanych nam z naszej świadomości.

Oryginalne to zapatrywanie stara się Lotze poprzeć i wyjaśnić następującem rozumowaniem: tylko w pewnych punktach mózgu szereg ruchów wywołanych przez zewnętrzne podrażnienia dochodzi do takiego rodzaju ruchu, który może wywołać wrażenie psychiczne; w tych punktach też przetwarzają się stany psychiczne na ruchy fizyczne pewnych uprzywilejowanych atomów.

Lotze nie chce bynajmniej przez to potwierdzać wyobrażeń frenologów, według których każda zdolność i każda właściwość psychologiczna ma zależeć od większego lub mniejszego rozwoju pewnych części mózgu. Przyznaje on że pewne części mózgu mogą mieć pewne specjalne zadania, i w ten sposób stanowić zmysły wewnętrzne, uzupełniające czynności zmysłów zewnętrznych. Tak np. sądzi Lotze, że posiadamy odrębny zmysł przestrzeni, i zmysł mowy, jako organa mózgu ułatwiające nam umiejscowianie w wyobrażonej przestrzeni przedmiotów naszych wrażeń, i wymawianie wyrazów którymi te przedmioty oznaczamy. Ale takie zmysły wewnętrzne, również jak i zewnętrzne zmysły są zupełnie materialnymi narzędziami, którymi się niematerialna dusza posługuje.

Każdy ruch jednego z atomów centralnych, na które dusza bezpośrednio działa, odpowiada pewnemu oznaczonemu stanowi naszej świadomości, pewnemu wewnętrznemu usposobieniu, w ten sposób, że wystarcza, aby dusza to usposobienie odczuła, jeśli odpowiedni ruch ma nastąpić. Dlatego niektóre zawile i trudne ruchy muskularne dopiero wtedy stają się dla nas możliwymi, gdy raz choćby przypadkiem nam się udały, i gdy wiemy co odczuwamy, gdy one mają miejsce. Wzbudzając w sobie następnie to znane nam uczucie, dajemy powód do ruchu który zamierzamy.

Jeden i ten sam ruch wykonany przez różne osoby nie-

koniecznie odpowiada identycznemu usposobieniu subiektywnemu — ztąd pochodzą niezliczone różnice indywidualnego charakteru i temperamentu, które tak wielką grają rolę w rozwoju umysłowym. Związek między wewnętrznym usposobieniem a zewnętrznymi ruchami naszego ciała, zależy od wszystkich nietylko duchowych ale też i cielesnych właściwości człowieka, których zupełne zbadanie przy obecnych naszych środkach jest niemożliwym.

Przyjmując różne zmysły wewnętrzne ułatwiające duszy jej czynności, zastanawia się Lotze nad pytaniem, czy pamięć takiego materialnego narzędzia wymaga, i dochodzi do wniosku, że przypuszczenie istnienia bliżej nieokreślonych fizycznych śladów w naszych wyobrażeniach w mózgu doprowadziłoby do bardzo zawitych tłumaczeń, gdyż nawet największa ilość atomów służących pamięci nie wystarczyłaby dla nieograniczonej ilości wyobrażeń, które jesteśmy w stanie sobie przypomnieć.

Pamięć uważa przeto Lotze za czynność zupełnie psychiczną, polegającą na tej samej zdolności duszy co i kojarzenie wyobrażeń. Dusza, wyobrażając sobie pewne ogólne usposobienie, którego kiedyś doznawała, przypomina sobie wyobrażenia, które miała w tym samym czasie. Dlatego zapominamy często te wrażenia, które poznaliśmy w takim usposobieniu, do którego powrócić nie umiemy, np. w ciężkiej chorobie, w stanie snu magnetycznego i t. d.

Przez to można wytłómaczyć jednoczesne zapomnienie w pewnych razach wszystkich wyobrażeń odnoszących się do pewnego usposobienia, np. wszystkich wyrazów jednego języka, którego nauczyliśmy się wśród innych niż obecne okoliczności. Ci ludzie, którzy na starość powracają do usposobienia dziecinnego, przypominają sobie po wielu latach wrażenia wieku dziecięcego, o których przez większą część życia wcale nie myśleli. Gdybyśmy te wszystkie fakta chcieli wy-

tlómaczyć fizycznymi śladami w mózgu po wrażeniach pozostałymi, musielibyśmy materialnym częściom mózgu przypisywać psychiczną zdolność kojarzenia wyobrażeń, a jednak i toby wcale nie uwolniło nas od konieczności przypuszczenia bezpośredniego udziału duszy w czynności przypomnienia sobie jakiegokolwiek wrażenia.

Świadomość nazywa Lotze czynnością duszy skierowaną na treść wyobrażeń: dusza dochodzi do świadomości pod wpływem doznawanych wrażeń, gdy zaś zupełnie wrażeń jest pozbawioną, traci świadomość, czyli jest bezczynną, nie działa, a więc i nie istnieje. Tą ostatnią konsekwencję swojej metafizyki Lotze wymawia nieśmiało i ze znakiem zapytania: „jeśli dusza w głębokim śnie pogrążona, nic sobie nie wyobraża, niczego nie czuje i niczego nie pragnie, czy istnieje ona wtedy i czym jest? Jakże często odpowiadano, że jeśliby taki sen mógł się zdarzyć, dusza przestałaby istnieć; dlaczego raczej nie odważono się powiedzieć, że ona rzeczywiście nie istnieje, wtedy gdy to się zdarza? Jeśliby ona sama była w świecie, wtedy nie moglibyśmy pojąć zmian jej istnienia i nieistnienia, ale dlaczegożby nie miało być jej życie melodją z pauzami, podczas których wieczne źródło, z którego jej istnienie i jej czynności wypływały, dalej działa? Z niego mogłaby ona znowu powstać, w konsekwentnym związku z jej poprzedniem istnieniem, gdy każda z owych pauz się skończy, podczas których inne czyny tej samej wszechprzyczyny przygotowały warunki nowego jej powstania“ ¹⁾).

Na tych słowach kończy się psychologia Lotze'go: widzimy, że wierny swojej zasadzie, nawet w ciągu jednego życia ludzkiego nie przyznaje stałego istnienia duszy — i każe jej powstawać i znikać stosownie do potrzeb wszechświata. W ogólnem zakończeniu całej metafizyki Lotze streszcza swój pogląd na istnienie w zdaniu, że należy w tem co być ma szukać przyczyny tego co jest. Z bardzo rzadką wśród filo-

¹⁾ Lotze. *Metaphysik* p. 602.

zofów skromnością dodaje Lotze, że bynajmniej nie uważa się za nieomylnego, i że tylko pragnie, aby nie we wszystkim zblądził. To ostatnie życzenie Lotze'go możemy uważać za jak najzupełniej spełnione: jakkolwiek sama podstawa jego metafizyki, niesamodzielnosc wszystkich rzeczy a nawet dusz ludzkich nie zyska chyba uznania przyszłości, to za to jego rozumowania kosmologiczne i psychologiczne w znacznej części będą musiały wejść do każdego przyszłego systemu metafizyki.

Moskwa 25 marca 1889 roku.

III.

O ISTOCIE DUSZY.¹⁾

Ktokolwiek pragnie zdać sobie sprawę z całości Bytu — jeśli nie chce się wyrzec wszelkiej metafizyki, — musi przede wszystkim określić pojęcie duszy: w całej bowiem nowożytnej filozofji, poczynając od Kartezjusza, to pojęcie odegrywa rolę główną i stanowi podstawę wszelkich dalszych rozumowań o przejawach istnienia.

Elementarne zasady metafizyki bywają u nas częstokroć lekceważone przez pewnych pyszałkowatych samouków, którzy w oczach szerszej niewykształconej filozoficznie publiczności uchodzą za filozofów, a nawet szerzą swe powierzchowne mniemania za pomocą wykładów publicznych i prywatnych. Wyrządzają oni młodemu pokoleniu ciężką krzywdę, gdyż pozbawiają swych łatwowiernych słuchaczy zasadniczych podstaw trafnego poglądu na świat.

Ta zarozumiała ignorancja jeszcze niedawno rozpanoszyła się w dziele zkądinąd cennem — w „Poradniku dla

¹⁾ Artykuł ten był napisany w lutym 1896 roku dla „Wielkiej Encyklopedji ilustrowanej“ — ale komitet redakcyjny odmówił wydrukowania go, uważając tą pracę za nieodpowiednią dla swego wydawnictwa.

samouków“, w którym dział filozofji i psychologii został powierzony pisarzowi bałamutnemu, powtarzającemu bezmyślnie za nieudolnie obranymi zagranicznymi przewodnikami mniemanie, jakoby pojęcie duszy było zbyt cennym dla psychologa. Tembardziej wydaje się potrzebnem wytlómaczenie istoty duszy w sposób przystępny dla ogółu.

I. Powstanie pojęcia duszy.

Gdy patrzymy na czynności ludzkie z punktu widzenia zmysłowego doświadczenia, przedmiotem działającym wydaje się człowiek, a raczej w każdym szczególnym przypadku pewien człowiek, okreśłany właściwem mu imieniem. np. Piotr. Do pojęcia Piotra należy nie tylko jego ciało, ale wszystko to, co na równi z ciałem służy mu za środek działania. Gdy za pomocą swej ręki ściska Piotr rękę Pawła, mówimy, że to Piotr ściska rękę Pawła. Gdy za pomocą gardła, języka i ust Piotr mówi, nie uważamy za potrzebne uwydatniać, że owe organa są narzędziami głosu, tylko mówimy po prostu: Piotr powiedział to lub owo.

W ten sposób każdą część ciała utożsamiamy z osobą Piotra. Ale na tem się jeszcze nie kończy zakres czynności przypisywanych Piotrowi. Jeśli Piotra ręka użyje broni, aby zadać ranę głowie Pawła, to świadkowie zaświadczą, że Piotr ranił Pawła, choć bezpośrednia obserwacja jako przyczynę rany wskazuje broń użytą. Także widząc Piotra odzianego w pewne ubranie, nikt nie powie, że widział to ubranie na ciele Piotra, tylko będzie je poczytywał za część składową pojęcia, lub wyobrażenia, jakie ma o Piotrze.

Jeśli Piotr ma zwyczaj ubierania się w pewien sposób np. starannie i wykwintnie lub niedbale, to nikt nie mówi o szeregu wykwintnych lub niedbałych ubiorów kolejno obierających sobie miejsce na ciele Piotra, gdyż cały ten szereg ubiorów tak dobrze należy do charakterystyki Piotra, jak kształt jego nosa lub kolor jego oczu.

W miarę jak lepiej znamy Piotra, rozszerza się zakres wrażeń do niego odnoszonych. Jego żona, córka, a nawet jego daleki krewny, stanowią jego rodzinę — a cała ta rodzina pod wieloma względami jest takim narzędziem jak jego ręka lub buty. Jeśli Piotr należy do jakiego towarzystwa lub stowarzyszenia, to także zwiększa ilość cech określających jego osobistość. Również majątek Piotra, ruchomy i nieruchomy, jest cechą pewnej doniosłości, gdy chodzi o zupełnie jasne pojęcie Piotra. Tak samo jak ręką lub nożem Piotr może zadać ranę, tak samo pieniędzmi swemi może wyświadczyć dobrodziejstwo i wtedy nikt nie powie, że to papiery, które przeszły z pugilaresu Piotra do kieszeni Pawła, ocaliły temu ostatniemu życie lub cześć. Wszyscy przypiszą całą zasługę Piotrowi.

Oprócz ubrania i sprzętów, wszelkich ruchomości i nieruchomości, rodziny i stosunków, spostrzegamy inne jeszcze mniej widoczne narzędzia działania, o których mówimy, że Piotr je ma lub posiada. Choć te narzędzia nie są Piotrem, wszystko co one zdziałają, przypisujemy jemu; wyobrażenie tych działań ściśle się łączy z wyobrażeniem osoby Piotra.

Piotr ma np. zasługi lub winy, honor, zaufanie, kredyt, które w odpowiednich warunkach stają się narzędziami działania, decydując innych ludzi do pewnych postępków względem Piotra.

Każdy znajomy Piotra ma jakieś wyobrażenie o nim, a każde takie wyobrażenie jest pewną siłą, którą Piotr rozporządza, albo z którą walczyć musi. Np. jeśli Piotr jest ministrem w jakimś kraju, to stanowisko to daje mu siłę działania na losy całego narodu, a zarazem wkłada na niego ciężką odpowiedzialność. Stanowisko, które on zajmuje w wyobraźni ludzi, łączy się z pojęciem jego osobistości i należy do niej. Piotr sam inaczej czuje się jako minister, niż np. jako członek opozycji.

Jeśli teraz obejmiemy całą różnorodność cech i właściwości składających się na nasze pojęcie osoby Piotra, łatwo spo-

strzeżemy, że choć wszystkie te cechy należą do Piotra i stanowią jedną całość, to żadna z nich nie jest w zupełności niezbędna. Piotr może kolejno utracić stanowisko, honor, rodzinę, majątek, sprzęty i ubranie, pozostając dla nas jeszcze Piotrem, i nawet tym samym co przedtem Piotrem. Jeśli Piotr wtedy kiedy był bogaty pożyczył komuś pieniędzy, to jego dłużnik zwróci mu dług, a przynajmniej będzie się poczuwał do obowiązku zwrotu po zubożeniu Piotra. Jeśli jako dygnitarz popełnił zabójstwo, to straciwszy urząd będzie sądzony i karany. Jeśli rok temu miał żonę, a teraz jest wdowcem, to i ta zmiana wcale nie narusza innych jego stosunków.

Zdaje się jakby do osoby Piotra najtrwalej należało jego ciało. Ale i tutaj łatwo udowodnić, że związek ten nie jest nierozzerwalnym. Piotr, gdy straci rękę, nie przestaje być tą samą osobą. W ten sposób i inne części ciała nie są niezbędne, a choć co do niektórych, jak np. głowy, doświadczenie uczy, że bez nich wszelkie widoczne czynności Piotra ustają, to jednak i głowa Piotra nie jest Piotrem.

Wskazanie dokładne takich części ciała Piotra, bez których byłby pozbawiony wszelkiej możliwości działania, jest niełatwem nawet dla rozwiniętej już nauki fizjologii, a cóż dopiero dla pierwotnej ludowej obserwacji, która spostrzega Piotra żyjącego po utracie oczu, uszu, części mózgu, a nawet wnętrzości. Na pozór serce wydaje się tak ściśle związanem z istotą Piotra, że wszelkie uszkodzenie tego organu bezpośrednio przerywa jego życie i działalność. Ale i serce nie może być uznane za samego Piotra. Jest ono tylko częścią jego ciała i tak, jak całe ciało, do niego należy, nie jest zaś nim samym.

Na wielu przykładach można uwydatnić, że ciało nie jest ściślej i bliżej związane z czyjąkolwiek jaźnią, niż pewne przedmioty zewnętrzne. Wtedy kiedy biegły jeździec siedzi na koniu, którego doskonale zna i który do niego przywykł, cały ten koń i ciało jeźdźcy stanowią jedną całość. Wszystkie ruchy konia od jeźdźcy zależą tak zupełnie jak ruchy jego rąk

własnych. Każdy ruch konia, każde wrażenie odbija się na jeźdźcu jakby było jego własne. Jeśli koń się potknie, to jeździec się potknął, gdy skacze przez rów, to nad skokiem tym jeździec panuje tak, jakby sam skakał: wytężenie sił, naprężenie mięśni odczuwa jakby swoje własne, i po skoku czuje pod kopytami konia twardą ziemię lub przepaść, tak jasno i wyraźnie, jakby nie miał konia pod sobą.

Równie ścisły i zupełny związek zachodzi między człowiekiem a martwymi przedmiotami, które zupełnie opanował. Strzelba dla doskonałego strzelca, wędka dla rybaka, pióro dla pisarza, fortepian dla artysty są istotnie częściami ich ciała, w znacznie wyższym stopniu, niż np. ich włosy lub paznokcie. Strzelec dotyka kulą odległego celu również łatwo, jak ręką dotyka bliskiej ściany, pisarz końcem pióra również łatwo włada jak mówca językiem.

Namysł nad tymi przykładami jasno wskazuje, że tak jak pióro nie jest pisarzem, wędka nie jest rybakiem, strzelba nie jest strzelcem, ani koń jeźdźcą, tak samo zupełnie i ciało Piotra nie jest Piotrem. To też nawet najpierwotniejsza wyobraźnia ludowej mytologii odróżniała Piotra od jego ciała i nazywała to, co jest istotą Piotra, jego duszą czyli jaźnią.

Analogja językowa utrzymała wyrażenie „Piotr ma duszę“ tak jak „Piotr ma ciało“ wbrew logicznej ścisłości, któraby wymagała twierdzenia: „Piotr jest duszą, która ma ciało również jak i inne posiadłości Piotra“.

Wpływ tej analogji okazywał się tak silnym, że jakkolwiek pojęcie duszy zawdzięcza swe powstanie potrzebie wskazywania tego, czym jest sam Piotr niezależnie od tego wszystkiego co posiada, — raz utworzone pojęcie duszy, jako czegoś od ciała różnego, ciałem kierującego, znowu stawało się na równi z ciałem składową częścią Piotra — i mówiono: Piotr ma ciało i duszę, Piotr składa się z ciała i z duszy, zapominając o tem, że tak jak ciało, do Piotra należy wiele innych przedmiotów daleko dalszych — a sam Piotr nie mógłby być czemś trzeciem, odrębnem od jego ciała i duszy.

Jednak to pierwotne naiwne wyobrażenie duszy jako nowej składowej części Piotra zasługuje na najbaczniejszą uwagę, gdy chcemy od niego przejść do ściślejszego filozoficznego pojęcia duszy.

Jeśli uwzględnimy literaturę ludową, w której znajdujemy bardzo wyraźne wskazówki co do życia duszy, to przede wszystkim uderzy nas, że dusza, tak jak ją lud pojmuje, ma własności ciała. Gdy np. jako upiór opuszcza ciało, jest nietylko widzialną, ale mrozi swoim dotknięciem, wydaje czasem jęki lub przemawia, jednym słowem działa na wszystkie zmysły na równi z ciałem. Upiór taki w oczach ludu jest nawet łakomym na pewne potrawy, odpowiada na pytania, więc i sam doznaje takich samych wrażeń, jakich za życia dostarczało mu ciało.

Różnicę zasadniczą stanowi tylko to, że upiór nie daje się, tak jak ciało, podzielić na części. Ma on tą samą jedność i niepodzielność, którą filozofowie przypisują duszy. Ciało żywego człowieka można uszkodzić, pozbawić go pewnych części — natomiast miecz przenika zjawisko upiora, nie szkodząc jego całości, nie dzieląc go na części.

Ta właściwość przypisywana duszy przez najpierwotniejszą ludową wyobraźnię, jest bardzo ważna, bo została później uznana przez najgłębszych myślicieli. Natomiast niełatwo wyobrażnia ludzka doszła do pozbawienia duszy wszelkiej materialności. Nietylko dusze nieboszczyków opisywane przez Homera były materialne, ale nawet najwięksi filozofowie greccy od tego poglądu się nie uwolnili, choć go powoli przekształcali.

U Demokryta i Epikura dusza tak jak i inne atomy ma kształty geometryczne — a nawet Platon, który z takim zapalem i przekonaniem dowodził rzeczywistości przedmiotów niematerialnych, niewidzialnych, niedotykalnych — do ich rzędu dusz indywidualnych nie zaliczał, tylko wyobrażał je sobie utworzone z nieco subtelniejszej niż ciało materji.

Ten sam pogląd na duszę utrzymywał się też mniej lub

więcej wyraźnie przez całe średnie wieki, co potwierdzają zupełnie popularne wyobrażenia o mękach czyśćcowych i piekielnych. Dopiero od Kartezjusza powstało filozoficzne pojęcie duszy, jako substancji niematerialnej.

II. Określenie istoty duszy ludzkiej.

Wychodząc z popularnego założenia, że ciało nie stanowi całej osoby człowieka, i że po za ciałem ukrywa się coś innego, co jest przyczyną ruchów ciała, filozof doszedłby do cielesnego wyobrażenia duszy, gdyby nie miał innej drogi do pojęcia jej istoty.

Tą inną drogą jest zbadanie wewnętrzne własnej świadomości. Dopóki mowa o świecie zewnętrznym i o jego zjawiskach, w sądach naszych znika ślad subiektywnego udziału sądzącej osoby i mówimy np. kamień spada, zamiast: „widzę obecnie i wszystkie do mnie podobne osoby widziałyby na mojem miejscu, że grupa wrażeń połączona przezemnie w całość, którą nazywam kamieniem, zmienia stosunek swój do otoczenia w ten sposób, który nazywam spadaniem“.

To „ja“ domyślne, ukrywające się po za każdym sądem na pozór przedmiotowym, nie da się usunąć, jeśli nasze wrażenia poddamy ścisłemu rozbiorowi. „Kamień spada“ jest tylko skróconem wyrażeniem pewnych zmian znanych mi jedynie z moich własnych wrażeń.

Dla człowieka, który pewnych wrażeń wcale nie doznał, sądy przedmiotowe oparte na tych właśnie wrażeniach, są pozbawione wszelkiego znaczenia. Ślepy od urodzenia wcale nie rozumie sądu „słońce świeci“.

Biorąc całe bogactwo przyrodniczej wiedzy o świecie fizycznym i klasyfikując wrażenia nasze, kolejno możemy dowieść, że każde z tych wrażeń zależne jest głównie od nas samych, i to nawet nie od naszych zmysłów, ale od tej wewnętrznej jaźni, na którą działa świat zewnętrzny przez zmysły.

Pierwszy krok ku temu wnioskowi robi fizjologia zmysłów, przez zbadanie zewnętrznych warunków wrażeń zmysłowych. Popularne mniemanie, jakoby oko widziało, upada w miarę poznania roli nerwów wzrokowych. Promienie tworzą obraz na siatkówce, ale to, co widzimy, nie zależy jedynie od owego obrazu, gdyż całe oko może być w najlepszym stanie, a pomimo tego będę ślepym, jeśli nerw wzrokowy jest uszkodzony.

Więc nie oko widzi, ale też i nerw nawet jeszcze nie widzi, skoro cały aparat fizjologiczny będąc w stanie normalnym i działając zgodnie ze swem przeznaczeniem, w chwilach intensywnego zajęcia uwagi naszej czemś niewidzialnem, nie będzie mógł doprowadzić do naszej świadomości odbitych na siatkówce przedmiotów.

Nie potrzeba nawet nadzwyczajnych przykładów i doświadczeń mozolnie dokonywanych w laboratorjach psychologicznych, aby dowieść, jak dalece wszystko to, co widzimy i samo widzenie zależy od stanu naszej uwagi i wyobraźni. Najpospolitsze złudzenia optyczne polegają na wpływie bądź oczekiwania, bądź odwróconej uwagi, bądź innych niezmysłowych działań. Siatkówka ma jedno miejsce niewrażliwe, a pomimo tego obrazy, które widzimy, nie mają plamy ani dziury.

O tyle, o ile pozostajemy na gruncie czysto fizjologicznym, musimy zgodzić się na to, że nie oko widzi; lecz wolno nam jeszcze upatrywać gdzieś w mózgu, po za granicą ścisłego badania, jakiś bliżej nieokreślony organ widzenia, którego działanie w zupełności byłoby tajemniczem.

Ale szereg eksperymentów dowodzi, że człowiek może widzieć takie rzeczy, które nie odbiły się wcale na siatkówce, ani też wogóle nie wywarły żadnego fizycznego wpływu na nerwy. Wypadek ten zachodzi przy wszystkich halucynacjach, bądź mimowolnych, bądź poddanych, a także we śnie. Niektóre sny nasze niczem się od rzeczywistości nie różnią, tak, że przy obudzeniu nie możemy zdać sobie jasno sprawy, czy to cośmy śnili nie wydarzyło nam się rzeczywiście.

Z pomiędzy różnych halucynacji na jawie i we śnie, szczególnie tak zwane halucynacje telepatyczne jasno dowodzą, że zmysły nasze nie są niezbędnym warunkiem zmysłowych wrażeń, tylko narzędziami pośredniczącymi przy powstawaniu pewnej części tych wrażeń.

Jeśli przy zamkniętych lub otwartych oczach nagle przestaje na mnie działać bezpośrednie otoczenie, a jednocześnie spostrzegam wypadek zachodzący w znacznej bardzo odległości, o wiele dalej niż sięga wzrok przypisywany oczom ludzkim, to mam niezbity dowód, że to nie oczy ani nerwy widzą, tylko ja sam.

Takie halucynacje telepatyczne, choć dopiero od niedawna stanowią przedmiot naukowych badań, obecnie są tak dokładnie stwierdzone, tyloma wiarygodnymi świadectwami poparte, że tylko ci, którzy nie znają wyników ogromnej pracy użytej na zbadanie tych zjawisk, jeszcze o nich wątpić mogą.

Jednak nawet pomijając te najnowsze postępy wiedzy, wystarczy zwrócić uwagę z jednej strony na sny i zmysłowe złudzenia, z drugiej na niemożliwość wskazania miejsca uświadomienia wrażeń zmysłowych bądź w mózgu¹⁾ bądź w nerwach, żeby się przekonać co do każdego poszczególnego gatunku wrażeń o tem, że organizm fizjologiczny nie stanowi wystarczającej i zupełnej ich przyczyny, i że żadna część ciała nie może być utożsamioną z tem, co nam wewnątrznie jest znane jako nasze ja.

Skoro to ja otrzymuje wszystkie wrażenia zmysłowe, skoro w każdym sądzie o przedmiocie wrażeń tkwi świadomość mojego ja, to chcąc określić to ja, nie mogę dla określenia i wytłómaczenia go używać wyobrażeń zaczerpniętych z wrażeń zmysłowych.

¹⁾ Nawet jeśli zostało dowiedzionem, że pewna część mózgu jest konieczną dla pewnych wrażeń, to jeszcze stąd nie wynika, że w tej części następuje uświadomienie tych wrażeń.

Ja istnieję wcześniej niż wszystkie moje wrażenia, i znam siebie lepiej niż wszystko to, co jest po za mną, więc byłoby kołem logicznem tłómaczenie istnienia mego ja za pomocą ruchów materji, mnie znanych i rozumiałyeh dopiero wskutek moich wrażeń zmysłowych.

Ta zupełna niematerjalność tego, czego jestem świadom jako mego ja, tem jaśniej występuje, im zupełnie wszystkie moje wrażenia zmysłowe na drodze badań fizycznych zostają zredukowane do ruchu w przestrzeni. Mając do czynienia z prostemi pojęciami ruchu, przestrzeni i czasu zamiast całej różnaitości przedmiotów tak jak one pierwotnie się przedstawiają, przekonywam się, że ruch, przestrzeń i czas są pojęciami mojej myśli, więc ja mogę tylko innym wydawać się jako przedmiot poruszany w czasie i przestrzeni, zaś dla samego siebie jestem istotą tworzącą czas, przestrzeń i ruch, pojęcia właściwe tylko podobnym do mnie istotom.

Różnica między mną, jako istotą odbierającą wrażenia, a ciałem mojem wywołującym te wrażenia, jeszcze jaśniej występuje, gdy biorę pod uwagę takie moje czynności, w których świat zewnętrzny udziału nie przyjmuje. Myśl, uczucie, wyobrażnia, wola, mogą działać niezależnie od wszelkich wrażeń.

Istota myśląca, czująca, pragnąca i świadoma zna siebie samą tylko za pomocą własnej swej myśli, i zupełnie inaczej, niż zna wszystkie inne przedmioty. Taką istotę nazywamy duszą, i wszelkie usiłowania przypisania jej miejsca, kształtu, barwy, zapachu lub innych przymiotów zmysłowych są również nieuzasadnione, jak chęć widzenia dźwięków, lub słyszenia światła.

Skoro wszelkie przymioty materjalne mają znaczenie tylko dzięki temu, że jakaś dusza je pojmuje i wyobraża, to samej duszy nie można określać za pomocą cech fizycznych. Zresztą myśl, uczucie nie są nam mniej znane, ani też mniej zrozumiałe, niż kształt lub rozmiar. Więc określając duszę

jako to, co myśli, czuje. pragnie, niemniej jasno ją pojmujemy, niż jeślibyśmy mogli o niej powiedzieć, że ma pewną rozciągłość lub ciężar.

Przyzwyczajenie do określania każdej rzeczy za pomocą wrażeń, jakie na nas wywiera, wzbudza przez fałszywą analogję dążenie do stosowania podobnych określeń i do samej duszy, która wszystkie owe wrażenia przyjmuje. To też niektórzy ludzie obwieszczają światu, że przy sekcjach trupów nie znaleźli duszy, ani też w chwili śmierci nie spostrzegli jej opuszczającej ciało. Złąd wnoszą, że duszy nie ma, przyczem oczywiście rozumieją przez wyraz dusza przedmiot materialny, widzialny i dotykalny, tak jak ją przedstawiają naiwne ludowe wyobrażenia.

Wszelka wątpliwość o istnieniu duszy upada, jeśli przez duszę rozumiemy to samo, co każdy ma na myśli, gdy wymawia wyraz ja. Ponieważ bez tego wyrazu nikt się obejść nie może, a coś przezeń rozumieć musi, więc każdy człowiek ma duszę.

Nie każda dusza jest świadomą siebie jako ja. Dusza dziecka potrzebuje pewnego czasu i doświadczenia, aby nauczyć się znaczenia tego zaimka, a także po dojściu do dojrzałości człowiek często zapomina się i nie jest świadomym swego ja ani tego, co czyni.

To też chociaż dla siebie ja jestem najbliższym i najjaśniejszym wzorem tego, czem jest dusza, to jednak pojęcie duszy jest szersze, niż pojęcie mego ja. Jednak pomimo tej różnicy wszystkie zasadnicze własności duszy mogą określić zastanawiając się nad własną istotą czyli jaźnią.

Jestem dziś tym samym co wczoraj, pamiętam moją przeszłość, odpowiadam za czyny popelnione, dotrzymuję obietnic danych. Ta ciągłość mego życia, nieulegająca wątpliwości w zakresie doświadczenia ziemskiego, sięga również w przyszłość, co stanowi nieśmiertelność duszy.

Powątpiewania o nieśmiertelności, podobnie jak i o istnieniu duszy, prawie zawsze polegają na zbyt materialnem jej

pojmowaniu. Rozumiejąc moje ja zgodnie z wewnętrznem doświadczeniem duchowem, nie mogę mieć najmniejszej wątpliwości o tem, że pozostaję pomimo wszystkich zmian zawsze tym samym. To stanowi tożsamość duszy, przeciwległą zmienności zjawisk materjalnych.

Na tożsamości opiera się odpowiedzialność. Gdybym nie był dziś tym samym co byłem wczoraj, nie zasługiwałbym dziś kary za wczorajsze grzechy, ani też poczuwałbym się do obowiązku dotrzymania dziś obietnic danych wczoraj.

To co dziś jest we mnie innem niż wczoraj, nie jest mną, tylko mojem, np. myśli, uczucia etc. Wszystkie myśli, uczucia, wspomnienia i wyobrażenia moje razem wzięte, nie stanowią mojej osoby, nie są mną, gdyż ja nie jestem sumą różnych części, tylko prostą, niepodzielną istotą.

Gdy łączę dwa pojęcia tworząc sąd do nich odnoszący się, czynię to jedną myślą. Jeśli np. sędzę: kamień spada, to jednocześnie sobie wyobrażam kamień i to, że spada. Gdyby wyobrażenie kamienia było właściwe nie mnie ale jednej komórce mego mózgu, a wyobrażenie spadania innej, to aby te wyobrażenia połączyć, trzebaby trzeciej istoty, którą jestem ja. Ta trzecia istota musi mieć wyobrażenie kamienia zarówno jak i wyobrażenie spadania, więc przypisywanie tych wyobrażeń uprzednio komórkom oddzielnym jest zbyteczne i w niczem nie upraszcza samego wyniku, połączenia obu wyobrażeń w jednej myśli.

Dusza zatem jest jedną w ścisłym znaczeniu tego słowa, to jest prostą i niezłożoną, czem się zupełnie różni od ciała, jego organów i części.

III. Zasadnicze różnice poglądów na duszę.

Zdarzają się jeszcze dziś poważni psychologdy, jak np. James (profesor filozofji w Harvard University, autor jednego z najznakomitszych dzieł o psychologii), którzy uważają za

możliwe badanie faktów psychicznych bez żadnych przypuszczeń co do istoty, a nawet co do istnienia duszy, na wzór tego, jak wiele chemicznych badań dokonano niezależnie od wszelkich hipotez o istocie materji. Analogja ta jednak nie da się w zupełności przeprowadzić, gdyż chemja ma do czynienia ze zjawiskami zewnętrznymi, tyjącami się czegoś, co po za nami istnieje, psychologja zaś bada świat wewnętrzny, nie zjawisk, tylko faktów rzeczywistych świadomości.

Psycholog nie może ze swych rozumowań wykluczyć pojęcia swego ja, które mu ciągle towarzyszy, będąc ciągłym przedmiotem jego badania. To też poczynając od Kartezjusza, wszyscy wielcy filozofowie, jak Leibniz, Kant, Herbart, Maine de Biran, coraz to jaśniej wykazywali konieczność uznania duszy za substancję, to jest za rzecz istniejącą rzeczywiście i samodzielnie, za przyczynę swych własnych działań.

Pogląd ten, nazywany spirytualizmem, nie zdołał w zupełności jeszcze przytłumić dawniejszego panteistycznego poglądu na duszę, według którego dusza indywidualna jest objawem lub częścią ducha wszechświatowego; do ostatnich znakomitych przedstawicieli takiego panteizmu należy zaliczyć Schopenhauera i Hegla, choć co do tego ostatniego zachodzą wątpliwości wskutek pewnych niekonsekwencji i niejasności w jego pismach.

Zasadnicza różnica między panteizmem a spirytualizmem polega na tem, że dla panteistów nieśmiertelność duszy jest złudzeniem, zaś dla konsekwentnych spirytualistów najważniejszym i najlepiej dowiedzionym pewnikiem naukowym.

Historja rozwoju umysłu ludzkiego wskazuje nam jasno, że panteizm jest dawniejszym, spirytualizm nowszym poglądem, i że przewaga spirytualizmu u tych, co mają kompetencję sądu, coraz to więcej się rozpowszechnia. Religijnym wyrazem panteizmu jest buddyzm, — spirytualizmu chrześcijanizm. Na polu społecznem pierwszy prowadzi do socjalizmu, drugi do indywidualizmu.

Wszystkie te wielkie prądy kierujące ludzkością mają swe źródło w powyżej wskazanych różnicach pojmowania duszy. Ztąd wynika ogromna teoretyczna i praktyczna doniosłość teorii duszy.

Okoliczność, że nawet filozofowie dokładnie znający cały przebieg badań nad tym przedmiotem mogą być różnego zdania, tłumaczy się tem, że każdy człowiek sądzi przedewszystkiem według własnego doświadczenia i według własnej świadomości.

Gdy dusze nawzajem na siebie działają, zdarza się, że niektóre tak dalece ulegają działaniom obcym, że nie mają możliwości rozwinięcia, tembardziej zaś spostrzeżenia własnego swego działania. Wtedy wydaje się im, że dusza wogóle własnego działania wcale nie ma, że wiecznie ulega wpływom obcym i to ich prowadzi do panteizmu. Natomiast ludzie zupełnie świadomi swoich własnych działań i oporu własnego stawianego działaniom innych, czują w sobie samodzielną siłę, i skłaniają się do spirytualizmu. Nareszcie niektórzy wahają się między panteizmem i spirytualizmem, w miarę tego jak u nich przeważa uleganie obcym działaniom lub wywieranie wpływu na otoczenie.

Na ludzi, którzy w filozofji nie są wyćwiczeni, działa jeszcze to, że panteizm jako pogląd o kilka tysięcy lat starszy, dzięki połączonym wysiłkom wielu swych wyznawców, pod względem formy doskonalej został obrobiony, pod względem treści wszechstronniej zbadany niż spirytualizm, właściwy dopiero nowożytnej filozofji.

Pierwsi przedstawiciele spirytualizmu jak Kartezjusz, Leibniz, Kant, ulegli też ubocznym wpływom tradycji dawniejszej i złagodzili ostrą przeciwległość, jaka zachodzić musi między konsekwentnym spirytualizmem a tradycyjalnym panteizmem. Pierwszych dwóch zraziła trudność wytłumaczenia wzajemnego działania dusz na siebie. Kartezjusz sądził, że dla działania jednej duszy na drugą, potrzebny jest udział Boga (*concursus Dei*) i w ten sposób, choć sam więcej, niż który-

kolwiek z poprzedzających go filozofów przyczynił się do wyjaśnienia istoty duszy, przez ową teorię współudziału Boga w każdym działaniu zbliżył się znowu do panteizmu.

Leibniz na innej drodze chciał uniknąć trudności wytłómaczenia wzajemnego działania. Wyrzucił przypuszczenie, że Bóg od początku świata ustanowił tak zwaną „*Harmonie pré-établie*“, dzięki której to, co jest działaniem jednej duszy następuje współcześnie z mniemanym skutkiem wywartym na inną. Właściwego działania w takim razie wcale nie byłoby, tylko równoległy rozwój dusz przez Boga ustanowiony, wywoływałby pozory wzajemnego działania. Hypoteza ta znajduje do czasu obecnego wymownych zwolenników, jak świadczy ostatnie dzieło znakomitego filozofa Renouvier (we współpracownictwie z Prat'em): „*La Nouvelle Monadologie*“.

Kant wprawdzie odrzucił powyższe hipotezy, ale za to zrobił inne ustępstwo przeciwnikom spirytualizmu. Będąc przeświadczonym o tem, że każda dusza jest rzeczywiście istniejącą substancją, a co zatem idzie nieśmiertelną, nie chciał tego przekonania swego uznać za naukową prawdę dowiedzioną przez rozum, tylko za praktyczne przeświadczenie, oparte na decyzji naszej woli, którą Kant w tym wypadku nazwał praktycznym rozumem. Odróżnienie to pozbawione jest wszelkiego istotnego znaczenia, bo jeśli coś uznajemy za niewątpliwą prawdę, to zupełnie obojętną jest nazwa tej czynności duchowej, dzięki której ową prawdę poznaliśmy.

IV. Władze duszy i świadomość.

Wszystkie tak zwane władze duszy, jak rozum, wyobraźnia, pamięć, uczucie, wola, są abstrakcjami, nie zaś jakimiś narzędziami duszy. „Rozum pojmuje“ znaczy „ja pojmuję, o tyle, o ile rozumiuję“. Rozum jest poprostu uosobieniem rozumowania jako czynności mojej czyli mojej duszy. Więc ilekroć używam wyrazu rozum, to pojmuję przezeń

całą duszę niepodzielną, tą samą, która, o ile czuje, nazywa się uczuciem, a o ile pragnie, nazywa się wolą.

Nazwy władz duszy są tylko wyrazem klasyfikacji faktów psychicznych. Wszystko to, czego dusza doświadcza, można podzielić na trzy grupy faktów poznania, woli i uczucia, pamiętając zawsze, że rozum, wola i uczucie nie są ani częściami duszy, ani jej narzędziami lub organami, tylko jej nazwami uwzględniającymi różnorodność jej stanów.

Wszystkie te stany duszy mają jedną cechę wspólną, mianowicie są *świado me*. Świadomość na równi się tyczy naszych myśli, jak uczuć i pragnień, i jest równie stałym warunkiem dla życia psychicznego, jak przestrzeń dla zjawisk fizycznych. Bez świadomości nie mielibyśmy żadnego źródła wiedzy o życiu psychicznym, skoro fakty psychiczne, o tyle o ile są psychiczne, nie dają się spostrzedz tą drogą, co zjawiska fizyczne, za pomocą zmysłów.

Myśl nieświadoma nie byłaby myślą niczyją, więc nie mogłaby nawet być myślą. Jeśli pomimo tego często bywa mowa o nieświadomych dążeniach lub uczuciach, to jest to tylko metaforą. Piotr dąży nieświadomie do pewnego celu, znaczy dla psychologa: „Czyny Piotra będą miały skutek, którego on się nie domyśla“.

Ta niedomyślność Piotra tyczy się materialnych skutków jego czynów, nie zaś jego własnych uczuć i dążeń, które mu są świadome. Gdy ktoś mówi, że nie może sobie zdać sprawy ze swoich uczuć, to nie dowodzi braku świadomości, tylko znaczy, że uczucia owe są nieokreślone, ale pomimo tego właśnie w swej nieokreśloności świadome.

Pozory nieświadomego życia psychicznego wynikają z tak zwanego *automatyzmu* psychologicznego, który polega na tem, że czynności często powtarzane i z początku kierowane świadomie przez duszę, następnie się odbywają bez udziału świadomości, jak np. nakręcanie zegarka przy rozbieraniu się. Ale trudno jest dowieść, że w tych nieświadomych czynnościach dusza ma jakikolwiek udział. Obserwujemy je jako

czynności fizyczne, dokonywane przez ciało, i wolno przypuszczać, że automatyzm jest własnością organizmu cielesnego, rozwijającą się pod wpływem pierwotnie świadomego kierunku duszy. Wszystko to, co machinalnie, automatycznie, bez namysłu, nieświadomie robimy, ma charakter ruchu fizycznego i nie należy do zakresu działań duszy.

Przypisywanie duszy czynności nieświadomych jest również nieuzasadnione jak i naiwne przypisywanie mózgowi lub nerwom czynności psychicznych. Z jednej strony ja nie jestem ani mózgiem ani nerwem, i to co ja czuję lub myślę, jest mi wiadomem jedynie jako moja działalność, nie zaś jako działalność jakiegokolwiek części mojego ciała; — z drugiej strony również jasnem jest, że nie mam wystarczającej racji przypisywać mojej duszy takich czynności, które mi są znane jedynie z doświadczenia zmysłowego jako ruchy cielesne.

Tak zwany automatyzm psychologiczny jest raczej automatyzmem fizjologicznym, powstającym pod wpływem działania duszy. Inne napozór nieświadome psychiczne objawy tłumaczą się dostatecznie niedokładnością naszej pamięci.

Gdy ktoś twierdzi, że nieświadomie znalazł rozwiązanie jakiegoś zadania, to znaczy, że zapomniał o świadomej pracy myśli, która go do rozwiązania owego zadania doprowadziła. Świadomość jest tak dalece stałą i konieczną cechą życia psychicznego wewnętrznego, to jest naszych uczuć i myśli, że nieświadome myśli i uczucia są równie sprzecznem pojęciem, jak bezprzestrzenna materja. Natomiast zewnętrzne działanie duszy, jej wpływ na otoczenie, może nie pozostawiać śladów w świadomości, gdyż świadomość wskazuje tylko stan wewnętrzny duszy, nie zaś to, co po za nią się dzieje. Dlatego też nie zawsze są nam wiadome źródła wpływów doznawanych.

Jestem świadomy moich uczuć, myśli i pragnień, ale nie należy do zakresu mojej świadomości zawsze wiedzieć, skąd one pochodzą, i mogę je uważać za moje własne, wtedy kiedy

one mi są poddane przez inną świadomą istotę. W takich wypadkach zachodzi nieświadomość stosunku dusz, nie zaś treści życia psychicznego.

Dusza w zupełności świadoma, może nie znać wszystkich wpływów, które wywiera, ani też nawet wszystkich wpływów, których doznaje. Jej działanie jest czemś, co sięga po za nią, faktem już nie psychologicznym, lecz fizycznym lub metafizycznym. Fizyczny wpływ wywiera dusza, jeśli jej wola staje się przyczyną ruchów materialnych — zaś metafizyczny, gdy wywołuje psychologiczne skutki w świadomości innych dusz. Te skutki działania mogą być nieznanne duszy działającej, i wtedy będą nazwane nieświadomem jej działaniem. Również nieświadomie może dusza ulegać działaniom innej duszy. Ale to co w takim wypadku dla mnie będzie nieświadomem, może być świadomem dla istoty będącej przyczyną właściwą owych psychicznych objawów.

V. Natchnienie i wzajemne stosunki dusz.

Jeśli myśl jakąś lub pragnienie przychodzi mi nie wiem z kąd i dlaczego, to wcale nie znaczy, że powstały one nieświadomie, gdyż mogły być poddane świadomie przez inną duszę. Wpływ dusz jednych na drugie, bez pośrednictwa ciała, badany naukowo dopiero odkąd zwrócono uwagę na zjawiska telepatyczne, jest jedyną zrozumiałą przyczyną tak zwanego natchnienia.

Dusza natchniona znajduje się pod wpływem istoty doskonalszej, która nią kieruje. Zwykle kierunek ten bywa przypisywany Bogu, czyli istocie najdoskonalszej. Jednak nie zachodzi konieczność takiej nadzwyczajnej centralizacji wszelkiego natchnienia. To, co pod wpływem natchnienia robią dusze najznakomitszych ludzi, jakkolwiek ich własne zdolności przekracza, nie wymaga współudziału najdoskonalszej istoty; wszak między Bogiem a tym najwyższym stopniem doskonałości i uzdolnienia, jaki jest właściwy duszom ludzkim

w ciągu ich życia ziemskiego jest różnica tak wielka, że zachodzi prawdopodobieństwo istnienia wielu szczebli pośrednich.

Dzieła ludzkiego natchnienia, jakkolwiek nam się wydawać mogą doskonale, nie są godne osobistego udziału istoty najdoskonalszej, czyli Boga. Wystarczy przypuścić, że są natchnione przez jedną z istot o wiele doskonalszych, niż ludzie. Własny udział duszy natchnionej w dziełach jej natchnienia bywa bardzo rozmaity.

Gdy w świadomości natchnionego nie ma śladu jakiegokolwiek własnego wysiłku lub rozumowania, staje się prawdopodobnem, że całe dzieło należy przypisać kierującej wyższej istocie, jak to prawdopodobnie miało miejsce, np. gdy Joanna D'Arc, bez żadnej po temu wiedzy ani wprawy, działała jako genialny wódz wojenny.

Zupełnie innem bywa natchnienie wielkich poetów, których osobisty udział w ich dziełach jest daleko większy, i zupełnie świadomy. Natchnienie zaś jest tem mniej potrzebne, im więcej świadomy wysiłek myśli i woli w sposób wystarczający tłómaczy działanie duszy.

Poeta lub artysta, tworząc dzieła nadludzkiej doskonałości, przypisuje często źródło swej twórczości natchnieniu, czyli wpływowi doskonalszej istoty na duszę. Natomiast filozof badający rzeczywistość, odróżniający fałsz od prawdy, jest świadomą przyczyną swoich myśli i rzadko przyzna wpływ jakiegokolwiek natchnienia. Ufa on własnemu rozumowi, czyli samemu sobie, i nie zadawalnia się żadnem nadprzyrodzonym objawieniem; to też dusza prawdziwego filozofa jest ze wszystkich na ziemi znanych istot najwięcej samodzielna i niezależna, najwyższym wzorem duszy ludzkiej.

Wpływ jednej duszy na inne, im dalej sięga, im głębiej przenika, tem wyżej stawia ją w ogólnej hierarchji dusz. Wpływ ten najczęściej nie bywa bezpośrednim, jak to ma miejsce w przypadku natchnienia lub telepatji, a nawet dla ogółu ludzi wpływ bezpośredni jest wyjątkowym i mimowol-

nym. Natomiast najczęściej w życiu ziemskim wpływa jedna dusza na inne za pośrednictwem ciała i symbolów mowy lub pisma.

Wpływ duszy w ten sposób wywierany, nigdy nie ma tego charakteru konieczności co wpływy fizyczne, to też działanie dusz nie da się nigdy tak ściśle i dokładnie z góry obliczyć i przewidzieć, jak np. działania i ruchy ciał fizycznych. Każdy skutek działania duszy na inne, zależy od indywidualnego stanu tych dusz, na które ona działa, przez co jednakowe działanie bardzo nierównie się odbija na świadomości tych, którzy ulegają działaniu.

Największą równomierność i jednakowość skutków osiąga działanie pośrednie wtedy, gdy towarzyszy mu działanie bezpośrednie. Np. wielki mówca napozór działa za pomocą słów i zdań, a jednak zgromadzenie słuchające go niewątpliwie także ulega pewnemu wpływowi bezpośredniemu duszy mówcy, mogącemu być porównanym z wpływem magnetyzera. Znacomity wódz napozór działa swymi rozkazami i umiejętnie obmyślaną strategją — a jednak wszyscy żołnierze Napoleona przyznawali, że miał on na nich pewien wpływ bezpośredni, dziwny urok osobisty, działający niezależnie od tego, co mówił i rozkazywał, utrzymujący odwagę i powiększający siły. Takie wpływy działaczy praktycznych, przewodników tłumów, jakkolwiek intensywnie działają, prędko mijają, podczas kiedy wpływ wielkiego myśliciela na koła wybrane trwa tysiąclecia, i decyduje nie tylko o pewnym szeregu czynów, ale o całym kierunku życia najszlachetniejszych ludzi.

VI. Stosunek duszy ludzkiej do Boga.

Porównanie dusz i potęgi ich wpływu prowadzi nas do wniosku, że między duszami ludzkimi zachodzą wielkie nierówności. Platon panował nad milionami ludzi wykształconych, z których każdy mistrzowi temu zawdzięczał znaczną część swego wpływu na innych; z drugiej strony wielu ludzi

znamy, którzy nawet na swą rodzinę żadnego wpływu nie mają i nie umieją kierować nikim pod żadnym względem.

Zważywszy, że wszystko co ma na ziemi jakkolwiek doniosłość dla nas, dzieje się pod wpływem działania dusz, i że ziemia stanowi niewymownie drobną cząstkę materialnego świata, musimy przyznać, że jeśli nie zechcemy przypisywać ziemi wyjątkowej i niczem nieuzasadnionej nadzwyczajnej doniosłości, to i reszta materialnego świata musi być pod panowaniem dusz czyli istot rozumnych.

Otwiera nam to niezmierzone horyzonty, co do istnienia dusz działających po za granicami naszego bezpośredniego doświadczenia, a jednak podobnych do nas. Bliżej nic o tych duszach nie wiedząc, to jedno musimy uznać za prawdopodobne w najwyższym stopniu, że jest wśród nich wiele istot doskonalszych, niż dusze ludzkie, tembardziej, że sami posiadamy w naszej myśli wyższy ideał doskonałości, niż umiemy urzeczywistnić.

Skoro zachodzą różnice doskonałości wśród istniejących dusz, jedna z nich musi być najdoskonalszą, najpotężniejszą, najrozumniejszą, i ta najwyższa istota, której istnienie uznają wszystkie religie również jak i większość filozofów, nazywa się pospolicie Bogiem.

Doskonałość Boga z punktu widzenia ludzkiego wydaje się tak wielką, że wyobraźnia ludowa, a nawet terminologia wielu teologów i filozofów nie poprzestaje na określeniu Boga jako istoty najdoskonalszej w porównaniu z wszystkimi istniejącymi duszami, lecz robi go wszechmocnym, wszechwiedzącym twórcą innych dusz.

Konsekwentne przeprowadzenie takiego poglądu odjęłoby duszom wszelką samodzielność. Wobec wszechmocy Boga nikt nie wolna wola duszy; wobec jego wszechwiedzy próżna jest nasza praca naukowa; nareszcie jeśli on nas stworzył, to jesteśmy zależni od niego, możemy przezeń być unicestwieni i nie zasługujemy na miano substancji.

Trudności te wywołały podobną dwoistość poglądów na

stosunek duszy do Boga jaką wyżej wskazaliśmy, mówiąc o poglądach na istotę duszy. W miarę jak spirytualizm przeważać zaczyna nad panteizmem, także znika bezwzględność dawnych religij i pozyskuje uznanie samodzielność człowieka wobec Boga.

Godną uwagi jest ta okoliczność, że w popularnem pojęciu Boga mieści się prócz najdoskonalszej istoty także suma istot doskonalszych niż ludzie. Wszystkie takie skutki, dla których wytłómaczenia wystarczałoby przypuszczenie działania jakiegokolwiek istoty nieco doskonalszej niż człowiek, bywają wprost przypisywane najwyższemu Bogu.

Jeśli bezstronnie spojrzymy na całą hierarchję dusz we wszechświecie, to wszelkie przypuszczenie bezpośrednich stosunków między duszami ludzkimi a najwyższą istotą, wyda się chyba dowodem wielkiej zarozumiałości. Jeśli przy stosunkowo drobnych różnicach doskonałości między mieszkańcami ziemi najwyżsi wodzowie nie znoszą się wprost z najskromniejszymi swymi pomocnikami, to istota doskonalsza niż wszystko to, co nam wskazać umie wyobraźnia, bezpośrednio działać na ludzi nie potrzebuje.

Zresztą nie mamy dowodów na to, że Bóg chce i może kierować wszystkimi duszami. Jeśli on jest najpotężniejszym ale nie wszechmocnym, to działanie jego musi być ograniczone, i tylko w ten sposób możemy pojąć istnienie w świecie tylu niedoskonałości. Ci którzy sądzą inaczej, zmuszeni są powoływać się na „niewytłómaczone wyroki“, a zatem wyrzekają się zrozumienia własnym rozumem dostępnej naszemu doświadczeniu rzeczywistości.

Dla filozofa ufającego sobie, świadomego własnej siły, stosunek duszy i Boga nie może polegać na bezwzględnej zależności, a musi być opartym na pewnej wzajemności, co zresztą zgodne jest z praktyką prawie wszystkich religij, według których dusze działają na Boga ofiarami, modłami i uczuciami swemi, mogą mu stawiać opór i grzeszyć, — a jeśli działają zgodnie z jego wolą, to robią to nie bez własnego

wysiłku. Taki pogląd na stosunek duszy do Boga utrzymuje zupełną analogję między tym stosunkiem a stosunkiem dusz ludzkich między sobą.

VII. Stosunek duszy do ciała.

Ciało, choć jest bezpośredniem narzędziem działań duszy, zachowuje względem niej pewną samodzielność, i nieraz stawia jej opór. Działanie duszy na ciało co do swej istoty nie różni się od wzajemnego działania dusz. Jest ono również wzajemnem, przy czem jednak trzeba uwzględnić to, że ciało nie jest substancją prostą jak dusza, tylko sumą wielu monad.

Ztąd wynika możliwość różnicy między atomami bezpośrednio podległymi działaniu duszy, a tymi, na które ona działa pośrednio, za pomocą pierwszych. Eksperymenta dowodzą, że upływa pewien czas między postanowieniem ruchu a jego wykonaniem, z czego wynika, że dusza nie działa bezpośrednio na wszystkie części ciała.

Długo szukano w ciele siedliska duszy, czyli dokładniej mówiąc tego punktu na któryby wywierała ona wszystkie swe działania. Jednak dotąd nie mamy wystarczających powodów, aby jakikolwiek punkt ciała uznać za tak wyłącznie uprzywilejowany.

Nie zachodzi żadna konieczność, żeby istniał taki punkt jedyny, gdyż działanie duszy na jeden z atomów ciała wcale nie jest zrozumialsze, niż działanie jej na kilka lub nawet na wszystkie atomy składające ciało.

Działanie duszy na ciało jest ograniczone do celowych ruchów wszystkich członków. Nie możemy jej przypisywać wpływu na przebieg fizjologicznych procesów, jak np. trawienia, oprócz w takich wypadkach, kiedy świadoma wola ułatwia te procesy; silna wola może podtrzymywać organizm, którego fizjologiczne siły są wyczerpane, zwalczać chorobę i uchronić czasowo od śmierci.

Ciało nawzajem dostarcza duszy wrażeń, a przy pewnej

intensywności tych wrażeń może przeszkodzić czasowo wszelkim innym działaniom duszy. Dlatego widzimy w chorobie zmniejszoną działalność psychiczną, czasem do tego stopnia, że wydaje się zawieszoną.

Jeśli osłabienie ciała utrudnia nam czynności umysłowe, to nie dlatego, że ciało jest do tych czynności potrzebne, tylko dlatego, że dusza, zajęta jednostronnemi wrażeniami przez ciało dostarczanemi, sama zawiesza swe własne niezależne od ciała czynności.

Pozór, jakoby mózg brał udział w czynnościach psychicznych, jak np. myślenie, pochodzi ztąd, że myśli towarzyszy często wznawianie wyobrażeń zmysłowych, pierwotnie za pośrednictwem mózgu wywołanych.

Mózg, jako materialny organ, oprócz pośredniczenia we wrażeniach zmysłowych, może być tylko narzędziem służącym dla urzeczywistnienia ruchów ciała, wśród których najważniejsze są ruchy stanowiące mowę. Myśl, uczucie, z natury swej wymagają istoty prostej, niezłożonej, świadomej, więc mózg ani myśleć ani czuć nie może. System ruchów, za pomocą których dusza wyraża swe wewnętrzne stany, i różnorodność wrażeń, za pomocą których tworzy swe pojęcia o tem co się nazewnątrz dzieje, są dosyć zawile, aby usprawiedliwić całą zawilść systemu nerwowego i budowy mózgu. Mózg jako organ ruchów i wrażeń nie mógłby w dodatku być organem myśli uczucia i woli.

Wpływ ciała na duszę uwidatnia się szczególnie w starości. Widok ludzi starych, zdziecinniałych, wzbudza obawy, że jeśli zgrzybiałość ciała tak się na ich umysłowości odbija, to utrata ciała mogłaby całkiem ich pozbawić świadomości. Przeciwno temu świadczą jednak liczne przykłady starców o schorzałem ciele, a zawsze czynnym duchu. Szczególniej ludzie umysłowo pracujący, myśliciele i uczeni, nader często dowodzą swej niezależności od stanu ciała. Co do innych, to widocznym i dostępnym dla sprawdzenia objawem starości jest tylko utrudnienie wyrażenia na zewnątrz ich życia we-

wnętrznego. Takie utrudnienie zależy naturalnie od ciała i jego osłabienia, wcale zaś niczego nie dowodzi co do działalności duszy.

Porównanie starców z dziećmi opiera się zawsze na bardzo powierzchownej obserwacji. Starzec do dziecka w tem jest tylko podobny, że nie zajmują go sprawy, które najgoręcej obchodzą ludzi w sile wieku. Ale właściwe zajęcia starca bardzo się różnią od zajęć dziecka, nawet jeśli czasem widzimy starca zajętego dziecinną zabawką.

Umysł starca nie cofa się wstecz, tylko zmienia przedmiot swoich zajęć, zgodnie ze zbliżającym się uwolnieniem z więzów ciała. Mniej dba on o to wszystko co go z ziemią wiąże, a widząc, jak otoczenie mało rozumie jego głębsze myśli, nie robi wysiłków aby je udzielać, i obojętnieje na pozór, w istocie zajmując się sprawami innego świata.

U innych znowu niemoc fizyczna tak dalece dolega, że skupia całą ich uwagę, wywołując mnóstwo skarg bezsilnych; to ostatnie szczególnie spostrzegamy u ludzi, którzy przywykli do materialnego działania, a mało się wyćwiczyli w zakresie czysto duchowego życia.

Dopóki dusza utrzymuje swój związek z ciałem, jest narażona zawsze na cierpienia wynikające z zakłóceń wydarzających się w połączonym z nią organizmie. Cierpienia te utrudniają jej urzeczywistnienie własnych pragnień, a zarazem pozbawiają spokoju, przez co utrudnionym jest umysłowy i moralny rozwój. Nic dziwnego zatem, że przy starości ciała dusza najczęściej zatrzymuje się w swym rozwoju i oddaje się biernej medytacji nad nabytem w ciągu życia na ziemi doświadczeniem.

Związek duszy z ciałem, jakkolwiek uciążliwy bywa w chorobach lub w podeszłym wieku, zawsze powinien być uważany za dobrowolny, bo w każdej chwili posiadamy środki by zniszczyć oporne ciało i odzyskać wolność dla duszy. Czyn taki, jeśli ma mieć charakter zupełnie świadomego swego celu postępuku, a nie bezmyślnej ucieczki z pośród uciążliwych oko-

liczności, wymaga uprzedniego wyrzeczenia się upodobania do wszelkich doczesnych dóbr i przyjemności. Takie filozoficzne samobójstwa, dawniej częste w szkole stoików, pod wpływem chrześcijaństwa coraz to surowiej bywały potępiane przez późniejszych filozofów — choć zawsze miały i mają swoich obrońców.

VIII. Choroby duszy.

Większa część tak zwanych chorób umysłowych, są chorobami systemu nerwowego lub mózgu, zatem ciała, i jako takie stanowią przedmiot gałęzi medycyny, psychiatrii. Dla psychologa warjat jest człowiekiem, którego ciało przestało zależeć od jego duszy. Jeśli bez uprzedzeń weźmiemy pod uwagę objawy tak zwanego pomieszania zmysłów, musimy przyznać, że nie mamy tu do czynienia z tą samą osobą, co przedtem, tylko z jej ożywionym trupem.

Stare uprzedzenie każe uznawać tożsamość osoby na zasadzie tożsamości ciała, ale jeśli ktoś jasno pojmie różnicę między ciałem a duszą, to nie da się w błąd wprowadzić tożsamością ciała i dla uznania tożsamości duszy będzie żądał ciągłości świadomości.

Jeśli ja przez wiele lat znałem Piotra jako osobę o pewnem wykształceniu, bez zbrodniczych popędów, umiejącą wyrażać swoje myśli jasno i t. d. — to wtedy kiedy widzę jakoby tegoż samego Piotra rzucającego się na znajomych, mówiącego bez sensu i związku — nie mam żadnej racji twierdzić, że mam do czynienia jeszcze z Piotrem. To co widzę jest ciało Piotra, którem on się dawniej posługiwał dla wyrażenia swoich myśli i wykonania swoich pragnień. Obecnie ciało to odbywa ruchy nierozumne, sprzeczne z tem, co ja znam jako istotną wolę i obyczaj Piotra. Więc naturalny wniosek dla psychologa ufającego rozumowi więcej, niż zmysłom, będzie, że ciało Piotra porusza się pod wpływem in-

nych sił, niż Piotr (t. j. dusza Piotra), — nie zaś, że dusza Piotra utraciła rozum.

Utrata rozumu przez duszę jest w równej mierze nieprawdopodobną, jak utrata jednego kąta przez trójkąt lub ciągłości przez materję. Mając do czynienia ze zjawiskiem pospolicie nazywanem warjatem, nie trzeba zapominać, że to, co bezpośrednio na nas działa jest tylko ciało. Jeśli w tem działaniu nie okazuje się charakter duszy nam poprzednio znanej, to nie ma racji przypisywać jej działania sprzecznego z jej naturą.

Warjat jest kierowany siłami, których naturę okazuje nam baczna obserwacja. Są to siły najczęściej zasadniczo różniące się od duszy pierwotnie kierującej tem samym ciałem. Gdy ktoś zwarjuje, to znaczy, że jego dusza, tak samo jak w przypadku śmierci, wskutek niewiadomych nam warunków traci władzę nad ciałem. Ciało to ulega siłom innym, a czasowo powraca do stanu, w którym dusza znowu może się niem posługiwać.

Te same rozumowania tyczą się tak zwanej zmiany osobistości, kilkakrotnie obserwowanej przez nowszych psychologów. Tylko tutaj spostrzegamy dwie lub więcej dusz kolejno obejmujących władzę nad jednym i tem samym ciałem. Osobistość A przechodzi nagle w inną osobistość B, która nie wie o życiu A, ma często inny charakter, inne gusta i wykształcenie. Potem znowu B, staje się A, i ten nowy A prowadzi dalej życie przerwane, nie podejrzewając wcale istnienia epoki, w której jego ciałem posługiwał się B.

Zwykły pogląd, który tożsamość osoby opiera na tożsamości ciała, widzi tutaj zmianę osobistości, i sądzi, że ta sama dusza kolejno jest świadomą siebie jako A lub jako B. Tymczasem bezstronny psycholog, pojmujący całą różnicę między duszą a ciałem, nie może krępować się tożsamością ciała i uznawać za jedną dwie osoby różne. Musi zatem wytłómaczyć sobie mniemaną zmianę osobistości jako kolejne panowanie dwóch lub więcej dusz nad jednym ciałem. Pytanie

zkaąd się ta druga osobistość bierze, nie wprowadzi go w kłopot, dopóki nikt nie będzie w stanie wskazać, zkaąd się wzięła pierwsza osobistość. Nawet ta okoliczność, że czasem druga osobistość B, ma wiedzę o czynach pierwszej A, nie dowodzi jeszcze tożsamości B i A, dopóki B pomimo tej wiedzy uważa A za inną osobę. Zresztą zjawiska te są tak rzadkie, że większości psychologów są znane tylko ze sprawozdań, co utrudnia przedmiotowy naukowy sąd o nich.

W niektórych wypadkach same sprawozdania wskazują, że A i B nie są rozmaitemi osobistościami, tylko rozmaitemi usposobieniami tej samej osoby, tak jak w teatrze różne role tego samego aktora. Do tego rzędu należą zmiany wywoływane przez suggestję w śnie magnetycznym.

Jednak są takie wypadki znane, w których zmiana nie miała zewnętrznych wiadomych powodów, a jednak była zupełną pod wszelkim względem. (Jeden z takich przykładów opisuje E. W. Stevens *The Watseka Wonder* Chicago 1887). Wtedy mamy istotnie z dwiema różnemi osobistościami do czynienia, i co za tem idzie, musimy na zasadzie tego samego rozumowania, które dowodzi istnienia duszy w każdym człowieku, przyznać, że tam, gdzie jedno i to samo ciało działa jako dwie różne osobistości, przyczyną działania muszą być dwie różne dusze: konsekwencja ta jest tak dalece nieuniknioną, że ci, którzy wierzą w istotne zmiany osobistości, najczęściej pojmują osobistość nie jako duszę, ale jako sumę stanów świadomości, luźno związanych między sobą — czyli zaprzeczają istnienie substancjalnej duszy.

IX. Pochodzenie, rozwój i przeznaczenie duszy ludzkiej.

O pochodzeniu duszy i sposobie czasowego połączenia jej z ciałem nic pewnego nie wiadomo. Zwykle bywa przypisywane jedno i drugie Bogu, co jednak wcale nie usuwa trudności tej kwestji.

To też oddawna wśród filozofów powstało mniemanie,

że jeśli dusza jest substancją, a czas jej własnem pojęciem, to ona początku w czasie mieć nie może. Taki pogląd został przyjęty nawet przez niektórych zwolenników uznania Boga, jako stwórcy dusz, na zasadzie, że Bóg, jako istota wieczna, mógł być wieczną przyczyną wiecznych istot.

Jeśli staniemy na gruncie ścisłego rozumowania, to przy braku wszelkich środków udowodnienia stosunku zupełnej zależności między najdoskonalszą duszą czyli Bogiem, a innymi duszami, skłonimy się raczej, dla zachowania duszy jej charakteru substancji czyli istoty rzeczywistej, do uznania jej istnienia bez początku ani końca, nie uwarunkowanego żadnym aktem twórczym doskonalszej istoty.

Wieczne istnienie wielości dusz nie jest trudniejsze do zrozumienia, niż istnienie jednej duszy doskonalej tworzącej wszystkie inne. Nawet poprzestając na pierwszym przypuszczeniu, mamy o jedną trudność mniej do wyjaśnienia, bo uwalniamy się od tłumaczenia tajemniczego aktu tworzenia wiecznych istot.

Natomiast nasuwa się pytanie, dlaczego nie pamiętamy dawniejszego naszego bytu? Pytanie to, nawet jeśli na nie zadowalniającej odpowiedzi nie znajdziemy, wcale nie naruszy możliwości odwiecznego istnienia dusz, gdyż również nie pamiętamy pierwszych miesięcy dzieciństwa, a jednak nie wątpimy, żeśmy wtedy istnieli.

Pamięć nie jest niezbędnym warunkiem świadomości, i pomija wiele doświadczeń w każdej epoce naszego życia. Nie pamiętamy nawet wszystkich szczegółów dnia wczorajszego i to raczej mogłoby nas dziwić, że przypominamy sobie odległe wypadki z naszego dzieciństwa niż to, żeśmy zapomnieli tak wiele odleglejszych doświadczeń.

Rozwój nasz podczas życia obecnego wykazujący ogromny postęp w ciągu lat kilkunastu, pozwala przypuszczać, że niewiele co było do pamiętania z czasu, kiedyśmy jeszcze nie posiadali ciała. Życie nasze ówczesne mogło polegać na sze-

regu wrażeń tak monotonnych, że nie dawały materiału do wspomnień.

Połączenie z ciałem dopiero dało nam narzędzie pozwalające na rozwój naszego życia psychicznego. Połączenie to, mogło nastąpić pod wpływem istot doskonalszych, korzystających ze sprzyjających fizjologicznych warunków. W każdym razie te fizjologiczne warunki nigdy nie mogą zmusić jakiegokolwiek duszy do korzystania z nich, gdyż zawsze zdarzają się wypadki, że pomimo wszystkich potrzebnych ku temu fizjologicznych warunków, nie następuje zapłodnienie, czyli związanie duszy z poczynajacem swe istnienie ciałem.

Liczne przykłady niedoskonałości naszej pamięci w ciągu obecnego ziemskiego życia pozwalają także na przypuszczenie, że zapomnieliśmy czasowo te doświadczenia, które przeżyliśmy przed początkiem naszego życia ziemskiego. Ale przypuszczenie podobne, gdy staje się hipotezą kolejnych wcieleń i kolejnych egzystencji ludzkich na ziemi, trudne jest do uzasadnienia, skoro już tutaj wielu z pomiędzy nas jasno pojmuje niedostateczność ziemskich warunków rozwoju.

Szersze horyzonty otwiera ogromna rozmaitość ciał niebieskich po za ziemią, gdyż tam warunki życia mogą wielce się różnić od tych, które tutaj znamy i mogą się przyczynić do rzeczywistego a wszechstronnego postępu każdej duszy, która je osiągnie.

Przeznaczeniem duszy jest ciągle wzrastająca doskonałość, polegająca na stopniowym rozszerzeniu jej sfery działania. Tutaj nie mamy zupełnej władzy nawet nad naszym ciałem, i często musimy walczyć z niem wskutek oporu, jaki nam stawia. Jednak ciało to służy nam jako narzędzie prawie wszystkich dalszych działań, co wzbudza przypuszczenie, że gdy zużyjemy je, zbudujemy inne doskonalsze, tak samo, jak inne narzędzia używane przez człowieka ciągle się doskonalą. Doskonalsze ciało niż ludzkie, na ziemi nie jest nam znane; więc trzeba przypuszczać, że dusza ludzka, po opuszcze-

niu swego ciała ziemskiego, jeśli szuka jakiego innego, najłatwiej znaleźć je może gdzieindziej.

Ostateczny cel tych wędrówek nie może być w zupełności pojętym na obecnym szczeblu naszego rozwoju. Jednym z najbliższych celów jest doskonała wiedza przeszłości i teraźniejszości, któraby wielce ułatwiła określenie przyszłości i postanowienie co do kierunku dalszych wysiłków.

Piękno, poczytywane także powszechnie za jeden z celów duszy, pogrąża ją w rozkosznej beczynności, a ponieważ dla urzeczywistnienia swego wymaga także wiedzy, pobudza do wysiłków skierowanych ku jej zdobyciu.

Trzeci i najważniejszy cel ludzkości, dobro, dotąd przeważnie bywa pojmowanym zbyt materialnie, jako dobrobyt. Istotne dobro polega na rozpowszechnieniu poczucia solidarności i na wzajemnej pomocy w dążeniach do wiedzy i piękna. Ponieważ w dążeniach tych jesteśmy zmuszeni posługiwać się ciałem, a ciało dla celowego działania wymaga pewnych materialnych warunków, więc ci, co dążą ku dobru, są zmuszeni na wstępie zająć się ułatwieniem zdobycia materialnych owych warunków dla ciał swoich bliźnich. Zajęcie to, ze względu na trudności, z którymi walczy, w końcu tak opanowuje dobroczynne dusze, że zbyt mało pozostawia miejsca na dalsze cele tych przygotowawczych starań.

Wielu filantropów sądzi, że dobrobyt materialny, zapobieżenie nędzy, zapewnienie wszystkim pożywienia i odzieży jest ważniejszym celem, niż praca naukowa lub artystyczna. Tacy dobroczyńcy ludzkości mają uczonych i artystów za egoistów, zapominając o tem, że bez istnienia nauki i sztuki nie wartoby wcale starać się o utrzymanie ciał ludzkich, bo ciała te nie służyłyby do żadnego celu godnego zabiegów duszy.

Trudności obecnie krępujące działalność owych filantropów dopiero z rozwojem i rozpowszechnieniem nauki i sztuki ustać mogą. Więc nie należy brać za złe tym, co tymczasem mają zaspokojone potrzeby cielesne, jeśli zamiast wszystkie siły swe

użyć dla rozpowszechnienia tego zaspokożenia, zgodnie ze swem powołaniem pracują nad osiągnięciem dalszych celów idealnych: prawdy i piękna.

X. Dusza zwierząt.

Wywód pojęcia duszy, o tyle o ile się tyczy poszukiwanej przyczyny celowych ruchów ciała, stosuje się w równej mierze do zwierząt jak i do ludzi. Trudno tylko uzupełnić ten wywód na drodze badania świadomości, bo brak nam wszelkich wiadomości dokładnych o świadomości zwierząt. Dziś już nikt prawie wśród psychologów nie utrzymuje teorii automatyzmu ciał zwierzęcych rozpowszechnionej przez Kartezjusza, a przedtem wyrażonej przez hiszpańskiego lekarza Gomez Pereira w dziele jego Margarita Antoniana, wydanem w 1554 r.

Jednak, o ile pewnem jest, że zwierzęta mają świadomość i duszę, to znowu wszelkie sposoby porozumienia się z tą świadomością prowadzą do wniosku, że dusza zwierząt nie rozumuje tak jak nasza i nie jest w stanie wyrażać swoich myśli. Zwierzęta nie mają mowy w tem znaczeniu co ludzie, tylko każde z nich za pomocą niewielkiej ilości prostych dźwięków wyraża mimowolnie swój stan wewnętrzny, tak jak człowiek mimowoli krzyknie, gdy zostanie uderzonym.

Wychowanie zwierząt dowodzi, że dusza ich, również jak i nasza ma zdolność pewnego rozwoju; ale wychowanie to prowadzi tylko do powtarzania zawsze tych samych czynności, nie zaś, jak wychowanie ludzkie, do samodzielnego postępowania wśród coraz to innych i nowych okoliczności (ob. G. Le Bon *Les bases psychologiques du dressage*, *Revue philosophique* vol. XXXVIII, pag. 611).

Wielu jest dziś pseudopedagogów, którzy zasady tresury zwierząt stosują do powierzonych im dzieci ludzkich i osią-

gają te same rezultaty: przyzwyczajenie do pewnych stale powracających ruchów i do biernego posłuszeństwa, które z ludzi robi automaty. Eksperymenta takie dowodzą pewnego podobieństwa i pewnych cech wspólnych między duszą ludzką a zwierzęcą pomimo wszelkich różnic. To też nie jest nieprawdopodobnem przypuszczenie, że dusza zwierzęcia może z czasem dojść do rozwoju ludzkiego: natomiast twierdzenie budystów, jakoby dusza ludzka kiedykolwiek stać się mogła duszą zwierzęcą ¹⁾, przeczy wszystkiemu, co wiemy o postępie i rozwoju świadomości. (Ob. H. Joly *Psychologie comparée* Paris 1877. — C. L. Morgan *An introduction to comparative psychology*, London 1894).

XI. Dusza świata.

Porządek i celowość ruchów ciał niebieskich, wzbudziły w starożytności przypuszczenie, że i te ciała mają swoje dusze. Pojęcie matematycznego porządku przyrody, po raz pierwszy zdobyte przez Pytagorasa, prowadziło do pytania, jaka siła utrzymuje zgodność zjawisk konkretnych z ogólnem prawem i czyni je od niego zależnemi?

Platon pierwszy usiłował tą siłą wytłómaczyć istnieniem duszy świata, poruszającej wszystkie ciała. Pogląd ten, utrzymany przez Stoików i Neoplatoników, dopiero przez Keplera na początku XVII wieku został zachwiany. Kepler, który w dawniejszych swych dziełach każdej planecie przypisywał duszę, w „*Astronomia nova*“, dziele wydanem w 1609

¹⁾ Ernst Haeckel twierdził raz nawet, że psy przezeń wychowywane (*Kulturhunde*) mają wyższy poziom zdolności umysłowych niż dzieci ludzie. Do takich wniosków prowadzi materialistyczna interpretacja objawów duchowych: człowiek traci wtedy swe naczelne stanowisko w przyrodzie i staje się w oczach takich badaczy jednym z wielu zwierząt.

roku, wyrzekł się tej teorii i uznał natomiast działanie sił przyrody określone jedynie matematycznymi prawami, jako wystarczającą przyczynę ruchów ciał niebieskich.

Obok Keplera głównym rzecznikiem takiego mechanicznego poglądu na świat był Galilei, za którym też poszli Huygens i Newton. W miarę tego, jak prawa ruchu były dokładniej oznaczone, występowała na jaw wielka różnica między ruchami ciał żywych, pod wpływem duszy, a ruchem ciał martwych, nieposiadających żadnej wolności. Ruchy planet zawsze podobne do siebie, dające się z góry obliczyć, przestały być w naszych oczach podobne do ruchów ludzi.

Jednak ta prawidłowość przyrody, nawet jeśli ją uznamy za najwyższe prawo, domaga się jakiejś przyczyny podobnej do tego wzoru przyczyn wszystkich, z którego zaczerpnęliśmy samo pojęcie przyczynowości, mianowicie do duszy ludzkiej. Tem się tłumaczy, że teoria duszy świata jeszcze zawsze ma licznych zwolenników, choć uległa pewnemu przekształceniu.

W starożytności i w średnich wiekach ziemia stanowiła świat, księżyc zaś, słońce, a nawet gwiazdy były tylko dodatkową ozdobą. Sama ziemia wydawała się wielką, choć znano mniej niż połowę lądów na niej istniejących. To też do kierowania takim światem wystarczała jedna dusza świata. Dziś, gdy pomimo poznania znacznych dawniej nieznanych obszarów na ziemi, cała ta ziemia wydaje się małą w porównaniu z systemem słonecznym, zaś system słoneczny niewielkim w porównaniu z odległościami gwiazd, dziś ci, co po za zewnętrznymi pozorami tych ciał niebieskich poszukują duszy, uznać muszą potrzebę całej hierarchji duchów.

W miarę jak objawy wzajemnego wpływu dusz są lepiej poznawane, zwiększa się także zakres działania, jakie mogłyby przypaść w udziale takim duszom czy duchom plane-

tarnym lub słonecznym. Utrzymywanie jednostajnego ruchu fizycznego samych ciał niebieskich, jakoteż prawidłowego przebiegu zjawisk w ich wnętrzu lub na ich powierzchni, jeszcze nie stanowiłoby wystarczającego dla takich duchów pola działalności. Natomiast wpływ psychologiczny na dusze ludzkie, kierownictwo ich natchnieniem, sprawiedliwość historyczna upatrywana w dziejach ludzkości — jednym słowem wszystko to, co Grecy Jowiszowi, a Scholastycy Opatrzności boskiej poruczali, mogłoby łatwo być dziełem ducha ziemi, o wiele doskonalszego niż ludzkie dusze, o wiele mniej doskonałego niż jedyny Bóg najwyższy.

Ów duch ziemi sam mógłby czerpać swe natchnienie od ducha słońca, a ten znowu z każdąkolwiek wyżej. Takie poglądy, znane już w odległej starożytności u budystów, w nowszych czasach, jakkolwiek niezwiązane z żadnem istotnie wybitniejszem nazwiskiem, znalazły jednak nadzwyczaj licznych przedstawicieli, których wszystkich tutaj wymieniać niepodobna, choć cyfry ich wyznawców liczą się na miliony. Należą tutaj misjonarze budyzmu wśród społeczeństw nowożytnych, jak np. Sinnett, Fr. Hartmann etc.; pisarze naukowci jak Reynaud, G. H. Hirn, Flammarion i t. d., którzy opierają się na analogji między ziemią a innymi ciałami niebieskimi; — inni znowu jak Paschal Beverly Randolph, A. Jackson Davis, Stainton Moses, Thomas Lake Harris etc., którzy piszą swe dzieła w stanie pewnego tajemniczego natchnienia i jako nowi prorocy zbierają w koło siebie liczne grona ślepo wierzących; nareszcie najliczniejsza grupa spirytystów (ob. J. Robertson *The rise and progress of modern spiritualism in England* Manchester 1893), stanowiących dziś rodzaj kościoła o ogromnej ilości wyznawców w stosunku do niedawnego swego istnienia. Rozmaite tutaj wymienione, i inne jeszcze kierunki wytworzyły w ciągu ostatnich lat 50 bardzo bogatą literaturę psychologiczną o charakterze nieco fantastycznym, i z taką tendencją namiętnej propagandy, jakiej filozofowie nigdy nie

okazywali. Każdy z takich proroków przepowiada tryumf swoich zapatrywań i wskazuje niezawodne drogi prowadzące do zbawienia ludzkości. Wszyscy zaś zgadzają się w uznaniu hierarchji dusz o wiele rozleglejszej, niż ta, którą widzimy na ziemi.

Madryt w lutym 1896 r.



IV.

POJĘCIE CZASU.¹⁾

I. Pochodzenie pojęcia czasu.

Wbrew powszechnemu uprzedzeniu naiwnie na świat patrzących nie-filozofów, czas nie zawsze i nie dla wszystkich istnieje.

Małe dzieci z wielkim trudem uczą się używać takich wyrazów, jak wczoraj lub jutro, jeszcze później odróżniają wczoraj od onegdaj, zeszły tydzień od zeszłego miesiąca lub roku, a najpóźniej zaczynają pojmować, co znaczy „za miesiąc“ lub „za rok“.

Także wśród dorosłych spotykamy ludzi pozbawionych wyobrażenia czasu, żyjących po za czasem. Z jednej strony niektórzy warjaci, których świadomość zajmuje wyłącznie jedna idea, wskutek ubóstwa swej świadomości, niemającej z czem porównać panującej idei, tracą pojęcie Czasu; z drugiej strony, w bogatej treści duszy artysty, uczonego, szczególnie filozofa, zdarzają się takie stany, przy których

¹⁾ Drukowane po raz pierwszy w Wielkiej Encyklopedji ilustrowanej: artykuł „Czas“ — a także w oddzielnej odbliscie p. t.: „Co to jest Czas i z kąd się bierze?“ Warszawa, Drukarnia Sikorskiego, 1895.

intensywne zajęcie obecną chwilą wyklucza wszelkie wyobrażenia przeszłości lub przyszłości, a, co za tem idzie, świadomość czasu.

Tak samo wszelka rozkosz, zadowolenie zmysłowe lub moralne, intensywne poczucie szczęścia, uwalniają nas odrazu od złudzenia czasu, czyli, jak spostrzeżenie to bywa określanem niefilozoficznie, wywołują złudzenie, jakoby czasu nie było.

Po za tem cały zakres prawd ogólnych naukowych wydaje się nam od czasu niezależnym i zadaje kłam starym wykrzyknikom poetów, jakoby wszystko było w czasie.

Więc chcąc pojąć istotę czasu i rozstrzygnąć pytanie: czy czas istnieje po za nami, czy też tylko w nas, jako wytwór naszej własnej wyobraźni? — należy przedewszystkiem zastanowić się nad pochodzeniem pojęcia czasu i nad szeregiem wyobrażeń, które nas stopniowo doprowadziły do tego pojęcia.

Samo następstwo wyobrażeń w pewnym porządku, nawet jeśliby było bezwarunkowo rzeczywistem, jeszcze nie pociągałoby za sobą wyobrażenia czasu. Jeśli dwa wyobrażenia A i B po sobie następują, to dla spostrzeżenia ich następstwa niezbędnem jest wyobrazić je sobie jednocześnie i porównać, przez co dopiero jedno z nich uznajemy za dawniejsze, drugie za późniejsze. Rzeczywistością jest zawsze dla nas tylko chwila obecna, którą jedynie wskutek braku dokładniejszego wyrażenia nazywamy chwilą, a która właściwie nawet chwili nie trwa, i wogóle żadnym czasem nie jest.

Dopiero gdy wyobrażenie jednoczesne dwóch różnych chwil zajdzie w świadomości, treść ich sprzeczna zmusza nas do ustanowienia ich porządku, który stanowi następstwo w czasie. Gdy np. widzę księżyc w pełni, a pamiętam wrażenie, jakie robił nów, uznaję nów i pełnię za jeden i ten sam przedmiot, silniejsze z dwóch wyobrażeń poczytuję za obecne, słabsze zaś za minione.

W miarę tego, jak coraz częściej doświadczenie nas zmusza do takich porównań, powstają coraz dłuższe szeregi wyobrażeń, jeszcze nie tworzące jednak ciągłego czasu, tylko niezależne rzędy oddzielnych, niepołączonych niczem faktów.

W ten sam sposób jak pamięć tworzy przeszłość, w dalszym rozwoju nasze pragnienia i oczekiwania wytwarzają analogiczne przedstawienie przyszłości. Gdy pragnę jakiegoś wrażenia, którego jeszcze teraz nie doznaję, z którem obecna rzeczywistość się nie zgadza, następuje oczekiwanie tem niecierpliwsze, im mniejszą jest pewność urzeczywistnienia pragnienia. Pożądane wrażenie, jako wyobrażenie, walczy z obecnem wrażeniem, i stanowi ogniwo nowego szeregu, przeciwnego przeszłości, mającego się tak do teraźniejszości, jak i teraźniejszość do przeszłości — i w ten sposób powstaje pojęcie przyszłości, wytwór wyobraźni i woli, tak samo, jak przeszłość jest produktem pamięci i poznawania.

Pojęcie przyszłości powstaje z początku przez oczekiwanie wyobrażeń, już w przeszłości jako wrażenia nam znanych i perjodycznie powracających, jak np. dzień i noc, lub pory roku. Gdy w rozwoju naszym dojdziemy do przedstawiania sobie takich szeregów minionych i oczekiwanych wyobrażeń, jeszcze nie wytworzyliśmy pojęcia ich trwania i czasu łączącego je. Dopiero niesprawdzone oczekiwanie, powracanie identycznego ciągle wrażenia zamiast oczekiwanego, lub wstręt do obecnej rzeczywistości, połączony z nieokreślonymi oczekiwaniami, daje początek wyobrażeniu trwania i prowadzi do stanu psychologicznego, nazwanego „nudzeniem się“.

Ludzie bardzo ubodzy myślą, również jak i ci, których myśl obejmuje treść bardzo bogatą, nigdy się nie nudzą i najmniej spostrzegają trwanie czasu: pierwsi wskutek braku wyobraźni, drudzy dzięki zajęciu intensywnemu rzeczywistością, w czym im pomaga obfity materiał ich pamięci.

Trwanie wrażeń jeszcze by nam nie dało pojęcia ciągłego czasu, jeśli byśmy nie znaleźli miary porównawczej w ruchach fizycznych, przy których wyobrażamy sobie przestrzeń przebytą przez dane ciało jako podzielną do nieskończoności. Dopóki w ruchach fizycznych nie mamy napozór obiektywnej miary czasu, szacujemy i porównujemy długość szeregów wyobrażeń na zasadzie ilości ich członków. Dlatego np. rok w młodości wydaje się dłuższym, niż w wieku dojrzałym, gdyż zawiera większą ilość nowych wrażeń i za miarę nam służy wtedy mniejsza ilość lat przeżytych.

Porównanie ciągłych ruchów fizycznych, które wyobrażamy sobie jako trwające, nawet wtedy, gdy ich nie obserwujemy, z utworzonymi przez naszą pamięć i wyobraźnię rzędami wyobrażeń przeszłych i przyszłych, prowadzi do wypełnienia pauz, poprzednio wcale niespostrzeganych, między jednym wyobrażeniem a następnym.

Subiektywnie sen bez snów nie trwa i żadnego czasu nie zajmuje: ostatnie wyobrażenie przed zaśnięciem łączy się w naszej wyobraźni z pierwszym po obudzeniu. Ale podczas naszego snu wskazówki zegara, słońce lub gwiazdy poruszały się, i jakkolwiek po obudzeniu spostrzegamy nie ich ruch, ale nowe przez nie zajęte miejsce, uzupełniamy to wyobrażeniem kolejno zajmowanych przez nie miejsc i pojęcie ciągłości przestrzeni przenosimy na kolej naszych wyobrażeń.

Ci filozofowie, co chcieli konsekwentnie ową ciągłość wyobrażeń przeprowadzić (np. Leibniz), zmuszeni byli do takich wybiegów, jak zaprzeczenie możliwości snów bez snów lub przypuszczenie wrażeń nieskończenie mało intensywnych, niespostrzegalnych — jakby wrażenie takie zasługiwało na miano wrażenia!

Bezstronna obserwacja psychologiczna, przeciwnie, dowodzi, że nasze wrażenia i wyobrażenia, w porównaniu z ciągłymi ruchami fizycznymi ciał lub rzędami wyobrażeń innych osób, ciągłego łańcucha nie stano-

wią, tylko rzędy faktów świadomości odosobnionych, sztucznie rozmieszczonych w wyobrażonym przez nas czasie.

Nawet nasze własne czynności i działania z początku nie są dla nas w czasie, i tylko, na wzór następstwa wyobrażeń, zaczynamy wyznaczać im kolej w czasie, gdy cały zasób naszych wyobrażeń coraz to dokładniej usiłujemy uporządkować i przedstawić sobie jako jeden szereg.

Od subiektywnych rzędów wyobrażeń przechodzimy przez porównanie jednych z drugimi i dzięki możności wzajemnego działania świadomych podmiotów, do napozór więcej obiektywnego rzędu faktów, stanowiącego historję, obejmującą powszechny porządek wyobrażeń wszystkich ludzi, których wyobrażenia mogły być porównane.

Wytworzywszy z zestawienia subiektywnych szeregów ogólny rząd historyczny, odwrotnie możemy z historii układać perspektywę subiektywną wyobrażeń historycznych osób, i wiemy np., że Arystoteles patrzył na Platona jako na swego poprzednika, zaś na Aleksandra Macedońskiego jako na swego ucznia.

Historyczne pojęcie obiektywnego następstwa faktów zmienia pierwotne subiektywne szeregi wyobrażeń na jeden powszechny czas, w którym wszystkie przez wszystkich wyobrażane fakty, odbierane wrażenia, wywierane działania lub odczuwane wpływy, zachodzą w pewnym obiektywnym porządku. Jednak pogląd historyczny, usuwając pozorne sprzeczności między subiektywnymi porządkami wyobrażeń różnych świadomych podmiotów, im więcej dąży do niemożliwej zupełnej przedmiotowości, tem rychlej wytwarza pojęcie systematycznego porządku wzajemnej bez czasu zależności, opartej na stosunkach przyczyn do skutków, celów do środków, i tem więcej oddala się od pierwotnego wyobrażenia porządku w czasie.

Na równi z każdym systemem wiedzy, historia, gdy możliwie obiektywnie zostanie przyjęta, występuje z czasu, a jej epoki, wyobrażone jako zamknięte całości, są klu-

czem do pojęcia stanowiska pojedynczych działających osób w powszechnym systemie świata.

Do takiego pojmowania historii, jako związku przyczyn i skutków, bez żadnej przerwy po sobie następujących, dochodzimy za pośrednictwem pierwotnego rozporządkowania faktów historycznych w czasie, i dlatego istoty żyjące nie w czasie, nie pojmujące, albo źle pojmujące czas, jak warjaci, dzieci, dzicy, nie są zdolne do bezstronnego historycznego pojmowania rzeczy, do uwolnienia się od jednostronnego punktu widzenia obecnej terażniejszości, czyli do pojęcia i usprawiedliwienia tego, co w pewnej minionej epoce sprzeczne jest z dzisiejszemi uczuciami i poglądami, ani też do uznania praw historycznych każdej zbiorowej jednostki.

Od czasu historycznego, obejmującego zaświadczone przez jakieś podmioty ich wyobrażenia, łatwem jest przejście do czystego czyli bezwzględnego czasu, płynącego nawet wtedy, gdy w nim nic nie zachodzi, zawsze równie. Taki próżny czas, który wyobrażamy sobie zarówno przed najdawniejszym historycznym faktem, jako po najpóźniejszym przez nas oczekiwanem zjawisku, wypełnia także jednostajnie wszelkie przerwy, przypuszczalnie istniejące między konkretnymi faktami. Jednak, ściśle biorąc, nie jest on wcale próżnym, gdyż wyobrażenie ciągłego czasu zawsze tylko jest możliwem w związku z równomiernym ruchem, spostrzeganym ciągle przez jeden i ten sam podmiot.

Ten pusty napozór czas — to porządek wrażeń podmiotu, obserwującego ciągle powtarzany jednostajny ruch; ale ponieważ jednostajność ruchu znowu tylko czasem się określa, więc czas pusty jest pojęciem sprzecznem. Ruch jednostajny nie istnieje, a gdyby istniał, nie możnaby dowieść jego jednostajności. Np. teraz za miarę czasu służy nam obrót ziemi, a jednak i ta miara, choć bardzo powoli się zmienia, przecie niezmienną pozostać nie może, jak Newton przeczuwał, a Kant dowiódł (ob. „Untersuchung der Frage, ob die

Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderung erlitten habe“ w wydaniu dzieł Kanta przez Rosenkranza, tom VI, str. 3).

Od pojęcia próżnego czasu dochodzimy do pojęcia czasu nieskończonego, bez początku i końca, obejmującego wszystko, co było i będzie, i sięgającego jeszcze dalej w przeszłość i przyszłość. Przytem łatwiej wyobrażamy sobie tę nieskończoność w przyszłości niż w przeszłości, tak, że wielu ludzi, uznających bez trudności początek czyli stworzenie świata, nie mogą również łatwo zdecydować się na oczekiwanie jego końca. Również popularna teologia nie widzi trudności w stworzeniu dusz, choć je uznaje za nieśmiertelne.

Gdy jednak stopniowe uprzedmiotowienie czasu doprowadziło nas do ostatnich konsekwencji i wytworzyło czas nieskończony, jakoby od wrażeń i wyobrażeń niezależny, wtedy wynika złudzenie, jakoby czas po za nami istniał i był nam dany we wrażeniach, jakoby działał na nas jako zewnętrzna siła. Wtedy stworzone to przez nas pojęcie staje się dla nas istotą oniemal wszechpotężną, niszczącą i tworzącą, przyczyną wszystkich działań, ojcem wszystkich stworzeń, pożerającym swe dzieci.

Pomimo śmiertelnego ciosu, zadanego przez Kanta wyobrażeniu realnego czyli od nas niezależnego istnienia czasu, nie brak i dziś jeszcze pisarzy, stojących w obronie rzeczywistego istnienia czasu; wśród nich naczelne miejsce zajmował Ueberweg, który w swej logice z prawa ciężenia powszechnego usiłował wywieść wniosek, że czas jest nie tylko formą naszych wyobrażeń, ale też i rzeczywistym warunkiem istnienia wszech rzeczy, zgodnego z naszemi subiektywnymi wyobrażeniami ¹⁾).

¹⁾ W tym kierunku pisali także: A. Döring „Ueber Zeit und Raum“ (Berl. 1894); H. Böhmer „Die Sinneswahrnehmung in ihren physiologischen Gesetzen“ (Erlangen 1868), a niedawno w Anglii H. Sidgwick i F. C. Schiller (w zeszytach za październik 1894 i za styczeń 1895 pisma „Mind“).

II. Idealność czasu.

Jednak idealność czasu łatwo pojąć, jeśli tylko uprzytomnimy sobie, że między przyczyną a skutkiem żaden czas upływać nie może. Gdy A jest całkowitą przyczyną skutku B, to razem z A następuje B, i nie można pojąć, na co takie następstwo wymagałoby czasu.

Rzeczywiste nasze wrażenia wcale nam nie są dane w ciągłym czasie; między jednym a drugim wrażeniem nic psychicznego zajść w naszej świadomości nie może, i wyobrażenie czasu, płynącego między jednym a drugim najbliższym wrażeniem, nic a nic do treści tych wrażeń dodać nie zdoła. Zastanowiwszy się nad psychicznym doświadczeniem bezpośredniego następstwa wyobrażeń, pojmiemy, że i cała suma wszystkich możliwych wyobrażeń, istniejących w pewnym porządku, nie zajmuje czasu, czyli, że kolej naszych wyobrażeń wogóle nie jest w czasie.

Ściśle odróżniwszy następstwo od czasu, dochodzimy do pojęcia, że czas jest w nas, w naszej myśli lub w myśli innych wytwarzających wyobrażenia istot, jako porządek tych wyobrażeń. Wtedy pojmiemy, że my, jako istoty rzeczywiste, a nie wyobrażenia, wcale w czasie nie jesteśmy, tylko sami wytwarzamy czas dla rozmieszczenia w nim naszych wyobrażeń, tak samo jak przestrzeń nam służy do uporządkowania wrażeń jednoczesnych.

Wynik ten potwierdzają sprzeczności,¹ do których prowadzi konsekwentne uznanie rzeczywistości czasu jako czegoś od nas niezależnego. Sprzeczności te, których szeregi historyczny rozpoczynają słynne paradoksy Zenona z Elei, były już przez Platona z dziwną śmiałością rozwinięte w jego dialogu „Parmenidesie“ — a w nowszych czasach zostały zasadniczo wyjaśnione przez Kanta i spowodowały ogromną większość od Kanta zależnych współczes-

nych filozofów do uznania idealnego charakteru czasu, czyli do odmówienia mu realnego istnienia.

Na pozór bylibyśmy przez to doprowadzeni do poglądu na historję, jako na z góry zamkniętą i gotową całość, w której działanie żadnej jednostki żadnych nowych skutków wywołać nie może. Ale zaprzeczenie ewolucji, a co za tem idzie, wolności woli, jest tylko pozorną konsekwencją zaprzeczenia realnego istnienia czasu.

Czas różni się od następstwa czyli realnej kolei czynności, i nawet, jeśli czas będzie dla nas tylko idealnem pojęciem, ów porządek może mieć realne istnienie. Życie nasze i rozwój, nie odbywając się w czasie, t. j. w ciągłym jakimś obejmującym je bycie, jednak są rzeczywiste, choć my je pojąc jedynie możemy, wyobrażając je sobie w czasie.

Idealność czasu tylko o tyle usuwa rzeczywistość czasu, o ile wszystkie nasze ogólne pojęcia, choć są uznane za najdokładniejszy wyraz rzeczywistości, przecie nie mogą mieć po za nami odrębnego i niezależnego istnienia. Zaprzeczenie realnego istnienia czasu znaczy tylko, że ta odległość, która niby dzieli w naszej wyobraźni dwa po sobie bezpośrednio następujące wyobrażenia, jest złudzeniem.

Rzeczywistość, choć za pomocą pojęcia czasu i innych kategorii pojmowana, nie jest w czasie ani w kategoriach, tylko wytwarza czas i inne kategorie w umysłach pojmujących rzeczywistość rzeczywistych istot. Świat cały, wzięty jako całość, choć nie w czasie istnieje, w czasie bywa jedynie pojmowany, i istoty, składające go, doznają szeregu wrażeń, wywierają szereg działań, w rzeczywistości następujących bezpośrednio po sobie bez żadnego dzielącego je czasu, zaś w wyobrażeniu perspektywicznie odsuniętych od siebie i rozmieszczonych w czasie.

Ten subiektywny porządek zjawisk w czasie nie może służyć za dowód identycznego porządku samych rzeczy, będących przyczynami zjawisk, lub też istnienia w czasie dusz świadomych, które dopiero

w świadomości swej wytwarzają pojęcie czasu przez ciągle porównywania obecnej rzeczywistości z nieistniejącą obecnie przeszłością i przyszłością; że bez takiego porównywania czas znika z naszej świadomości, czyli poniekąd zatrzymuje się w swoim biegu, spostrzegamy, gdy wyobrażenia lub pamięć całkiem usuną obecne wrażenia i zapanują nad świadomością wyłącznie, jak to bywa, gdy wpadamy w stan marzenia o przyszłości lub przeszłości. Wtedy szeregi wyobrażeń minionych lub oczekiwanych stają przed nami, jakby obecne; przenosimy się w inny czas niż teraźniejszy i tracimy całkiem poczucie bieżącego czasu.

Uznawszy idealność czasu, nie potrzebujemy wcale wyzekać się używania tego pojęcia dla określania naszych doświadczeń, bo wszak wszystkie ogólne pojęcia na to tylko tworzymy, aby niemi pojmować i określać rzeczywistość, choć wiemy, że pojęcia nie są samą rzeczywistością.

Więc niesłusznym jest zarzut, czyniony filozofom uznającym idealność czasu, że skoro nic w czasie rzeczywiście nie istnieje, to wszystkie nauki przyrodnicze, również jak i historyczne, oparte na niczem, stają się illuzorycznymi. Przedmiotem zarówno przyrodoznawstwa, jak i historii, są zjawiska, jako zjawiska zachodzące w czasie, i odpowiadające rzeczywiści od czasu niezależnej, której poznanie jest zadaniem metafizyki, nie zaś nauk historycznych i przyrodniczych.

Zależność zjawisk, zachodzących w czasie, ściśle odpowiada istotnej zależności wzajemnej rzeczywistych działań, które wywołały owe zjawiska. Dlatego znajomość zjawisk prowadzi do praw ogólnych, mających tak dalece charakter rzeczywistości, że również jak i rzeczywiste istnienie są one po za czasem, czyli innemi słowy, panują we wszelkim czasie.

Ileć w stosunku do czegokolwiek używamy wyrażenia, że jest we wszelkim czasie, to zawsze określamy niem

coś od czasu niezależnego. Dlatego „nieśmiertelność duszy“ czyli „istnienie duszy we wszelkim czasie“, znaczy dla filozofa „istnienie duszy niezależne od czasu, nie w czasie, czyli wieczne“.

Stąd pojęcie wieczności otrzymuje się na dwóch różnych drogach, raz jako sumę wszystkiego czasu, drugi raz jako istnienie wolne od czasu, bez czasu, nie w czasie. Takie odróżnienie czasu zjawisk od wieczności rzeczywistych istot i wiekuistości wyobrażenia o nich, przebija się instynktownie w ludowych podaniach, gdy one przedstawiają osoby zaczarowane, wyjęte z przebiegu czasu i budzące się po chwilowej dla nich pauzie do życia w czasie, wtedy kiedy całe ich otoczenie posunęło się jakoby o wiele stuleci.

W popularnej literaturze naukowej złudzenie czasu doskonale charakteryzuje pomysł pisarzy astronomicznych, którzy przedstawiają osobę patrzącą z odległej gwiazdy przez doskonały teleskop dziś na to, co na ziemi było teraźniejszością kilka tysięcy lat temu.

Taki obserwator, uzbrojony w idealny teleskop, mógłby nie tylko dziś widzieć zjawiska najodleglejszej przeszłości, ale nawet widzieć je w odwrotnym niż historyczny porządku, to jest naprzód późniejsze, a potem wcześniejsze, jeśliby gwiazda, z której patrzy, oddalała się od ziemi z większą szybkością niż światło, niosące obraz ziemskich zdarzeń.

Podobny pomysł cofania się czasu wstecz, jeszcze dawno przed wynalazkiem teleskopów, został świetnie przeprowadzony w mycie, którym Platon ozdobił swój dialog o „Polityku“. Tkwi w nim trafna nauka względności wszelkiego czasu. Czas mierzymy tylko czasem mniejszym i jesteśmy pozbawieni wszelkiej absolutnej dlań miary.

Ta względność czasu otwiera nam również inną drogę do wyjścia z naiwnego poglądu na czas, jako na rzeczywistość obejmującą zjawiska. Bo skoro miara czasu jest względną, wystarczy zastosować jednostkę nieskoń-

czenie wielką, aby go usunąć. Tak samo, jak możemy sobie wyobrazić istoty, dla których nasza minuta lub godzina jest życiem całym, lub inne, dla których nasz rok, wiek, tysiącolecie jest jedną chwilką bez rozciągłości, tak samo jeden krok dalej prowadzi nas do pojęcia istoty, zdolnej objąć całość nieskończonego dla nas czasu jedną myślą, istoty, o której rzeczywistości nie wątpią nawet przedchrześcijańscy teolodzy, a która w zupełności odpowiada pojęciu Boga u ojców kościoła chrześcijańskiego.

Tembardziej usprawiedliwionem jest takie przejście, że my sami czas nieskończony zastępujemy zawsze w naszej wyobraźni czasem nieokreślonym. Że czas nie ma początku ani końca, to tylko znaczy, że pojęcie czasu możemy stosować do każdego faktu, stanowiącego jakąkolwiek część działań we wszechświecie, czyli, że jesteśmy w stanie wyobrazić sobie czas lub inne fakty, poprzedzające fakt dany lub następujące po nim.

III. Określenie czasu.

Jeśli, po usunięciu pierwotnego mniemania o istnieniu czasu niezależnie od zjawisk, chcemy określić pojęcie czasu, to przedewszystkiem należy znaleźć to ogólniejsze pojęcie, rodzaj, którego jednym gatunkiem jest czas. Dowód idealności czasu prowadzi nas do uznania czasu za jedno z najogólniejszych pojęć, czyli kategorii. Z drugiej strony znowu, czas i przestrzeń wśród ogólnych pojęć wydają się tak jakby zajmowały odrębne miejsce, jako schemata czyli formy, jedno — wyobrażeń, drugie — wrażeń.

Kant w *Krytyce Czystego Rozumu* nawet tak dalece wyróżnił od innych kategorii czas i przestrzeń, że wcale ich nie zalicza do kategorii, tylko stanowi dla nich osobny rodzaj „*Anschauungsformen*“ — form wyobrażeń. Jednak sam Kant w innych ustępach swych dzieł nazywa czas i prze-

strzeń pojęciami, — i w filozofji XIX stulecia powszechnie do najogólniejszych pojęć czas zaliczano.

Co do cech szczególnych pojęcia czasu, różniących je od innych kategorii, to przedewszystkiem należy zauważyć, że nieskończoność czasu taką cechą nie jest, bo dzieli ją czas nie tylko z przestrzenią, ale i z innymi ogólnymi pojęciami, np. przyczynowością. Także stosunek czasu do ruchu, w starożytności przez Arystotelesa, w nowszych czasach przez Trendelenburg'a uważany za zasadniczy, nie da się użyć dla definicji czasu, gdyż pojęcie czasu poprzedza pojęcie ruchu i zawarte jest w niem, a stosuje się nie tylko do ruchu, ale i do kolei wewnętrznych naszych wyobrażeń, od ruchu zewnętrznego niezależnych.

Gdybyśmy nie mieli żadnych wrażeń, ani też nie znali żadnych ruchów, tylko subiektywne wyobrażenia, tobyśmy wśród nich także utworzyli porządek czasu. Nawet niektóre wrażenia, niewymagające lokalizacji w przestrzeni, jak np. zapachy, smaki i proste dźwięki, które, gdyby same istniały, nie doprowadziłyby do pojęcia przestrzeni, wystarczyłyby jednak dla utworzenia wyobrażenia czasu wskutek potrzeby określenia ich następstwa.

Stąd wynika, że określanie czasu za pomocą przestrzeni jest również niemożliwem, gdyż czas logicznie i psychologicznie poprzedza przestrzeń, jakkolwiek ruch i przestrzeń służą nam dla ustanowienia miary czasu. Także wszelkie stosowanie pojęcia miary do określania czasu nie da nam pożądanego rezultatu, gdyż każda miara czasu, każde trwanie już zawiera w sobie pojęcie czasu, i pod tym względem trudno się z Kantem zgodzić, gdy twierdzi, że czasem nazywamy tylko jeden przedmiot, i na tem opiera swe pierwotne odmówienie czasowi charakteru ogólnego pojęcia.

Więc przeciwnie, każda najmniejsza chwilka jest czasem, ma w sobie całą istotę czasu i, mierzona nieskończenie mniej-

szą miarą, stać się może nawet nieskończonym czasem, jak to pięknie wyraził Mickiewicz w „Improwizacji“.

Równie wadliwem będzie poczytywanie czasu za przedmiot wrażeń, za cechę lub część każdego wrażenia lub za wrażenie, gdyż czas nie ma, jak wszystkie wrażenia, różnic intensywności, nie sprawia rozkoszy ani bólu. Przedmiot jakiś może być „mniej lub więcej słodkim“, ale nie „mniej lub więcej w czasie“.

Jedyną cechą specyficzną czasu jest zależność tego pojęcia od zmian wyobrażeń świadomego podmiotu. Czas, płynący bez istnienia podmiotu, świadomego zmian swych wyobrażeń, to jak muzyka, brzmiąca bez ucha słyszącego ją. Taka muzyka nie byłaby muzyką, tylko drganiem powietrza — taki czas nie byłby czasem, tylko stosunkiem zależności wzajemnej realnych działań.

Więc czas jest to pojęcie, określające subiektywny porządek wyobrażeń świadomego podmiotu, w stosunku do obecnej rzeczywistości tego podmiotu. Ogólniej biorąc i mierząc czas ruchem fizycznym, uważanym za jednostajny, określilibyśmy czas jako idealny porządek zjawisk, wynikający z porównania subiektywnych rzędów wyobrażeń wielu świadomych podmiotów.

Ale ten idealny czas także istnieje tylko jako porządek wyobrażeń historyka lub naturalisty, więc to drugie określenie, na pozór ogólniejsze, zawarte jest w pierwszym. Gdyby próżny czas, nic nie zawierający, mógł samodzielnie płynąć, to wymagałby drugiego czasu, w którym to mogłoby zachodzić, i tak dalej do nieskończoności. To też taki próżny czas jest pojęciem pełnem sprzeczności i usuwającym się samo, w miarę jak je pragniemy uchwycić. Tylko porównanie wyobrażeń daje nam pojęcie czasu.

Jednak nie można czasu uznawać za pojęcie empiryczne, jak słodycz, gorycz, gdyż nasze całkiem subiektywne wyobrażenia, zupełnie nawet od wrażeń wywołanych przez

świat zewnętrzny niezależne, wystarczają dla wytworzenia pojęcia czasu. Z wrażeń zatem czas nie pochodzi i we wrażeniach nam bynajmniej danym nie jest.

Jeśli nazywamy wrodzonymi takie pojęcia, które, od zmysłowego doświadczenia całkiem niezależne, stosują się jednak bez wyjątku do wszelkiego zmysłowego doświadczenia, to słusznie powiemy, że czas jest pojęciem wrodzonym, czyli zasadniczo właściwym człowiekowi, zastrzegając, że przez to wyrażenie wcale nie twierdzimy, jakobyśmy to pojęcie posiadali od urodzenia.

Aby uniknąć takich nieporozumień, lepiej nazwijmy za Kantem czas pojęciem aprjorycznem, czyli od doświadczenia zmysłów niezależnem, nie-empirycznem. Ta aprjoryczność czasu jest warunkiem powszechności pewników, na których spoczywa mechanika rozumowa. Bezwzględna (apodyktyczna) pewność tych pewników, dotyczących się ruchu, nie może być naruszoną przez żadne doświadczenie, a gdyby nawet jakieś doświadczenie napozór im kłam zadawało, to staralibyśmy się wykryć błąd obserwacji, ani chwili nie wątpiąc o samych aksjomatach.

Na aprjoryczności czasu spoczywa też prawdopodobieństwo, że czas, jakoteż inne pojęcia czystego rozumu, jest koniecznem pojęciem w równej mierze, jak dla nas, tak i dla wszystkich innych rozumnych istot we wszechświecie, zdolnych do obserwacji zjawisk. Natomiast mamy powody powątpiewania, czy zwierzęta mają wyobrażenie czasu.

IV. Historia pojęcia czasu.

Według świadectwa Arystotelesa, Platon był pierwszym i w starożytności jedynym filozofem, który uznał początek czasu jako zależny od początku świata zjawisk (Arystot. Fizyk. ks. VIII, rozdz. I. § 10 berl. wyd. 251 b, 17), czyli

nieskończoność czasu za złudzenie. Istotnie też czytamy w Tymeuszu Platona (str. 37 d), że ludzie niesłusznie do wiecznej rzeczywistości stosują wyobrażenie czasu, gdy rzeczywistość tylko jest i od czasu nie zależy. Natomiast zmienny świat zjawisk, z czasem razem stworzony, jest w czasie, a „czas jest ruchomym obrazem niezmiennej rzeczywistości wiecznej, miarą jego są ruchy planet“ (Tymeusz 38 c).

Arystoteles odrzuca wprawdzie pogląd Platona co do początku czasu, ale przyjmuje ruch ciał niebieskich za miarę czasu, przyznaje niemożliwość istnienia w czasie rzeczywistego bytu i określa czas jako liczbę (czyli miarę) ruchu, dodając, że to nie jest jednostka, którą liczymy, ale ilość, którą mierzymy według różnicy między „przedtem“ a „potem“ (Fizyk. ks. IV, rozd. 10—14). To szczególne określenie, trudne do przetłómaczenia (w oryginale brzmi: „*chronos esti arithmos kineseōs kata to proteron kai hysteron, arithmos uch hōi arithmūmen, all ho arithmumenos*“; wyd. berl. 220 a 25, b 8), ani ściśle ani jasne, długo utrzymywało się w scholastycznej filozofii.

Ważnem i godnem uwagi jest, że Arystoteles, również jak Platon, wyklucza byt rzeczywisty, jako wieczny, z czasu, czem się obaj różnią od atomistów, dla których cała rzeczywistość jedynie polegała na ruchach atomów w czasie i przestrzeni. Atomizm, przez Leucypa i Demokryta stworzony, później przez Epikura rozwinięty, a przez Lukrecjusza w państwie rzymskiem spopularyzowany, dawał silne oparcie pierwotnej naturalnej wierze w rzeczywistość czasu.

Materjalizm atomistów z jednej strony, idealizm Platonistów i Perypatetyków z drugiej, przetrwały aż do końca Wieków Średnich; jednak w tej epoce zasługuje na wzmiankę słynna rozprawa w formie modlitwy o czasie, zawarta w XI-jej księdze Wyznań Św. Augustyna. Znakomity ten myśliciel orzeka o czasie: „dopóki nikt mnie o to nie pyta,

wiem czym jest czas, ale gdy zapragnę pytającemu wytłomaczyć, wtedy przestaję wiedzieć". Pomimo tego Św. Augustyn dowodzi jasno, że czas nie jest ruchem, że istnieje tylko w duszy (*distentio animi*), i że go tylko dusza mierzy: „przeszłość — pamięcią, teraźniejszość — uwagą, przyszłość — oczekiwaniem". Pomimo tak trafnych spostrzeżeń, Św. Augustyn nie doszedł do powątpiewania o rzeczywistości czasu.

Poczynając od XVII-go wieku, liczni filozofowie poświęcali obszerne ustępy w swych dziełach rozprawom o pojęciu czasu. Kartezjusz nazywa czas wprawdzie „sposobem myślenia“ (*modus cogitandi*, „*Principia*“ I, 57), ale z drugiej strony uznaje aż nadto jego rzeczywistość, gdy twierdzi, że istnienie rzeczy równa się ciąglemu ich na nowo stwarzaniu przez Boga, z czegoby wynikało, że czas istnienie niszczy. Trafniej Hobbes orzekł, że czas istnieje tylko w naszym wyobrażeniu. Natomiast Newton w pomnikowym swem dziele „*Philosophiae naturalis principia mathematica*“ na wstępie stawia pojęcie absolutnego czasu, równo płynącego, nawet gdyby wszystkie ruchy w całym wszechświecie niejednostajną miały szybkość.

Bardzo szczegółowo zastanawiał się nad czasem Locke (*Essay on human understanding* ks. II rozdz. 14—15), który szczególnie ma zasługę psychologicznego wykazania pochodzenia czasu, i niezależności tego pojęcia od obserwacji ruchów fizycznych. Leibniz trafną nader zrobił uwagę, że czas ma charakter prawd wiecznych, odnoszących się nietylko do rzeczywistych, ale nawet do możliwych tylko przedmiotów, co dowodzi jego idealności.

Jednak dopiero Kant naprzód w swej rozprawie „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*“ (1770), następnie w *Krytyce Czystego Rozumu* (1781) dał podstawę dziś panującemu w filozofii pogładowi na czas, określając go jako „a priori czną formę zmysłu wewnętrznego“ i śmiało zaprzeczając wszelkie obiektywne po za świadomo-

ścią istnienie czasu. To zaprzeczenie, przez Kanta nazwane „transcendentalną idealnością czasu“, utrzymywało się w całej filozofji XIX-go stulecia z bardzo nielicznymi wyjątkami. Najwięksi filozofowie niemieccy: Hegel, Schelling, Herbart, Schopenhauer, Krause, Lotze, Teichmüller — wszyscy w kwestji transcendentalnej idealności czasu zgadzają się z Kantem. Tak samo we Francji Maine de Biran, Cousin, Jouffroy, Renouvier; we Włoszech Rosmini, Gioberti, Mamiani; w Anglii Hamilton, Shadworth Hodgson; w Ameryce W. T. Harris, — zyskiwali powszechne uznanie dla transcendentalnej idealności czasu. Z Polaków szczególnie Hoene-Wroński poszedł za Kantem.

Trentowski przypomina raczej Platona, gdy mówi o czasie („Panteon wiedzy ludzkiej“ tom I. str. 218—222), że czas jest to „wardawa wieczność, która wyszedłszy z Boga osobistego, rozlewa się w czas“. Nazywa on też z kolei czas „materji duszą“, „niewidomą przestrzenią“, „ruchem przedmiotowego ducha“ (tamże, I, 462) „jednopo drugością, która wychynia się zewnątrznie“, „ciałem myślenia“; określa znowu gdzieindziej czysty czas jako „oderwanie głowy ludzkiej“, czas przyszły uważa za „niebo przedstworzenne, niebieską obecność wieczną“ (tamże III, 750), czas teraźniejszy za „znikomość wywołaną przez Szatana, który chciał zniweczyć Byt od Boga stworzony“, czas przeszły za, „zmartwychwstanie i Apoteozę tego na elizejskich polach, co w teraźniejszości zagasło“. Samo bogactwo mytologiczne tych metafor dowodzi, że Trentowski na przedkantowskiem stoi stanowisku, jakoteż wyraźny złożył dowód, że Kanta nie znał albo nie pojmował, skoro mu przypisuje zdanie (I, 221), jakoby rzecz sama istnieć nie mogła bez czasu.

Również bogactwem metafor i nieściśłością odznacza się to, co o czasie wyrzekł Kremer (Filozof. natury i ducha

ludzkiego“, wyd. warsz. 1877, str. 33—35), nazywając go „odwrotnością przestrzeni“, „ciągłym stawaniem się i znikaniem“, „ciągłością po sobie następującą“, „sprzecznością samego siebie“.

Libelt określa czas jako „formę pierwotną boskości, wypełnioną wszystką rzeczywistością wypływającą z łona wszechmocy“.

Z żyjących filozofów polskich Henryk Struve najwięcej się kwestją pojęcia czasu zajmował, i nazywa go, z Kantem, „formą aprioryczną naszego poglądu na świat zmysłowy“, przyczem zastrzega, „że wraz z naszym indywidualnem istnieniem, jego bytem i organizacją, ulegamy ruchowi psychicznemu, zmianom wewnętrznym, a zatem posiadamy w sobie bytowe dane, dla wyobrażenia pojęcia czasu“ — „przedmiotową realnością, odpowiadającą naszemu pojęciu czasu, a więc realnością, z której to pojęcie umysł nasz wytworzył, jest: 1-o fakt ruchu psychicznego, czyli następstwa i zmiany w naszych stanach wewnętrznych, i 2-o fakt ruchu fizycznego zewnątrz nas, który w gruncie rzeczy istnieje dla nas tylko o tyle, o ile się wyraża przy pomocy pierwszego faktu, t. j. ruchu psychicznego. Bez ruchu czyli zmiany, przedewszystkiem wewnętrznej, nie ma czasu; czas realnie, metafizycznie, w różnicy od logicznego pojęcia czasu, jest właśnie ruchem, zmianą, a więc — następstwem różnych stanów“ — „ruch, zmiana stanów, stanowi zasadniczą własność bytu, jest najistotniejszym objawem jego życia. Jest to ostateczny fakt bytu, który nie może być już dalej wyjaśnianym, bo służy za podstawę i punkt wyjścia dla wszelkich wyjaśnień jakichkolwiek objawów bytu. Ruch narzuca mi się nietylko jako treść mego jednostkowego bytu, lecz, wraz z pojęciem bytu przedmiotowego, przedstawia mi się jako jego najistotniejsza właściwość, tak istotna, że tylko przy jej pomocy dochodzę wogóle do pojęcia bytu, przeto czas istnieje, nietylko we mnie,

lecz ma swą przedmiotową istotę w ruchu przedmiotowym, w zmianach bytu, względem mnie zewnętrznego“ ¹⁾).

Powyższy rozwój zapatrywań na pojęcie czasu jest pięknym przykładem obiektywnej i prawie powszechnej zgodności osiągniętej w zawilej kwestji przez wysiłki myślicieli. Już znikło widmo jakiegoś czynnego i wszechmocnego czasu, mającego wpływ na czyny ludzkie — a pozostało pożyteczne aprjoryczne pojęcie, służące nam dla uporządkowania naszych wyobrażeń, czas istniejący w rozumie ludzkim, bynajmniej zaś nie obejmujący rzeczywiście istniejących istot.

¹⁾ Z listu prywatnego streszczającego poglądy Struvego na czas, z d. 31 stycznia 1895 r.

Drozdowo w lutym 1895 r.



V.

DETERMINIZM.¹⁾

I. Pochodzenie i odmiany determinizmu.

W najogólniejszem znaczeniu tego słowa determinizm znaczy zaprzeczenie wolnej woli, którą determiniści uważają za psychologiczne złudzenie. Pogląd ten bywa przeciwstawiany indeterminizmowi, czyli twierdzeniu, że wola wybiera swe postanowienia samodzielnie, to jest nie jedynie zależnie od motywów.

Odróżnić należy determinizm od fatalizmu, gdyż fatalizm nie tyczy się woli, lecz zewnętrznego przebiegu wypadków, zależnego od opatrności Boskiej. Można być fatalistą, t. j. wierzyć w przeznaczenie, a pomimo tego uznawać wolność woli, z zastrzeżeniem, że wola ta na przebieg wypadków zewnętrznych wpływu nie ma.

Świadomość wolności woli jest tak powszechną cechą ludzką, że determinizm, jako zjawisko psychologiczne, wymaga przede wszystkim psychologicznego wyjaśnienia, tembardziej, jeśli z historii wiemy, że niektórzy niepospolici filo-

¹⁾ Po raz pierwszy drukowane w Wielkiej Encyklopedji ilustrowanej w 1895 r.

zofowie, jak Spinoza i Leibniz, ulegli mniemaniu, jakoby wolność woli mogła być złudzeniem.

Tak, jak choroby ciała częstokroć zależą od nadmiernego rozwoju jednego organu ze szkodą innych, tak samo i w zakresie psychologicznym jednostronny rozwój poznawania często pociąga za sobą lekceważenie woli, i nawet zaprzeczenie jej zupełne.

Zaprzeczenie wolności woli jest w istocie zaprzeczeniem rzeczywistości samej woli, gdyż w pojęciu woli mieści się jej wolność i dla powszedniej świadomości wola nie wolna wcale żadną wolą nie jest.

Trzy są główne źródła, prowadzące do trzech odmian determinizmu. Najdawniejszy i do dnia dzisiejszego najwięcej rozpowszechniony determinizm, jest determinizm teologiczny, pochodzący z jednostronnego rozwoju pojęcia Boga. Im więcej ktoś zacznie rozmyślać nad wszechwiedzą i wszechmocą Boga, tem mniej pozostawi miejsca dla indywidualnej wiedzy i mocy.

Jeśli Bóg wszystko może, to może także zawsze kierować moimi czynami nawet wbrew mojej woli. Od tej możliwości krok jeden do przypuszczenia, że istotnie wszystko, cokolwiek robię, jest tylko wynikiem woli boskiej, a w takim razie dla mojej osobistej woli nic nie pozostaje do czynienia. Moja wola byłaby zatem złudzeniem, odbłaskiem wszechmocnej woli boskiej, ta zaś jedyną rzeczywistą wolą w świecie.

Do tegoż celu prowadzi i nadużycie pojęcia wszechwiedzy boskiej. Jeśli Bóg jest wszechwiedzący, to wie także, co ja zrobię, jeszcze nim zapadło moje własne postanowienie. Skoro zaś rezultat tego postanowienia z góry jest wiadomy, to moja wolność jest znowu złudzeniem, gdyż ja muszę postanowić zgodnie z przewidywaniem Opatrzności boskiej.

Przy takim rozumowaniu determinista zapomina, że Bóg mógłby również użyć swojej wszechmocy, aby nie krępować woli ludzkiej, i w takim wypadku jego wszech-

wiedza nie byłaby nawet naruszoną przez to, że nie obejmowałyby wypadków pozostawionych w zależności od woli ludzkiej. Wszechwiedza pozostaje wszechwiedzą, jeśli obejmuje wszystko, co jest, pomijając to, czego jeszcze nie ma, a co dopiero ma nastąpić. Albo, jeśli uwzględnimy idealność czasu, możemy powiedzieć, że przyszłość dla Boga wcale nie istnieje, gdyż Bóg, jako istota doskonała, wcale nie potrzebuje zbierać doświadczeń, z których my tworzymy pojęcie czasu.

Po teologicznym następuje determinizm fizyczny, wynikający z nadużycia pojęcia przyczynowości i prawidłowości zjawisk w przyrodzie.

Człowiek, pogrążony w badaniu zjawisk fizycznych i zachwycony ich jednostajnością, pozwalającą mu je przewidywać, dąży do rozszerzenia zakresu swoich badań ścisłych: zapominając o samym sobie i o świadomości swej wolnej woli, pragnie przepowiadać czyny ludzkie z równą ścisłością, jak zaćmienia księżyca, upatrując w nich działanie tych samych praw, które odkrył w zjawiskach martwej przyrody.

Poszukuje przyczyn działających na wolę ludzką i znajduje wpływy materialne, zarówno świata zewnętrznego, jak i samego organizmu ludzkiego. Z jednej strony klimat, otoczenie, społeczeństwo, oddziałują na każdą jednostkę, i przy jednostronnem uwzględnieniu tych działań pewna szkoła historyków (np. Buckle, Draper, Taine) dochodzi do wniosku, że każdy wielki człowiek jest wynikiem drobnych oddziaływań otoczenia, w którym wyrósł, że każdy wielki naród zawdzięcza swą wielkość „sprzyjającym okolicznościom“, a nie energii swych obywateli.

Oprócz tego determinizmu historycznego napotykamy jeszcze determinizm fizjologiczny, jako drugą odmianę determinizmu fizycznego. Fizjologowie, pragnąc rozszerzyć ramy swej nauki, zbadawszy pewne własności organizmu, istotny wpływ mające na życie psychiczne, spostrzegłszy, że uszkodzenie mózgu może wywołać obłąd umysłu — śmiało

przekraczają granice logicznie dozwolonych uogólnień i za prawdę naukową podają przypuszczenie, że wszystkie procesy psychiczne zależą od procesów fizjologicznych, że człowiek jest tem, do czego skłania go własny organizm.

Wśród odmian takiego fizjologicznego determinizmu na wzmiankę zasługuje determinizm, wynikający z frenologii, według której zdolności psychiczne miałyby zależeć od kształtu czaszki. Wpływ zdrowia, odżywiania, temperamentu, budowy ciała na siłę i kierunek woli wydaje się wszechwładnym znowu innym fizjologom, tak, że człowiek zawsze to robi, według ich mniemania, do czego wszystkie te czynniki razem działające go skłaniają.

Wszelki determinizm fizyczny polega na błędnem uogólnieniu: z tego, że siły fizyczne mają czasami, a nawet często, wpływ na wolę wielu ludzi, wcale nie wynika, żeby ten wpływ był jedynym wpływem, działającym zawsze na wszystkich ludzi. Nasze otoczenie i nasz organizm działają na nas i skłaniają nas do pewnych postanowień, ale istotną przyczyną każdego postanowienia mego jestem ja sam, czyli, innemi słowami, moja dusza, istniejąca tak dobrze, jak i wszystko, co ją otacza, i mogąca stawiać nieprzewyciężony opór zewnętrznym działaniom, jak trafnie dowiódł Descartes, a za nim Kant.

Subtelniejszą odmianę determinizmu stanowi determinizm psychologiczny, którego zwolennicy nazywają siebie jedynymi właściwymi deterministami w ścisłym znaczeniu tego wyrazu. Determinizm ten powstał dopiero w nowszych czasach i pochodzi głównie od Leibniz'a. Zasada on się na dążeniu psychologicznem do ustanowienia powszechnych praw, kierujących ruchami ducha, na wzór i podobieństwo praw fizycznych, określających ruchy materji.

Psycholog, pragnąc zbadać przyczyny aktów woli, zapomina o tem, że sam jest przyczyną swoich własnych czynów i przypisuje wszystkie decyzje woli motywom na wolę działającym. Każda decyzja zależy od pewnych motywów;

jedne są silniejsze, drugie słabsze, i silniejsze przeważają.

Leibniz porównywa duszę z wagą, na której szalach kolejno gromadzą się po obu stronach motywy za lub przeciwko pewnemu postanowieniu. Gdy już wszystkie motywy są wyczerpane, jedna szala przeważa drugą i następuje decyzja, wywołana (*déterminée*) przez motywy.

Przy takim rozumowaniu psycholog zapomina, że siła motywów dopiero po zapadnięciu decyzji się okazuje, więc twierdzenie, że silniejsze motywy przeważają, właściwie jest tautologją i znaczy tylko, że te motywy, które ja wybieram sobie jako decydujące, później wydają mi się silniejszymi.

Ponieważ wśród motywów woli największą rolę grają cele działania, więc determinizm psychologiczny częstokroć przybiera formę determinizmu teleologicznego, czyli opierającego się na twierdzeniu zależności woli każdej jednostki od celu powszechnego dobra, od ideału, do którego ta jednostka dąży.

Taki determinizm pomija znowu to, że ideał każdego człowieka zależy od jego własnej woli, i że ideał ten, jakkolwiek znaczny wpływ wywiera na wolę, nie zawsze bynajmniej przyświeca naszym decyzjom. Nie może on np. mieć nic wspólnego z wyborem między różnymi środkami dla spełnienia jakiegoś przestępstwa.

II. Rozwój determinizmu.

Wszystkie tutaj wyszczególnione odmiany determinizmu znalazły swych przedstawicieli w historii filozofii i były kolejno zwalczane przez największych myślicieli. Od Platona i Arystotelesa poczynając, prawie wszyscy znakomici filozofowie byli obrońcami wolności woli; w starożytności nawet materialista Epikur wymownie występował przeciwko determinizmowi.

Później Ojcowie kościoła: św. Justyn, św. Ter-

tuljan, św. Augustyn, św. Tomasz, umieli także pogodzić wolność woli ludzkiej z wszechmocą Boską. W nowszych czasach Descartes i Kant byli przeciwnikami determinizmu, Hegel zaś usiłował pogodzić sprzeczności i połączyć determinizm z indeterminizmem.

Z drugiej strony mamy długi szereg deterministów, poczynając od Parmenidesa, ucznia Xenofanesa, twórcy panteistycznej szkoły Eleatów, i Demokryta ucznia Leukipposa, ojca greckiego atomizmu. Obaj oni uznawali konieczność nieubłaganą i niezmienną wszystkiego, co się dzieje, zatem byli deterministami. Jednak dopiero Stoicy oparli determinizm na pewnym systemacie argumentów, stale później przez deterministów używanych.

Wśród nich na uwagę zasługują:

1) Argument oparty na logicznym prawie sprzeczności. Z dwóch zdań sprzecznych, dotyczących się przyszłości, jedno musi być prawdziwym, więc to, co wyraża jedno z tych zdań, musi nastąpić, czyli jest z góry przeznaczonem. Np. jeśli zdanie „jutro umrę“ jest prawdziwym, to data mojej śmierci jest ustanowiona. Ale prawo sprzeczności dotyczy się rzeczywistości obecnej, nie zaś tego, co jeszcze nie jest rzeczywiste. Więc dopiero, gdy jedna z dwóch możliwości istotnie nastąpi, wiemy, że zdanie przepowiadające ją było prawdziwym. Dziś wiem, że jutro będę zdrow, albo niezdrow, i jedno z tych dwóch zdań jest prawdziwym; jednak wcale stąd nie wynika, że koniecznie okaże się prawdziwym pierwsze, lub drugie. Logiczna konieczność wymaga tylko, żeby jeśli jedno okaże się prawdziwym, drugie zostało uznane za fałszywe, wcale nie wymagając określenia z góry, które mianowicie jest prawdziwym.

2) Argument oparty na prawie przyczynowości. Wszystko co jest, ma przyczynę, więc i wola ma przyczynę, zatem istniejące przyczyny określają z góry decyzje woli. Błąd tego argumentu tkwi w pominięciu najważniej-

szej z przyczyn na wolę działających, świadomego ja, czyli duszy.

3) Argument oparty na celowości przyrody. Jeśli świat jako całość ma cel, to wszystko powinno do tego celu dążyć, zatem wola jednostki nie może mu się sprzeciwiać. Jestto specjalne wyrażenie teleologicznego determinizmu, wyżej wyjaśnionego: argument cały upada, jeśli wolność woli uznamy za jeden z celów świata.

4) Uznanie wróżb, przepowiedni, którym wierzył cały świat starożytny, niezgodnem jest z wolnością woli. Argument ten upada, jeśli przypuścimy, że urzeczywistnienie prorocत्व może być dziełem woli boskiej, wywierającej w pewnych wypadkach swój wpływ na wolę ludzką, o ile jej współdziałanie jest potrzebnem dla spełnienia prorocत्व, nie krępującej jednak tej ludzkiej woli w zwykłych okolicznościach. Z drugiej strony spełnienie wróżb nigdy pewnem nie jest, zaś prawdopodobieństwo ich może być oparte na znajomości pewnych przyczyn, silnie działających, choć wcale nie decydujących.

5) Ideał spokojnego mędrca, grający w filozofji Stoików ważną rolę, wymagał uznania konieczności tego, co się dzieje, inaczej mędrzec mógłby doznawać żalu i niepokoić się o przyszłość. Jednak ten ideał filozofa obojętnego został zastąpiony później przez ideał miłości chrześcijańskiej, wymagającej czynów. Argumenty Stoików, jakkolwiek pozostały podstawą dla późniejszych deterministów, były w ich własnej filozofji osłabione przez to, że ich terminologja, nazywająca rezygnację mędrca prawdziwą wolnością, zasłaniała nieco zasadniczy ich determinizm, a ich etyka, zalecająca cnotę nad wszystko, zbliżała się nawet do chrześcijańskiej, z tą różnicą, że Chrystus nie zadawał sobie cnotą bierną, tylko żądał czynnej miłości bliźniego.

Przez całe średnie wieki, pod wpływem Ojców kościoła i Arystotelesa, wolność woli była powszechnie uznana. Dopiero w XVI-ym wieku wielki wpływ na powodzenie deter-

minizmu wywarł angielski pisarz, H o b b e s (1588—1679). Według niego wszystkie czyny ludzkie są wywołane koniecznymi przyczynami, i jeśli wszystkie przyczyny pewnego skutku są dane, skutek musi nastąpić, niezależnie od naszej woli. Przy namyśle nad jakimś postanowieniem kolejno działa nadzieja i obawa, skutkiem których następuje wybór, na pozór zależny od woli, istotnie określony przez siły, działające na wolę.

Do podobnego wniosku dochodzi L o c k e (1632—1704). Twierdzi on, że wolność wcale nie dotyczy się woli. Dopiero po zapadnięciu postanowienia woli zachodzi kwestja wolności wykonania tego postanowienia. Zadowolenie skłania wolę do pozostania w swym obecnym stanie, zaś niezadowolenie, przykrość, zmusza wolę do zmiany. Te niezadowolenia (*uneasiness*) ciągle działają na wolę, która zawsze pragnie unikać bólu. Ostatni sąd o grożącym cierpieniu lub spodziewanej rozkoszy decyduje wolę. Doskonałość rozumowania, unikając sądów mylnych, prowadzi do jedynej możliwej wolności, polegającej na powodowaniu się najsluszniejszymi motywami.

Z większą daleko stanowczością potępiał wolność woli Spinoza. Determinizm tego filozofa polegał na jego pojęciu Boga, obejmującym całą rzeczywistość. Każdy człowiek dla Spinozy był tylko objawem Boga, koniecznem ogniwem całości. Wolność woli w oczach Spinozy jest złudzeniem, polegającym na tem, że jesteśmy świadomi naszych czynów, a nie znamy ich przyczyn. To, co psychologicznie wydaje nam się postanowieniem, jest zarazem fizjologicznie koniecznym ruchem materji naszego ciała.

Pogląd i argumentacja Spinozy są przeciwległe filozofji Leibniz'a, która jednak także doprowadziła tego myśliciela do determinizmu. Konieczność moralna, cel świata, według Leibniz'a, wywiera wpływ decydujący na indywidualną wolę, ale nie zniewala jej, tylko skłania (*inclinat, non necessitat*). Formuła ta, wzięta od astrologów, miała pośredniczyć między determinizmem a świadomością wolnej woli. Jednak

Leibniz, im więcej rozwijał swe pojęcie Boga, tem więcej skłaniał się do zupełnego determinizmu i doszedł nawet do tego, że w swej Teodycei nazwał duszę umysłowym automatem (*un automate spirituel*). Dusza, według Leibniz'a, działa w kierunku najmniejszego oporu. Pomimo tego, Leibniz pozostawia nazwę wolności o tyle, o ile żadnego czynu ludzkiego (ale też i żadnego faktu fizycznego) nie uważa za konieczny. Dla niego każda monada jest przyczyną swoich działań, chociaż wszystkie te działania są z góry ustanowione przez Boga.

W XVIII-tem stuleciu determinizm najśmielszych obrońców miał w Anglii. Deista Antony Collins (1676—1729) wydał w 1717 r. dzieło „*A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*“, w którem usiłuje dowieść, że wolność byłaby wielką niedoskonałością, i że postęp świata wymaga działania konieczności, prowadzącej do celu, przez Boga ustanowionego.

Jeszcze większe wrażenie wywarło kilkadziesiąt lat później wydane dzieło (w 1754 r.) „*Freedom of the Will*“ (Wolność woli), którego autor, amerykański teolog kalwinista, Jonathan Edwards (1703—1758), głównie opiera się na prawie przyczynowości, aby przedstawić siłę motywów jako decydującą o kierunku naszej woli. Także przepowiednie liczne, zawarte w Biblii, służą mu za dowód, że czyny ludzkie, mające dopiero nastąpić, są już postanowione przez Boga.

Również znakomity fizyk Józef Priestley (1733—1804), wyznawał krańcowy determinizm i prowadził głośnie swego czasu polemikę z wyznawcą wolnej woli, Ryszardem Price (1723—1791). Priestley sądził, że nawet powszechna świadomość ludzka wskazuje zupełną zależność naszej woli od motywów, i że właśnie ta zależność usprawiedliwia karanie przestępstw, gdyż przeświadczenie o karze staje się silnym motywem, przeciwdziałającym skłonności do zbrodni. W krańcowości swego determinizmu dochodzi Priestley nawet do twierdzenia, że zbrodnie, po których następują wyrzuty sumienia,

są dziełem Boga, posługującego się pozornym sprawcą, jako narzędziem. Wskutek tego Priestley twierdził, że kto istotę konieczności swych czynów pojął, ten nie czuje żalu za grzechy, ani wyrzutów sumienia. Godną uwagi jest okoliczność, że żaden z wymienionych tutaj trzech obrońców determinizmu nie był filozofem, i że jednocześnie znakomici filozofowie, jak Reid, Wolff, Samuel Clarke, bronili wolności woli.

Nowy zwrot w polemice o determinizm datuje się od Krytyki Praktycznego Rozumu Kanta, który ściśle odgraniżył determinizm zjawisk fizycznych od wolności postanowień moralnych. Zjawiska fizyczne, zachodzące w czasie i przestrzeni, których idealności Kant dowiódł, nie mają tej rzeczywistości, co postanowienia moralne, i konieczność zjawisk fizycznych wcale nie krępuje wolności czynów moralnych. Determinizm panuje według Kanta jedynie w świecie zjawisk, który nie jest rzeczywistym. Natomiast w rzeczywistym świecie naszej świadomości posiadamy wolność, bez której obowiązek i odpowiedzialność byłyby pustemi słowami. Za Kantem poszli Fichte, Schelling, Hegel, Lotze: z małemi odmianami co do szczegółów argumentacji godzili się oni w potępieniu determinizmu.

Również jako przeciwnik determinizmu wystąpił największy filozof francuski, Maine de Biran, który wywarł wpływ na całą szkołę Cousina. Także w Anglii W. Hamilton uważał wolność woli za najważniejszą zasadę swej filozofji. Pomimo tak licznych przeciwników, determinizm zawsze jeszcze znajduje przedstawicieli wśród materjalistów i panteistów. Nie wszystkich jednak pisarzy, występujących przeciwko wolności woli, można zaliczać do deterministów, gdyż w całej polemice o determinizm bardzo często różnice zdań redukują się do różnic w używaniu i określaniu wyrazów. Tak np. Mill, występujący przeciwko wolności woli, sam jednak wcale deterministą nie jest, tylko zadaje sobie zbyteczną pracę dowodzenia tego, czemu żaden z powyżej

przytoczonych obrońców wolności woli nie przeczy, mianowicie, że decyzje woli nie są pozbawione przyczyny.

Rzeczywista i zasadnicza różnica zdań wcale nie tyczy się granic przyczynowości, tylko pytania: czy ja, czy też cokolwiek po za mną istniejącego jest przyczyną moich postanowień? Jeśli ja, to w takim razie wola moja pozostaje wolną, pomimo wszelkich na nią działających motywów; jeśli nie ja, w takim razie wolność woli jest złudzeniem i porządek wszystkich przyszłych faktów jest z góry określony.

III. Argumenty współczesnego determinizmu.

Wobec historycznego faktu, że wielcy myśliciele, jak Spinoza i Leibniz, byli deterministami, nie wystarczy powoływanie się na powagę również wielkich filozofów, jak św. Tomasz, Descartes, Kant, którzy uznawali wolność woli; trzeba w psychologii liczyć się z determinizmem, jako poglądem, zasługującym na wyczerpującą krytykę i wyjaśnienie, tembardziej, że ukazuje on nam pewną zasadniczą różnicę, zawsze istniejącą wśród ogółu ludzi.

Dziś, jak tysiąc lat temu, istnieją ludzie, świadomi swej wolności, obok innych, którym ta wolność wydaje się złudzeniem i których życie upływa, kierowane nieubłaganymi koniecznościami.

Nawet łatwo spostrzedz, że skłonność lub wstręt do determinizmu stanowi charakterystyczną cechę pewnych narodów. Np. Amerykanie, Francuzi, Polacy są przeważnie przeciwnikami determinizmu, podczas kiedy Anglicy, Niemcy, Rosjanie często bywają deterministami.

Jeśli zwrócimy uwagę na zasadnicze różnice przekonań, pomijając zewnętrzne różnice w samym ich wyrażeniu, to spostrzeżemy, że chodzi w całej dyskusji o to: czy przy danym stanie duszy jednej jednostki jedna tylko decyzja jest możliwa, i czy przyszłość cała dałaby się dokładnie przewidzieć przy doskonałej wiedzy teraźniejszości?

Determiniści na oba te pytania odpowiadają twierdząco, indeterminiści — przecząco. Sprawdzenie doświadczalne jest niemożliwem, dlatego, że nie posiadamy owej doskonałej wiedzy teraźniejszości, z której, według deterministów, wynikałaby również doskonała znajomość całej przyszłości, i dlatego, że ten sam zupełnie stan duszy nigdy nie powraca: więc wykluczoną jest możliwość powzięcia decyzji przeciwległej tej, która została za pierwszym razem powzięta.

W nowszych czasach determiniści zyskali, prócz wszystkich wyżej przytoczonych, jeszcze dwa argumenty, zasługujące na odparcie.

1) Argument stałości cyfr statystycznych. Odkąd zaczęto ściśle badać zjawiska społeczne, sprawdzono pewną stałość ilości faktów, zależnych od woli ludzkiej, gdy brać pod uwagę wielkie ich liczby. Tak np. ilość małżeństw, samobójstw, przestępstw pozostaje mniej więcej równą w równych odstępach czasu na większych przestrzeniach. W tem determiniści widzą potwierdzenie mniemania, jakoby możliwem było przepowiadanie przyszłych czynów ludzkich. Na to wyznawcy wolności woli odpowiadają, że przedewszystkiem liczby, określające czyny ludzkie, nigdy zupełnie równe nie bywają, i wskutek tego z zupełną ścisłością przepowiedziane być nie mogą. Powtóre, nawet jeśliby przy najściślejszem zbadaniu okazała się istotna stałość liczb statystycznych, to stałość ta odnosiłaby się do grup kolektywnych, więc nie pozwalałaby przepowiadać czynów pojedynczych jednostek. Względna zaś stałość liczb statystycznych łatwo daje się wytłómaczyć tem, że oprócz zmiennej i nieprzewidzianej woli ludzkiej działają na wypadki objęte temi liczbami stałe wpływy fizyczne. Działanie tych wpływów jest jednostajne, podczas kiedy w większych liczbach działanie indywidualnej woli, nie mające jednostajnego kierunku, wzajemnie się znosi. Wskutek tego, im większą jest jakaś statystyczna liczba, tem mniejszy ślad zawiera dowolności decyzji indywidualnych. Tak samo tłómaczy się zależność liczb statystycznych jednych od dru-

gich, np. ilości małżeństw od ilości zebranego zboża w pewnych krajach. Urodzaj wytwarza warunki umożliwiające spełnienie woli pragnących się pobrać, wcale zaś nie wytwarza samej woli małżeństwa.

Nadużycie statystyki, jako argumentu na korzyść determinizmu, doprowadziło nawet pewną grupę popularnych pisarzy włoskich współczesnych (tak zwanych kryminologów, wśród których Lombroso najwięcej jest znanym), do ostatecznej konsekwencji, mianowicie do powątpiewania o odpowiedzialności zbrodniarzy. Takie konsekwencje, sprzeczne z sumieniem całej ludzkości, rzucają cień na determinizm, z którego wynikły, i służą raczej sprawie, przeciwko której są skierowane.

2) Argument zachowania energii. Określenie mechanicznego równoważnika ciepła i inne przemiany jednej formy energii na drugą bywają przez deterministów przytaczane na poparcie mniemania, że i psychiczne siły mają swe równoważniki stałe, że zatem wola ludzka nowych sił i nowej energii wytwarzać nie może.

Jednak samo prawo zachowania energii dotychczas tylko dla fizycznych procesów jest dowiedzione, i nawet sprawdzenie go w zakresie procesów fizjologicznych graniczy z niemożliwością, gdyż nie możemy tak izolować żyjącej istoty, aby mógł zmierzyć całą energię, którą ona rozporządza. Przyjmując nawet za pewnik zachowanie energii wewnątrz organizmów fizjologicznych, nie mielibyśmy żadnych środków stosowania tego prawa do faktów psychologicznych, gdyż psychologiczne działania właśnie tem się różnią od fizjologicznych, że usuwają się z pod wszelkich usiłowań ilościowego ich określenia.

Wszelka mniemana miara sił psychicznych jest tylko miarą towarzyszących im fizjologicznych zjawisk. To też tak zwana siła motywów nie jest bynajmniej siłą podobną do sił fizycznych, które można mierzyć. Przed decyzją woli nie mamy sposobu na sprawdzenie, które motyw jest silniejszy.

Nawet porównanie siły motywów późniejsze jest urojone, gdyż zwykle po każdej stronie działa więcej niż jeden motyw i niepodobna obiektywnie porównywać kilku współdziałających motywów.

Stosowanie pojęcia siły do takich przedmiotów, jak psychologiczne motywa, jest poprostu metaforą, i wszelkie wnioski, oparte na sile motywów, grzeszą dwuznacznością pojęcia siły: jako siły fizycznej, ulegającej mierze obiektywnej, i jako siły psychicznej, ocenianej tylko subiektywnie.

Uznanie wolności woli nie pociąga za sobą żadnego twierdzenia co do zmiany powszechnej sumy energii we wszechświecie. Wola dla osiągnięcia swoich celów mogłaby poprzestać na zmianie form energii bez zmiany ilości. Ale nawet gdyby każde postanowienie woli stanowiło nowy początek w szeregu zjawisk, wywoływało powiększenie lub zmniejszenie ogólnej sumy energii (czego większość wyznawców wolnej woli bynajmniej nie twierdzi), to i w takim razie jeszcze determiniści nie mieliby racji skarżyć się na naruszenie praw przyrody przez wolność woli ludzkiej.

Prawa przyrody tyczą się nieożywionej przyrody, świata materialnego, na którego badaniu polegają i mają zawsze charakter warunkowy: przy takich, a takich danych, takie następują skutki. Wprowadzenie nowych danych, choćby następowało bezustannie, wcaleby praw nie naruszało, tylko utrudniałoby nieco obliczenie ich działania. Ilość istot przypisujących sobie wolność woli, w porównaniu z ilością atomów, ślepo ulegających prawom mechaniki, jest w zakresie znanej nam części wszechświata tak znikomo małą, że wszelkie obawy deterministów co do naruszenia porządku wszechświata przez garstkę wolnych duchów muszą wydać się płonnemi.

Doświadczenie psychologiczne zaś uczy, że w kwestji determinizmu wszystkie tutaj przytoczone argumenty, jakkolwiek

namiętnie bronione lub odpierane, mniejszy wpływ mają na dysputujące jednostki, niż ich własne usposobienie, zdradzające wolność wyboru między dwoma przeciwnymi przekonaniami, lub przynajmniej między dwoma odmiennymi sposobami używania wyrazów wolność i konieczność. We współczesnej literaturze determinizm gra już znacznie mniejszą rolę, niż w XVI-ym i XVII-ym wieku, i żaden znakomitszy filozof XIX-go wieku nie oświadczył się za tak bezwzględny determinizm, jak Spinoza. Wpływ Kanta na tem polu, jak w wielu innych kwestjach filozofji, okazał się stanowczym.



VI.

POCZĄTKI TEORJI REWOLUCJI.¹⁾

Nieraz to, co ludzie budują w zamiarze, aby wiecznie trwało, ulega zmianom i z czasem zupełnie upada. Jednem z takich dzieł ludzkich, którym lojalni obywatele życzą najdłuższego trwania, jest sam ustroj państwa, w którem żyją, to jest prawa i ustawy, na których się to państwo opiera. Mimo to, wszystkie prawodawstwa podlegały zmianom, a nawet najwięcej konserwatywny naród na ziemi (chińczycy) w ciągu wieków nie uniknął pewnych reform.

Zjawisko to jest równie naturalnem jak ruch gwiazd, jak przemiany materji, rozwój gatunków, metamorfozy owadów, następstwo warstw geologicznych i t. p. Takie naturalne zjawisko niezawodnie ma swoje przyczyny i swoje prawa. Tak samo jak nowoczesna nauka odkryła przyczyny i prawa przeróżnych przemian w wszechświecie, tak samo powinno być możliwem określenie przyczyn zmian ustroju państwowego.

Skoro prawa tego rozwoju poznamy, to może będziemy w stanie przepowiedzieć naszą przyszłość polityczną tak samo

¹⁾ Drukowane po raz pierwszy w Bibliotece Warszawskiej za listopad i grudzień 1888 r. str. 161—180 i 345—361.

jak astronomowie przepowiadają ruchy gwiazd, chemicy istnienie jeszcze nieznaných pierwiastków, geologowie przyszłość ziemi! Ponętny ten cel już w pewnej części został osiągnięty: tutaj mam zamiar przedstawić czytelnikom pierwsze usiłowania określenia praw i przyczyn wszystkich przemian ustrojów państwowych.

Trzeba jednak przytem pamiętać, że celem nauki jest zawsze zbadanie prawdy w stosunku do rzeczy istniejących,— a przepowiadanie przyszłości może być jedynie zastosowaniem praktycznem naukowych danych teraźniejszości. Dlatego, nim przystąpimy do pytania, jakim zmianom mogą ulegać istniejące dzisiaj formy ustroju państwowego, musimy wprzód wyjaśnić ich powstanie i cofnąć się w daleką przeszłość, cofnąć się do czasów, kiedy nie istniała jeszcze żadna z dzisiejszych konstytucji państwowych.

I. Teorja Arystotelesa.

Ilekróć zastanawiamy się nad rozwojem mniemań i teorii filozoficznych, socjologicznych i psychologicznych, wogóle nad rozwojem nauk, dotyczących się człowieka, zawsze znajdziemy bogate źródło myśli u Greków. Dziwnie genialny ten naród, nie napróżno nad drzwiami swej głównej świątyni w Delphi wyrył godło „Poznaj siebie samego“.

Wśród Greków znalazło owo dążenie do poznania samego siebie, to jest człowieka wogóle, wyraz w licznych usiłowaniach filozofów, historyków i poetów. Znawcą człowieka był Homer, również jak Thucydides lub Platon i dlatego potworzyli oni dzieła nieśmiertelne, do dnia dzisiejszego pouczające i interesujące. Żaden przyrodnik nie przywiązuje dziś wagi do greckich teorii o przyrodzie, bo na tem polu oddawna ich wyprzedziliśmy; ale za to filozofowie i socjologowie, jeśli chcą sumiennie się wykształcić w swoim fachu, powinni koniecznie badać autorów greckich.

Wiadomą jednak jest rzeczą, że pomimo ucisku, jaki

wywierają nauczyciele greckiego języka w gimnazjach, pomimo tego, że biedni uczniowie przez lat 8 po dwie lub trzy godziny dziennie uczą się łaciny i greckiego, rzadko kto z pomiędzy tych, co tą szkolną mękę przebyli, odniesie rzeczywistą korzyść umysłową, nabierze jasnego pojęcia o treści bogatej literatury greckiej, powtórzonej i przerobionej w literaturze łacińskiej. Najświetniejsze teorie, najgenjalniejsze dzieła starożytności wcale nie są popularne wśród dzieci naszego wieku, chociaż większa część ludzi wykształconych przez 8 lat swego życia była przygotowywaną do poznania tych arcydzieł. Nie tyczy się to bynajmniej tylko naszego społeczeństwa, lecz stosuje się także do Niemców, Francuzów i Anglików, u których klasyczne wykształcenie jeszcze większą gra rolę. To zaniedbanie dzieł starożytnych autorów, tłumaczy też do pewnego stopnia dziwną okoliczność, że jedna z najciekawszych teorii Arystotelesa nie doczekała się dotychczas w europejskich literaturach naukowego przedstawienia i oświecenia, i była jedynie przystępną dla tych, którzy dzieła tego filozofa czytali w oryginale lub tłumaczeniu. Arystoteles powszechnie jest znany jako twórca logiki, a jednak większa mu się sława należy za stworzenie teorii rewolucji państwowych, dotąd jeszcze bardzo mało znanej i nawet w obszernych i specjalnych dziełach o tym przedmiocie pobieżnie traktowanej ¹⁾.

Arystoteles znalazł tylko sześć form ustroju państwowego, z których żadna już dziś nie istnieje. Wszystkie te formy wymagały koniecznie dla swego istnienia niewolnictwa, i w żaden sposób nie mogą być uważane za podobne do dzisiejszych form państwowych, wymagających równości obywateli wobec prawa. Ci, co się słynną wolnością grecką zachwycają, zawsze powinni mieć przed oczyma tą prawdę niesłychanej

¹⁾ Naukowe uzasadnienie tego sądu, znajdzie czytelnik na str. 56—60 dzieła mego, wydane go w niemieckim języku pod tyt.: „Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli, Breslau, 1888, Verlag von W. Koebner.

doniosłości, że dla utrzymania wolności i równości obywatelskiej w Sparcie i Atenach potrzebna była ogromna ilość niewolników, ogromna ilość ludzi, dźwigających cały ciężar maszyny państwowej.

To jedno wystarcza, aby pojąć, że nawet dzisiejsza absolutna monarchja wtedy, gdy nadaje milionom włościan ziemię i niezależność, stoi nieskończenie wyżej pod względem moralnym niż pełna wolności i równości demokracja ateńska, żyjąca potem i krwią setek tysięcy niewolników. Nawet kraj taki, w którym kanclerz żelazny urąga swą wolą całemu narodowi i jego prawnym przedstawicielom, kraj, z którego rząd bez litości i sprawiedliwości wydała kilkadziesiąt tysięcy spokojnych ludzi, nawet Niemieckie państwo, gdzie za wolne słowo można być uwięzionym i gdzie urzędnicy byli zmuszeni głosować wbrew swemu sumieniu, aby utrzymać i poprzeć rząd niesumienny — nawet takie Bismarckowskie Niemcy stoją moralnie wyżej niż Ateny Peryklesa, w których wolność i równość wprowadzić istniała, ale tylko dla kilkudziesięciu tysięcy obywateli, a za to kilkaset tysięcy niewolników musiało znosić najwyuzdańszą swawolę i okrucieństwo jednostek.

Że taka samowola dochodzi zawsze do wyższego stopnia, niż lekceważenie prawa przez tych, co stoją na widowni publicznej, o tem wątpić trudno. Przystępując więc do poznania i ocenienia zmian ustroju państwowego w Grecji, zawsze miejmy na uwadze, że tam jeszcze nie wywarła swego wpływu miłość bliźniego, zaszczipiona przez Chrystusa w sercach ludów późniejszych. Wprowadzić i wtedy już byli tacy, którzy nawoływali do uznania niewolników za ludzi; ale byli oni nieliczni i głos ich został bez echa, został przytłumiony przez głos takich genjuszów, jak Platon i Arystoteles.

Arystoteles, idąc w tem jak i we wszystkich prawie swoich teorjach, za Platonem, dzieli możliwe formy ustroju państwowego na sześć następujących rodzajów:

1. Monarchja, czyli władza zgodna z prawem jednego

człowieka nad wolnymi obywatelami, i władza tych obywateli nad ich niewolnikami.

2. Tyranja, czyli bezprawna władza jednego człowieka nie tylko nad obywatelami, ale też nad ich niewolnikami, czyli niewola powszechna wszystkich mieszkańców państwa.

3. Arystokracja, czyli zgodna z prawem naturalnem i słuszością władza mniejszości nad większością obywateli. Większość w tym razie ulega dobrowolnie mniejszości, która odznacza się rozumem, walecznością lub szlachetnem pochodzeniem.

4. Oligarchja, w której także panuje mniejszość nad większością; ale niesłuszenie. W oligarchji mniejszość panuje wskutek swych zasobów materialnych, jest to władza bogatych nad biednymi, przy czem jednak zarówno bogaci jak i biedni wyzyskują niewolników.

5. Demokracja: prawna przewaga większości nad mniejszością, biednych nad bogatymi. Ta demokracja nie powinna być jednak utożsamioną z nowoczesną demokracją francuską lub amerykańską, które dążą do równouprawnienia wszystkich obywateli państwa, gdyż w demokracji greckiej znaczna większość ludności była pozbawiona praw obywatelskich i wskutek tego każde miasto demokratyczne greckie, miało z dzisiejszego punktu widzenia charakter arystokratyczny; urodzenie z rodziców wolnych dawało największe przywileje i władzę nad potomstwem niewolników. Niewolnik nawet nad własnymi dziećmi władzy żadnej nie miał: należały one do jego pana.

6. Ochłokracja, w przeciwstawieniu do demokracji umiarkowanej, nazywanej *politia*, była formą bezprawnej demokracji, w której biedni tyranizowali bogatych, bez żadnego szacunku dla prawa, i sami nie szanowali nawet tych praw które ustanawiali.

Te sześć form rządu są jedynemi, jakie Arystoteles znalazł w swojej ojczyźnie. Różne państwa greckie przedstawiały te formy ustroju państwowego. Często też zachodziły zmiany rządu, rewolucje, i były takie miasta, w których po kolei obywatele doświadczali wszystkich podówczas możliwych rządów. Widząc tę niestałość władzy, pierwszy Platon powziął myśl wytlómaczenia tych zjawisk, i w swym nieśmiertelnym dialogu „O państwie“ poetycznie i bardzo prawdziwie przedstawił rozwój i upadek rządów, od monarchji aż do tyranji, przyczem uzasadnił pewien naturalny porządek, pewne konieczne po sobie następstwo tych form państwowych.

Za najpierwszą i najnaturalniejszą uważał Platon monarchją. Dopóki królowie byli ludźmi rzeczywiście lepszymi i wyższymi umysłowo od swych współobywateli, nie monarchji grozić nie mogło. Dopiero gdy na tron zaczęły się dostawać jednostki nieudolne, narażające się swoim postępowaniem na pogardę lub nienawiść obywateli — wtedy ci, co w danem państwie byli najrozumniejsi, najwięcej poważani, najwaleczniejsi, zagarnęli władzę dla siebie i dla swego potomstwa. W ten sposób powstała arystokracja.

Dopóki szlachetne rody dbały o zachowanie i powiększenie sławy swych przodków, rządy arystokratów opierały się na ich rzeczywistej przewadze moralnej i umysłowej. Dopiero gdy i oni zaczęli się wyradzać i więcej cenić materialne dobra niż swe obowiązki, gdy zaczęli korzystać z władzy, aby się wzbogacać, wtedy powoli arystokracja stała się oligarchją; bogactwo decydowało o znaczeniu jednostek w państwie, od majątku zależał udział w kierowaniu sprawami publicznymi a nie od rozumu ani od uczciwości, ani też od szczególnych zdolności.

Niezmiernie obrazowo opisuje Platon naturalne i konieczne przejście od oligarchji, czyli rządu bogatych do demokracji, czyli rządu biednych. Dzieci bogatych rodziców, mając bez trudu i wysiłku zapewnione wszelkie potrzeby, zaspokojone wszelkie pragnienia, oddają się rozkoszy i zbytkom, tem-

bardziej, że ich rodzice, zupełnie tylko zajęci powiększaniem majątku, nie mają ani czasu, ani umiejętności, aby swe potomstwo dobrze i moralnie wychować. Podupadli synowie bogatych rodziców, ze zdrowiem zrujnowanem przez nadużycie wszystkich rozkoszy, z majątkiem zmarnowanym, z umysłem nierozwiniętym, stoją naprzeciw ludzi biednych, ale silnych na ciele i duchu, którzy pracą rozwinęli wszystkie swe zdolności. Biedny zaczyna odczuwać swą wyższość nad bogatym, a gdy grozi jakie niebezpieczeństwo zewnętrzne, bogaci potrzebują pomocy biednych, aby wroga pokonać. Wtedy w zamian za oddane usługi, żądają biedniejsi coraz to więcej przywilejów i w końcu zupełnie biorą władzę w swoje ręce, tak, że zmuszają bogatych do płacenia największych podatków, i przez to stosunki majątkowe się wyrównywają, następuje ustrój państwowy taki, w którym panuje średnia klasa obywateli.

Jest to jeszcze umiarkowana demokracja, nazwana później przez Arystotelesa *politia*. Dopiero, gdy żądza zupełnej równości ogarnie coraz to mniej rozwinięte, coraz to mniej wykształcone klasy społeczeństwa, wtedy krańcowa demokracja staje się prawdziwą ochlokracją, czyli rządem tłumu; porządek wszelki, poszanowanie dla prawa i ustaw znika: nastaje epoka dzikiej swawoli i samowoli demokratycznej, której i po za Grecją mieliśmy przykłady smutne. Wtedy, wśród ogólnego nieporządku wystarcza energja jednego ambitnego wodza, aby krańcową swobodę zamienić na powszechną niewolę, demokracją na tyranję.

W ten sposób przedstawił Platon zwykle następstwo po sobie różnych rządów w swym djałogu „O państwie“. Naturalnie, że nie zawsze zmiany historyczne następowały w tym samym, wyżej wskazanym porządku — nieraz bywało odwrotnie: zdarzało się, że demokracja następowała po tyranji a nie po oligarchji i t. d. Dlatego, aby wszystkie te zmiany zrozumieć i wytłómaczyć, trzeba było obmyśleć teorię zupełniejszą, obejmującą i tłómaczącą wszystkie fakta znane z historii.

Jest to zadanie, którego się podjął Arystoteles — i można powiedzieć, że je rozwiązał w tych granicach, w których rewolucje państwowe odbywały się w Grecji. Dał nam on w ósmej księdze swej Polityki, zupełną teorię rewolucji politycznych, teorię, której główne zasady i dziś jeszcze dadzą się zastosować, a którą każdy polityk dobrze poznać powinien. Podam ją tutaj w streszczeniu, pomijając bardzo liczne przykłady historyczne, które Arystoteles przytacza na poparcie swych twierdzeń, a które dzisiaj są zbyt liczne, bo historia potwierdziła tyloma faktami teorię Arystotelesa, że każdy czytelnik czytając jego zdania, przypomni sobie niezawodnie wiele przykładów, które je potwierdzają.

Całą teorię przemian ustroju państwowego dzieli Arystoteles na teorię powstawania rewolucji i teorię ich unikania, czyli utrzymania rządu.

Zaczyna on od psychologicznego rozbioru uczuć, które kierują powstańcami. Chodzi im zawsze przede wszystkim o równość, ale pojęcie tej równości bywa zmienne. Jedni żądają równości praw i przywilei dla wszystkich, drudzy tylko dla tych, których uważają za sobie równych. Równość praw i przywilei jest łatwą do oznaczenia, ale bardzo trudno jest oznaczyć równość osób, gdyż o tem sądzą te same osoby, a każdy jest złym sędzią we własnej sprawie. Jeśli przyjąć zasadniczą równość wszystkich obywateli, to państwo będzie dążyć do zupełnej demokracji; jeśli zaś przypuścimy przyrodzoną nierówność ludzi, wtedy przyjmujemy zasady arystokracji.

We wszystkich przewrotach politycznych panuje jedno z tych dwóch dążeń. Ci co pragną równych praw i przywilei tylko dla równych sobie jednostek, dążą jednocześnie do nierówności politycznej tych, których pod innymi względami uważają za nierównych sobie. Jedni więc w rewolucjach pragną powiększyć własne prawa i korzyści, drudzy zaś chcą zmniejszyć prawa innych, aby przez to pozyskać przewagę nad nimi.

Widzimy więc, że u Arystotelesa główną pobudką rewolucji jest to samo dążenie do sprawiedliwości, które prowadzi pojedynczych ludzi do postanowienia ogólnie obowiązujących ustaw i prawodawstw. Dążenie to wynika z poczucia moralności, które najprzód objawia się jako oburzenie na doznaną krzywdę, a później nam samym zabrania krzywdzić innych. Ponieważ państwo według Arystotelesa istnieje w celu moralnego życia obywateli, niesprawiedliwość każda i niezasłużona nierówność budzi w obywatelach uczucia, prowadzące ich do przewrotów politycznych, a jednak istotnie zgadzające się z temi uczuciami, które dają początek prawodawstwom, — bo potrzeba prawa dopiero wtedy daje nam się uczuć, gdy cierpimy bezprawie.

To pojęcie rewolucji jako normalnych przejawów uczuć obywatelskich, stoi w jawnej sprzeczności z dzisiejszem pojmowaniem monarchji „z Bożej łaski“. Prawdziwy monarchista dziś nie uznaje siebie samego za zdolnego do ocenienia celów państwowych, i pozostawia to oświeconemu „Bożą łaską“ monarsze, którego władza nie od jego poddanych zależy, tylko wprost od kierującego światem Boga.

W tym rozwoju monarchicznych uczuć trzeba też widzieć rozwój idei prawa, jako czegoś wyższego nad pojedyncze sądy ludzkie, podczas gdy Arystotelesa prawo jedynie jest wynikiem woli i rozumu obywateli, i przez nich może być zmienionem. Jednak Arystoteles przypuszcza również możliwość, że żądania powstańców są niesprawiedliwe, i sądzi, że nie większość głosów decyduje o sprawiedliwości, ale tylko kompetencja, opierająca się na rozumie i moralnej dojrzałości. Przez to wyraża Arystoteles żądanie obiektywnej miary sprawiedliwości, miary od większości głosów niezależnej: widzimy więc, że jest on również odległym od dzisiejszych demokratycznych wyobrażeń o „*souveraineté du peuple*“ jak i od monarchicznego pojęcia boskiego pochodzenia władzy.

Pojęcie obiektywnej miary równości, niezależnej od widzimisię obywateli, prowadzi Arystotelesa do osądzenia etycz-

nej wartości różnych rządów. Za najlepszy uważa on rząd klasy średniej, również odległy od krańcowej demokracji jak i od arystokracji. Taki rząd, tam gdzie klasa średnia jest liczna, najmniej też jest narażony na rewolucję.

Najczęstsze są, według Arystotelesa, powstania bogatych przeciwko ubogim, lub ubogich przeciwko bogatym; jedni lub drudzy starają się przeprowadzić w państwie swoje pojęcie równości, i ubodzy dążą do tego, aby wszyscy mieli równe prawa, bogaci zaś pragną aby prawa i przywileje były zależne od majątku, którym każdy obywatel rozporządza. Najsprawiedliwszem byłoby powstanie najrozumniejszych i najlepszych obywateli przeciwko wszystkim innym — ale taka rewolucja nigdy się nie zdarza, bo najlepszych i najrozumniejszych jest zawsze bardzo mało.

Uczucia oburzenia na niesprawiedliwość i dążenia do równości i sprawiedliwości kierują w powstaniach tylko tłumem biorącym w nich udział. Kierownicy tego tłumu często miewają inne, osobiste pobudki działania. Jedną z takich silnych pobudek jest pogarda, gdy na nią zasłużą ludzie stojący u steru. Oprócz tego, kierownicy rewolucji ulegają przede wszystkim ambicji. Najniebezpieczniejszymi dla państwa są ci, którzy szybko doszli do wysokiego stanowiska, bo nie każdy umie spokojnie znosić powodzenie, a im łatwiej komu się udało zrobić świetną karierę, tem więcej będzie pragnął i może pokusić się o najwyższą władzę, szczególnie jeśli mu nie brak śmiałości, odwagi i energii. Bywają także ambitni innego rodzaju, którzy nie dbają o władzę, i za nic mają własne życie. Tacy ludzie starają się obalić rząd aby zyskać ztąd sławę, i gotowi są wszystko poświęcić, aby tylko odznaczyć się w oczach swych współobywateli.

Oprócz ambicji może jeszcze działać w kierownikach powstania gniew, nienawiść lub zazdrość. Gniew może być wywołany przez krzywdę lub obrazę, doznaną od kogokolwiek z rządzących państwem, i jest niebezpieczniejszym niż nienawiść, dlatego, że w gniewie ludzie tracą rozum i nie ra-

chują się z okolicznościami, podczas gdy nienawiść jest uczuciem daleko spokojniejszym, i pozostawia czas do namysłu. Zazdrość nareszcie może być wywołaną niesprawiedliwymi odznaczeniami i zaszczytami udzielonymi ludziom bez wartości. Aby zazdrości nie budzić w ludzie, panujący powinni unikać zbyt jaskrawych różnic między obywatelami.

Po określeniu uczuć kierujących zarówno tłumami biorącymi udział w rewolucjach, jak i jednostkami stojącymi na czele ruchu, Arystoteles zwraca się do zbadania ogólnych celów rewolucji. Celem może być dla ogółu albo zmiana ustaw państwowych, albo też tylko zmiana osób stojących u steru. Jeśli chodzi o zmianę ustroju państwowego, można odróżnić w dalszym ciągu te rewolucje, których celem jest zupełna zmiana konstytucji, od tych, które dążą do zmian w niektórych szczegółach prawodawstwa, bez naruszenia istniejącego charakteru rządu.

Wtedy gdy nie chodzi o zmianę formy rządu, a jedynie o usunięcie niektórych osób stojących u steru spraw publicznych, ci co urządzają powstanie mogą się domagać władzy dla siebie, jeśli siebie samych za godnych władzy uważają — albo też dla innych, jeśli tymi, którzy rządzą, gardzą, lub ich nienawidzą. Pogarda i nienawiść szczególniejszy spotyka tyranów, jeśli nadużywają swej władzy.

Oprócz tych ogólnych celów rewolucji, zastanawia się też Arystoteles nad celami pojedynczych uczestników ruchu, i dochodzi do wniosku, że dla większości celem jest zysk lub też zaszczyty, to jest korzyść materialna lub moralna, albo też przynajmniej uniknięcie strat materialnych lub moralnych. To też nieraz wywoływali rewolucje ludzie, którzy byli zagrożeni utratą czci lub majątku, w nadziei, że wśród powszechnego zaburzenia zdołają uniknąć grożących im nieszczęść. Czasem zamożni ludzie prowadzący proces, zagrażający im ruiną majątkową, gdy spostrzegli, że niekorzystne dla nich rozwiązanie sprawy się zbliża, — podawali rękę anarchistom, aby sądy nie mogły działać normalnie i aby

proces mógł być rozpoczęty na nowo w korzystniejszych warunkach.

Cele te jednostek, mianowicie pozyskanie korzyści lub uniknięcie strat moralnych albo materialnych, nie zawsze stanowią cel tylko interesowanej jednostki. Ten, który chce wywołać zaburzenie, zawsze pociąga za sobą pewną ilość oddanych mu przyjaciół, którzy biorą udział w rewolucji bezinteresownie, jedynie aby dogodzić i pomódz człowiekowi do którego są przywiązani, albo z którym łączą ich oddawna stosunki przyjaźni.

Takie są cele ogólne i osobiste osób biorących udział w przewrotach państwowych. W dalszym ciągu przechodzi Arystoteles do zbadania przyczyn zmian ustroju państwowego. Przyczyny te mogą być dwójakiego rodzaju: zewnętrzne lub wewnętrzne. Zewnętrzną przyczyną upadku dla państwa może stać się każde państwo sąsiednie silniejsze, jeśli ustrój tego państwa jest innym, niż ustrój pierwszego. Z różnicy ustroju państwowego dwóch sąsiednich państw wynika zawsze pewien antagonizm, który słabsze prowadzi do upadku.

Dlatego Spartanie, mając u siebie oligarchję, wszędzie starali się wprowadzić tą formę rządu, a Ateńczycy znowu rozpowszechniali demokrację. Konflikt między spartańskim a ateńskim państwem był koniecznym i demokracja została zwyciężoną. Przykłady podobnego stanu rzeczy i w nowszej historii są bardzo częste; dosyć przypomnieć niemożliwość istnienia rzeczypospolitej, wtedy gdy ją otaczają państwa z ustrojem absolutnej monarchji. Tego rodzaju różnice i przeciwieństwa prowadzą według Arystotelesa zawsze do walki, w której słabszy ulega.

Oprócz tych niebezpieczeństw zewnętrznych, mają prawie wszystkie państwa wiele wewnętrznych przyczyn rewolucji. Szczególniej grozi niebezpieczeństwo takim państwom, których obywatele sami nie umieją się bronić, i używają wojska najemników. Wodzowie takich najemników nieraz korzystali ze swej władzy na niekorzyść państwa, któremu służyli.

Zupełnie wewnętrzną przyczyną rewolucji bywa według Arystotelesa lekceważenie prawa i odstąpienie od zasadniczych ustaw państwowych. Wskutek takiej lekkomyślności, nieraz charakter rządu zmieniał się powoli, aż doszło do zmian kardynalnych. W ten sposób powoli może wzrosnąć nad miarę jedna część obywateli, i wywołać gwałtowny przewrót. W demokracjach na przykład, gdzie wiele uboższych obywateli żyje kosztem bogatych, liczba ubogich może wzrosnąć do tego stopnia, że bogaci nabiorą większego znaczenia i zdołają urządzić oligarchję.

Tak samo i odwrotnie, w oligarchjach, w których udział w rządzeniu państwem zależy od majątku, liczba bogatych może wzrosnąć do tego stopnia, że ci, którzy poprzednio byli uważani za bogatych, staną się stosunkowo biednymi, i wtedy rząd nabierze charakteru demokratycznego. Ubóstwo i bogactwo zawsze są względne, i ci co w jednym państwie uchodzą za bogatych, w innym byłiby uważani za biednych. Dlatego zmiany oligarchji na demokrację i odwrotnie, są bardzo częste.

Oprócz tego, bywa też przyczyną rewolucji istnienie w państwie przeciwieństw osobistych albo rodowych. Tam gdzie obywatele są różnego pochodzenia, zgody między nimi być nie może, i zawsze będą powody do kłótni i wzajemnych niezadowoleń. Także i nierówność warunków miejscowych w różnych częściach państwa może wywołać antagonizm i walkę między obywatelami. Dlatego rzadko bywa zgoda między mieszkańcami gór i dolin, okolic rolniczych i wybrzeży handlowych.

Wszystkie te przyczyny leżą głębiej w samej naturze rządów. Ale jeśli takie przyczyny istnieją, wtedy okazją do wybuchu powstania bywa czasem drobnostka. Szczególniej dają taką okazję nierozsądne czyny ludzi stojących u steru rządu. Nie powinni oni nigdy wywoływać oburzenia, gniewu, zazdrości, nienawiści lub pogardy w obywatelach. Obywatele są oburzeni, gdy widzą, że zysk materialny lub też cześć

i zaszczyty stają się udziałem osób na to nie zasługujących. Nieumiarkowany zysk rządzących, może wywołać powstanie i przeciwko nim samym, i przeciwko ustawom państwowym, które tego rodzaju zyski umożliwiły.

Chciwość rządzących może być skierowaną na majątki prywatne lub też na fundusze publiczne; ale w każdym razie wywoła zazdrość i oburzenie. Także gwałtowny postęp lub obelga zrobiona jednemu z obywateli, może stać się hasłem powstania. Jeszcze częściej dają początek zaburzeniom politycznym spory między rządzącymi, które mogą wynikać przy podziale spadków, lub w razie zrywania ułożonych już małżeństw. Miłość własna obrażona, niezaspokojona namiętność bywają też powodami wybuchu rewolucji. Czasem powody te są od rządzących niezależne, jak np. wtedy, gdy obawa przed zasłużoną karą, albo obawa grożącej krzywdy skłania kogo do spowodowania zaburzeń. Nareszcie ostrzega Arystoteles przed takimi ludźmi, którzy pozyskali sobie zbyt wiele przyjaciół, albo zbyt wielki majątek — lepiej jest wcale ich do tego niedopuszczać, niż później skazywać na wygnanie, jak robiono w Atenach.

Na zakończenie rozbioru ogólnych warunków rewolucji, podaje nam Arystoteles środki, które do przewrotów politycznych służyć mogą. Środki te bywają dwojakiego rodzaju: przemoc — lub podstęp. Przemoc może służyć tylko względem słabszych lub równych — przez podstęp można pokonać i silniejszych. Tam gdzie stanu średniego niema, a bogaci i biedni mniej więcej równą mają władzę, częste następują zmiany oligarchji na demokrację i odwrotnie. Podstęp może być czasem użyty dla przygotowania przemocy — a w innych razach i bez siły materialnej, podstęp wystarcza dla osiągnięcia i utrzymania zmiany ustroju państwowego. Najczęściej jednak od podstępu przechodzą do przemocy, aby utrzymać to, co przez podstęp zostało osiągniętem.

Po tych ogólnych uwagach o powszechnych warunkach wszelkich rewolucji, Arystoteles rozbiera warunki specjalne,

które najczęściej upadek każdej formy rządu spowodować mogą.

Zaczyna się od Politii, czyli demokracji umiarkowanej, którą to formę rządu Arystoteles uważa za najodpowiedniejszą dla większości państw. Politia, czyli władza i panowanie klasy średniej, jest mało narażona na wewnętrzne niebezpieczeństwa, dopóki same zasady tego ustroju państwa pozostają nienaruszonymi. Głównie upada Politia pod wpływem zboczeń od właściwych zasad rządu. Tam gdzie prawodawca dał się powodować dążeniom oligarchicznym albo demokratycznym, łatwo Politia może dojść do jednej z tych ostateczności. Także powolna zmiana stosunków majątkowych w państwie może doprowadzić do demokracji, jeśli dobrobyt się wzmoże o tyle, że pierwotnie naznaczona norma majątkowa od rządzących wymagana, stanie się dostępną dla wszystkich. Taka zmiana może nastąpić bardzo powoli i nieznacznie, a wtedy nie jest tak szkodliwą, jak gdy nastąpi nieoczekiwanie i gwałtownie.

Demokracja jest daleko mniej trwałą niż Politia, bo polega na jednostronnem pojmowaniu równości, ale jest trwalszą niż oligarchja, dlatego, że ubodzy rzadko cierpią na wewnętrzne niezgody a bogaci zawsze mają walkę podwójną do prowadzenia: z ludem i między sobą. Demokracje za to najwięcej cierpią wskutek ambicji demagogów, gdyż lud ubogi rzadko ma dosyć dojrzałości aby sobą kierować i zawsze wpada w ręce kierowników, których cele nieraz bywają dla państwa szkodliwe.

Demagodzy, aby pochlebić tłumom, przesadzają demokratyczne zasady, i tak ostrą walkę wypowiadają bogatym, że ich zmuszają do zapomnienia o własnych sporach, i do połączenia się, aby lud zwyciężyć i poddać go sobie. Mniemany przyjaciel ludu, demagog najczęściej miewa osobiste cele i chce się wzbogacić na koszt państwa; przez to gubi nieraz siebie i państwo, bo zmusza do zgody i jedności wrogów ludu, którzy, gdy raz się łączą, prawie zawsze zwyciężają. Demagodzy sami nieraz sięgają dla siebie po najwyższą

władzę i stają się wtedy tyranami ludu, który im pomógł w ich wyniesieniu. Zaufanie ludu do demagogów, najczęściej polega na nienawiści względem bogatych, i prowadzi lud do tyranicznego uciemnienia i najgorszej niewoli.

Demokracja może dojść do najwięcej krańcowej ochlokracji tam, gdzie lud sam wybiera wszystkich urzędników. Wtedy demagodzy ambitni tak umieją obalamucić sumienia obywateli, że ci zapominają o prawach i sprawiedliwości i rządzą wszystkim według chwilowego usposobienia i namiętności niczem nie okiełznanych.

Demagodzy także i w oligarchjach bywają szkodliwi przez swoje agitacje, szczególnie jeśli lud wybiera urzędników z klas uprzywilejowanych, które w takim razie starają się pochlebiać tłumom. Pochlebstwo najgorzej działa na lud i prowadzi go do wszelkich nadużyć.

Oligarchie bywają narażone na upadek, szczególnie gdy rządząca klasa ludności stara się ograniczyć władzę do bardzo niewielu osób: wówczas wzrasta ilość niezadowolonych wśród majątniejszych, którzy łączą się z ludem, aby nienawistnych oligarchów władzy pozbawić. Inną przyczynę upadku oligarchji stanowi zubożenie oligarchów. Tacy ludzie, przyzwyczajeni do dobrobytu i zbytków, gdy odrazu się ujrzą bez środków do życia, szukają w politycznych przewrotach ratunku od nędzy, której się boją. Dążą oni do władzy tyranicznej dla siebie lub dla innych, albo nieprawnie przywłaszczają sobie fundusze publiczne, przez co wywołują oburzenie ludu i rozruchy; jeśli zaś nadużycia ich wykryte zostaną, wtedy wobec grożącej im kary, nowy mają powód do życzenia sobie zmiany porządku rzeczy w państwie.

Najważniejszą przyczyną upadku oligarchji są nieuniknione właśnie i spory między samymi oligarchami. Dążenie do powiększenia majątku zawsze musi wywołać pewien opór, a co zatem idzie, walkę między tymi, co do tego samego celu dążą. Jeśli zaś ilość uprzywilejowanych oligarchów jest zbyt małą, wtedy i między bogatymi znajdują się tacy, co z tego

będą niezadowoleni i gotowi będą pomódz nawet partji demokratycznej do osiągnięcia władzy. Lud szczególnie skory jest do powstania, gdy wśród samych oligarchów znajdzie wodza, i gdy widzi, że ci co rządzą, są osłabieni wewnętrznymi sporami. Dopóki wśród oligarchów panuje zgoda, trwałość oligarchji jest zapewniona.

To co powyżej powiedziano o oligarchjach, stosuje Arystoteles i do arystokracji, w której również główną wadą jest niewielka ilość rządzących. Arystokracja jest narażona na niebezpieczeństwo, gdy zbyt wielu dzielnych obywateli jest pozbawionych przywilejów, które się im należą, albo gdy po za kołem rządzących znajdzie się energiczny i zdolny człowiek, pragnący władzy dla siebie, albo gdy ilość ubogich wzrośnie nad miarę.

W monarchji, w której król jest jednym z najdzielniejszych i najwaleczniejszych obywateli państwa, i stoi bezstronnie między bogatymi i biednymi, panuje pokój. Taka monarchja, w której król pod wszelkim względem się odznacza, i baczy aby nikt krzywdy nie doznał, nabiera potęgi na zewnątrz i siły wewnętrznej i nie łatwo może być obaloną.

Arystoteles podobną monarchję uważa za najlepszą formę rządu, ale bardzo trudną do urzeczywistnienia. Większa część monarchji według Arystotelesa upada przez to, że król nadużywa powierzonej mu władzy i staje się tyranem. Tyran każdy dochodzi do potęgi przez nadużycie zaufania i nigdy też zaufaniem podwładnych się nie cieszy. To też tyranja jest według Arystotelesa najmniej trwałą i najgorszą formą rządu. Ma ona nieprzyjaciół i wśród demokratów i wśród oligarchów, a nawet między sobą dwaj sąsiedni tyrani nigdy w zgodzie nie żyją, i przymierza jakie zawierają wciąż bywają naruszane. Cele tyrana są zawsze osobiste, a osobiste cele muszą koniecznie sprzeciwiać się nietylko innym celom osobistym, ale też i celom całego społeczeństwa. Tyran też sam swym postępowaniem bardzo często wyzywa pogardę i nienawiść obywateli, przez co gotuje sobie upadek.

Oto cała teoria powstawania rewolucji Arystotelesa. Z licznych przykładów historii widzimy, że jego uwagi służyły nie tylko do wytłómaczenia wszelkich przewrotów, jakie miały w Grecji, ale też pomagają nam w zrozumieniu rewolucji późniejszych. Jakkolwiek całość tych ruchów społecznych jest bardzo zawiła, określił Arystoteles jednym pojęciem dążenia do równości prawo kierujące wszystkimi rewolucjami.

Wiadomo nam, że równość była hasłem także ostatnich wielkich rewolucji, i że pojęcie tej równości podlegało takim zmianom, jakie już Arystoteles przepowiedział. Nie domyślił on się jednakże tego, że i wżgardzeni przez niego niewolnicy będą się kiedyś domagać równości z resztą obywateli. To, co dla Arystotelesa było ludem, według naszych pojęć i w naszych stosunkach byłoby szlachtą. To też wszystkie te przemiany, które Arystoteles opisuje, wszystkie sześć przez niego wzmiankowanych form rządu, mają właściwie charakter arystokracji rodowej, gdyż obywatele stanowiący mniejszość, nabywali swe prawa urodzeniem w rodzinie wolnej, a niewolnicy, stanowiący ogromną większość, byli pozbawieni wszelkich praw także jedynie wskutek urodzenia swego.

Teoria powstawania rewolucji Arystotelesa jest więc właściwie teorią niezgód wśród arystokracji, i nie obejmuje tych ogromnych rewolucji, które w późniejszej historii Europy takie miały znaczenie. Ta walka jednak, która się toczyła między uboższymi i bogatszymi arystokratami Grecji, powtarza się dziś na większą skalę wśród biedniejszych i bogatszych obywateli dzisiejszych narodów, tak, że wiele trafnych spostrzeżeń Arystotelesa i do dzisiejszych stosunków da się zastosować, jak to pewno czytelnicy już zauważyli.

Drugą część teorii rewolucji Arystotelesa stanowi teoria unikania rewolucji, czyli polityka konserwatywna. Arystoteles zastanawia się nad warunkami, które ułatwiają trwanie każdego ustroju państwowego wogóle, i nad specjalnymi ostrożnościami, jakie politycy przestrzegać powinni, aby rząd swój od upadku uchronić.

Przytem Arystoteles rozbiera także środki, zapomocą których można i złe rządy utrzymać: uważa on wiadomości takie za niezbędne dla polityka, bo nie zawsze okoliczności pozwalają na to, aby ustanowić w danem państwie rząd dobry, a nawet zły rząd, jeśli jest stały i trwały, lepszym być może dla obywateli, niż rząd opierający się wprawdzie na dobrych etycznie podstawach, ale ulegający ciągłym i nieoczekiwanym zmianom.

Naturalnie, że w celu zachowania najdłuższej władzy, rządzący politycy przedewszystkiem powinni unikać wszystkiego tego, co powyżej zostało przytoczone jako pobudki i przyczyny rewolucji. Tych, którzy nie biorą udziału w rządach, trzeba szanować i nigdy ich nie krzywdzić, a ci co należą do klasy rządzącej powinni żyć z sobą w zgodzie i jedności. Ambitnych nie trzeba pozbawiać czci a tłumowi nie przeszkadzać w zarobku i zyskach. Jeśli po za klasą rządzącą zdarzą się ludzie z wielkimi zdolnościami, trzeba, aby rząd ich do siebie przygarnął, i zdolności ich na korzyść państwa użył, bo ludzie zdolni prawie zawsze są ambitni, i nigdy nie zniosą, aby ich lekceważono.

Szczególłą uwagę należy zwrócić na wybór urzędników państwowych. Do urzędów trzeba dopuścić wszystkich równouprawnionych obywateli, aby żaden nie uważał się za upośledzonego. Ponieważ ilość urzędów bywa zwykle znacznie mniejszą niż ilość tych, którzyby pragnęli je osiąść, więc trzeba, żeby nikt zbyt długo nie urzędował. Długie urzędowanie jednego człowieka jest i z innych względów dla państwa szkodliwem, bo może ułatwić mu nadużycia.

Widzimy, że Arystoteles nie zna jeszcze tej maszyny urzędniczej, którą napotykamy w państwach nowoczesnych, maszyny bezustanku czynnej, i której części składowe tak długo służą aż się zużyją. Dziś urzędnik pozostaje urzędnikiem aż do śmierci, i z pensji wypłacanej mu przez państwo, utrzymuje siebie i swoją rodzinę. Trudno go usunąć od czynności mu powierzonych, i takie usunięcie jest uważanem za naj-

większą karę, bo nasi urzędnicy, po większej części, nie prócz urzędowania nie umieją, i pozbawieni urzędu, często nie są w stanie pozyskać środków do życia. W ten sposób powstała w nowożytnych państwach klasa urzędnicza i potomstwo urzędników łatwiej niż inni może otrzymać miejsce w służbie państwowej, a wskutek tego urzędowanie, czyli służba państwowa, staje się prawie dziedziczną. Tego w starożytnej Grecji nie było: urząd nie był źródłem utrzymania obywatela, bo na utrzymanie jego pracowali nieszczęśliwi niewolnicy. Dlatego można było wybierać na urzęda coraz to nowych kandydatów, bez obawy, aby ci, co ustępują z urzędu byli pozbawieni chleba.

Od najwyższych urzędników wymaga Arystoteles przede wszystkim przywiązania do tej formy rządu, której służą, powtóre, uzdolnienia do czynności, które sprawują i nareszcie uczciwości i sprawiedliwości. Wtedy gdy te trzy zalety nie są połączone w jednej osobie, wybór urzędnika będzie zależał od tego, która z tych zalet do sprawowania danego urzędu jest najpotrzebniejszą. Np. dla kasjera najważniejszą zaletą jest uczciwość, a stopień uzdolnienia do tego urzędu potrzebny jest tak niewielki, że łatwo go znaleźć. Jeśli zaś chodzi o wodza, to przede wszystkim potrzebne jest wojenne uzdolnienie i przywiązanie do rządu, a uczciwość sama nie tu nie pomoże. W każdym razie należy pamiętać o tem, że samo przywiązanie do rządu i uzdolnienie, tam, gdzie uczciwości i panowania nad sobą wcale niema, nie wystarczy; bo ludzie niemający siły moralnej i sobie samym i państwu wiele szkodzić mogą, skoro tylko jakiej niespodziewanej pokusie ulegną.

Co się tyczy sprawiedliwości, ta bywa różną w różnych państwach — i inna sprawiedliwość jest potrzebna dla utrzymania oligarchji niż dla utrzymania demokracji, bo te dwie formy rządu opierają się na różnych zupełnie pojęciach równości ludzi.

Istnieje wprawdzie i dla Arystotelesa obiektywne i absolutne pojęcie sprawiedliwości; ale ta sprawiedliwość mogłaby

tylko być stosowaną w idealnem państwie; w historycznych zaś różnych państwach, jeśli mają być trwałe, ideał sprawiedliwości musi być naginany do celów rządu. Np. w demokracji będą uprzywilejowani biedniejsi, w oligarchji bogatsi, w arystokracji ci, których ojcowie się czemkolwiek odznaczyli. W idealnem zaś państwie tylko ci, co moralnie i umysłowo największą wartość mają, powinni mieć przewagę. Zasada ta, przez Arystotelesa wyrażona, po części bywa stosowaną w państwach nowoczesnych, o tyle, o ile od wyższych urzędników jest wymaganym dziś wyższy stopień wykształcenia.

Dalej ostrzega Arystoteles, aby urzędy nie przynosiły zbyt wielkich dochodów, bo wtedy staną się łupem najchciwszych, a nie najszlachetniejszych ludzi.

Chciwość ludzka niczem się nie da odstraszyć i użyje środków takich do osiągnięcia celu, jakich ludzie uczciwi użyćby nie mogli. Szczególniej zaś chciwość będzie pobudzona, jeśli urzędnicy mają prawo czerpania z funduszy publicznych bez kontroli. Wtedy nieuczciwi urzędnicy będą się wzbogacali i przez to wywołają zazdrość całego ludu, bo tłumy wprowadzie chętnie pozostawiają innym zaszczyty i odznaczenia, ale nigdy nie przebaczą im zysków materialnych i wzbogacenia. Dlatego rachunki z funduszy publicznych powinny być zdawane przed wszystkimi obywatelami, a kontrola ich ma być każdemu dostępna.

Nie trzeba też nigdy naraz pozbawiać nikogo, wszystkich urzędów i zaszczytów, do których przywykł, bo tacy ludzie pod wpływem niezadowolenia, są skłonni do wszelkich ostateczności i mogą zachwiać siłę rządu. Ludzie, którzy wynoszą się zanadto ponad innych obywateli, bądź majątkiem, bądź przebiegłością, bądź popularnością, zawsze są dla każdego rządu niebezpieczni: za to najtrwalszą podstawą wszelkich rządów jest stan średni, który najwięcej dba o zachowanie porządku i spokoju w państwie. Tam, gdzie stanu średniego nie ma, trzeba wezwać do władzy na równi ubogich i bogatych, szlachetne rody i ludzi „nowych“. Nawet w oli-

garchji i w demokracji nie należy oddalać się od umiarkowanych zasad: trzeba wystrzegać się wszelkich krańcowych postanowień rządowych, bo jednostronność prowadzi każdy rząd do upadku.

Żadne państwo istnieć nie może bez różnicy stanów, i dlatego nie trzeba zbyt wyłącznie protegować jednej klasy ludności. Gdyby ubogich nie było, bogactwo przestałoby być bogactwem; ani skoncentrowanie własności w niewielu rękach, ani równy zupełnie jej podział nie jest możliwym, a nawet gdyby taki stan anormalny sztucznie został utworzonym, trwałby w żaden sposób nie mógł. Dlatego nawet najzapałańsi demokraci powinni szanować własność bogatych, a oligarchowie powinni starać się o to, aby biedniejsi nie zubożeli zanadto. Wszak charakter rządu oligarchicznego lub demokratycznego nietylko od istnienia bogatych lub biednych zależy, ale przede wszystkim od wzajemnego stosunku obu stanów.

Rozumne te rady Arystotelesa, aby mniejszości nie ucimieżać, zawsze znajdują zastosowanie. Arystoteles radzi nawet, aby w oligarchjach biedniejszym obywatelom dawano urzędy materialnie korzystne: w ten sposób bowiem nastąpi pewne wyrównanie majątków, i państwo nie będzie narażone na niebezpieczeństwa, które za sobą pociąga wzrost proletariatu.

Także odpowiednie prawa spadkowe mogą zapobiedz krańcowej nierówności majątkowej. Wśród bogatych jeden obywatel nie powinien otrzymywać wiele spadków na raz, majątki zaś ludzi którzy umierają bez spadkobierców, powinny być rozdzielone między biedniejszych obywateli.

Aby wszystkie te środki zachowawcze stosować, potrzebuje państwo bardzo uzdolnionych kierowników, bo mało jest ludzi takich, którzy umieją rozpoznać niebezpieczeństwa w zarodku i usunąć je, nim nabiorą nieprzewyciężonej siły. Kierownicy ci powinni starać się obudzić w obywatelach przywiązanie do rządu i ostrzegać ich przed każdym niebezpieczeństwem, przyczem nawet przesada jest dozwoloną. Ludzie

zwykli, dopiero wtedy decydują się do działania, gdy sądzą, że zło jest bardzo wielkie — a tymczasem umiejętny polityk działa wtedy, kiedy zło jest jeszcze w zarodku, i łatwe do usunięcia. Dlatego kierujący politycy powinni przedstawiać istniejące niebezpieczeństwa w najczarniejszych kolorach, bo inaczej nie zdołaliby obywatele pobudzić do działania.

Nakoniec wymaga Arystoteles, aby baczną uwagę zwracano na wychowanie dorastających pokoleń, bo najlepsze ustawy, najmądrzejsze prawa nic nie pomogą, jeśli dorośnie pokolenie niezdolne do utrzymania ich. Zbyt często wychowanie bywa zaniedbywanem, i niewłaściwie wychowani obywatele stają się przyczyną rozwiązania ustroju państwowego. Każdy ustrój państwowy, jeśli ma być trwałym, potrzebuje obywateli wychowanych w duchu istniejącego rządu.

Zwykle zaś bywa odwrotnie: synowie oligarchów korzystają jedynie z położenia swych ojców aby oddawać się rozpuszceniu i różnym przyjemnościom, a wcale nie myślą o tem, aby się przygotować do stanowisk, które w przyszłości zająć mają. Synowie zaś demokratów, wskutek źle zrozumianej przez swych ojców wolności, zupełnie przyzwyczajają się do niczem nieokiełznanej swawoli i nie dochodzą wcale do pojęcia swoich obowiązków, bez czego pożytecznymi obywatelami być nie mogą. Najprostsze nawet rzemiosła wymagają odpowiedniego przygotowania i nauki; malarz lub rzeźbiarz potrzebuje długich studjów i długiego rozwoju artystycznego, aby wykończyć prawdziwe arcydzieło; więc oczywiście najtrudniejsza i najdoskonalsza sztuka ludzka, sztuka rządzenia państwem, wymaga tembardziej sumiennego i poważnego przygotowania.

To też Arystoteles, idąc w tem za Platonem, uważa dobre i właściwe wychowanie obywateli za najważniejszy warunek istnienia państw, i dziś, po 2000-ch lat musimy przyznać mu słuszność: rządy współczesne robią ciągle usiłowania, aby wszystkie szkoły były pod kierunkiem rządu, aby nikt niepowołany wykształceniem młodzieży się nie zajmował, i aby

wzbudzić w dorastających pokoleniach przywiązanie do istniejącej w ojczyźnie formy rządu.

Odębne zupełnie miejsce wśród innych ustrojów państwowych Grecji, zajmowała tyranja, mianowicie dlatego, że nie miała ona tak dalece charakteru arystokratycznego, jak inne rządy. Podczas kiedy w oligarchji, demokracji, monarchji, arystokracji a nawet ochlokracji, arystokratyczna zasada przywilejów wolnego pochodzenia miała bezwzględne zastosowanie, i wszyscy niewolnicy byli w zupełnej zależności od swych panów jedynie dlatego, że urodzili się w niewoli — przy tyranji różnica między wolnym obywatelem a niewolnikiem nieraz była zupełnie zniesiona.

Wolnych obywateli traktował tyran jak niewolników, a wśród niewolników wybierał sobie powierników i pomocników, którym dawał władzę nad wolnymi nawet obywatelami. Arystoteles, również jak i Platon, zauważyli te odrębne stanowisko tyranji, i dlatego tej formie rządu poświęcili rozbiór najwięcej szczegółowy.

Platon pierwszy typowo przedstawił charakter tyrana i środki, jakich używa dla otrzymania i zachowania swej władzy. Czerpiąc obficie ze spostrzeżeń Platona, Arystoteles dał nam na zakończenie swej teorii przemian ustroju państwowego zupełną teorię tyranji, teorię, opartą na faktach historii greckiej, ale mogącą służyć za wzór jeszcze dzisiaj dla wielu tyranów. Nie powinniśmy robić wyrzutów Arystotelesowi, że uczył ludzi za pomocą jakich środków tyranja może być zachowaną, gdyż on wcale nie miał na myśli rozpowszechniania tyranji, tylko naukowe zbadanie jej właściwości. Tak samo chemik, który odkrył własności dynamitu, nie może być odpowiedzialnym za to, że odkrycie jego posłużyło później do złych celów.

Dwa są sposoby utrzymania tyranicznej władzy, mianowicie: droga przemocy i droga podstępny. Według Arystotelesa pierwszy grek, który użył przemocy, aby zapanować nad obywatelami i wymyślił środki utrzymania takiej władzy, był

Periander w Koryncie; — ale filozof nasz twierdzi, że środki te nie są greckiego ducha płodem, tylko od perskich barbarzyńców przejęte. Trzy są główne cele panującego przemocą tyrana: wyrobienie usposobienia niewolniczego u poddanych, wzbudzanie u nich wzajemnego braku zaufania, i pozbawienie ich wszelkich środków materialnych i moralnych.

Usposobienia i uczucia niewolnicze w poddanych są niezbędne dla tyrana, bo ludzie służalczego ducha nie będą próbować oswobodzić się od jarzma, do którego przywykli. Aby takie usposobienie rozwinąć w poddanych, tyrani mają różne środki, których psychologiczny wpływ przez Arystotelesa jest bardzo jasno przedstawiony. Przedewszystkiem tyran usuwa ludzi mających poczucie godności osobistej lub odznaczających się rozumem albo szlachetnością, aby nie zarażali innych swoim przykładem. Z urzędnikami tyran obchodzi się tak jak z niewolnikami, i zmusza ich do takiego życia, że żaden szczegół ich czynności nie może pozostać ukrytym. Od kobiet dowiadyuje się tyran o tajemnicach ich mężów i kochanków, a niewolników robi swoimi przyjaciółmi.

Według Arystotelesa, kobiety i niewolnicy zawsze sprzyjają tyranom i najchętniej im służą. To dziwne zestawienie kobiet i niewolników razi nas dzisiaj i jest dla nas najjaśniejszym dowodem, że Arystoteles w możliwość równości moralnej, umysłowej i prawnej kobiet i mężczyzn nie wierzył. Widzimy jak ograniczone było koło uprzywilejowanych jednostek w państwie greckiem; nie tylko niewolnicy byli pozbawieni wszystkich praw, ale i kobiety! Platon pod tym względem był wyrozumialszy i kobiety stawiał zupełnie na równi z mężczyznami.

Zkądinąd, jeśli na mocy ówczesnego doświadczenia Arystoteles zawyrokował, że kobiety łatwiej niż mężczyźni dają się olśnić blaskiem tyranicznej władzy, to i dziś możemy te psychologiczne spostrzeżenia potwierdzić, bo w wielu tyranicznych rządach kobiety odegrały najwybitniejsze role. Pomimo tego, nie możemy już dzisiaj przyznać, aby ogół kobiet

miał niewolnicze usposobienie — dziś już społeczeństwa nasze wyrobiły sobie inne ideały kobiecych charakterów, do czego wielce się przyczyniło Chrześcijaństwo, z kultem Matki Boskiej.

Można powiedzieć, że te dwa wielkie błędy starożytności, lekceważenie kobiet i ucisk niewolników, — błędy od których nawet taki filozof jak Arystoteles nie był wolnym, dopiero przez Chrześcijaństwo zostały stanowczo przewyciężone, gdyż Chrystus dał początek uważania ludzi wszystkich za równych przed Bogiem, i stawiania kobiet na równi z mężczyznami. Przez te dwie zasady, Chrześcijaństwo wywarło wpływ stanowczy na nowożytny ustrój państw i przygotowało upadek starożytnych form rządu, które Arystoteles opisuje. To też nie bierzmy za złe greckiemu filozofowi żyjącemu w IV-ym wieku przed Chrystusem, że kobietom przypisuje niewolniczą uległość: ówczesne kobiety były trzymane prawie na równi z niewolnikami.

Drugim zadaniem tyrana, jest wzbudzić wśród obywateli brak wzajemnego zaufania. Bez zaufania wzajemnego żaden spisek nie jest możliwym, to też tyran dla utrzymania swej władzy, prześladuje ludzi uczciwych i szlachetnych, bo tacy najprędzej mogą powziąć do siebie wzajemne zaufanie, połączyć się tajemnie i rząd tyraniczny obalić. Dalej tyran, który sam do nikogo zaufania nie ma, stara się obywatelom odjąć wszelką okazję do wzajemnego poznania się, bo ze znajomości wynika zaufanie. Przez szpiegów dowiaduje się o wszystkim co robią, a nawet co myślą poddani, i przyzwyczajają ich do wielkiej ostrożności w słowach i czynach. Znosi wszelkie zebrania i stowarzyszenia, przyjmuje i nagradza denuncjacje, wzbudza nienawiść w ubogich przeciwko bogatym a w bogatych przeciwko ubogim, rozłącza podstępnie przyjaciół, spotwarza jednych przed drugimi, aby ich powaśnić. Widzimy że zasada „Divide et impera“, która aż do naszych czasów zachowaną została w teorii i praktyce,

już w greckiej starożytności stosowaną była z niechybnym skutkiem.

Trzecim nareszcie celem tyrana jest osłabienie obywateli pod wszelkim względem, materialnie i moralnie. Aby ten cel osiągnąć, tyran nakłada ogromne podatki, zmusza poddanych do ciągłej pracy, żeby nie mieli czasu myśleć o spiskach, prowadzi kosztowne wojny, które państwo niszczą i wyczerpują. Jako przykład cytuje Arystoteles egipskich faraonów, którzy według jego zdania olbrzymie piramidy tylko dlatego wznosili, żeby zająć ręce i umysły poddanych, i nie pozostać im sił do spiskowania.

Taki tyran, jakiegośmy tutaj według Arystotelesesa opisali, panuje przemocą, i jest nienawidzony przez swych poddanych. Tą drogą szła większość znanych Arystotelesowi tyranów; ale istnieje jeszcze inna, którą możnaby nazwać tyranią królewską, bo tyrana robi bardzo podobnym do króla. Tak jak zwykły tyran władzę swą jedynie opiera na przemocy, tak znowu tyran-król całe swe panowanie opiera na chytrem oszustwie. Taki tyran, jakkolwiek w gruncie rzeczy dba tylko o swoją osobistą korzyść, udaje, że chodzi mu o korzyść ludu, nad którym panuje, i stara się o to, aby zaskarbić sobie zaufanie i przywiązanie obywateli. Udaje on człowieka bogobojnego, bo kto na pozór bogów ma po swojej stronie, ten w oczach ludu zasługuje na to, aby mu ulegano. Tyran podobny udaje, że bardzo oszczędnie gospodaruje funduszami publicznymi, i składa z nich rachunki publicznie, przyczem łatwo może lud oszukać i ukryć wiele sum, które sobie przywłaszczył. W wojnach powinien podobny tyran być walecznym, w stosunku do poddanych łagodnym i sprawiedliwym, dbałym o wzmocnienie sił państwa, o dobre wychowanie dzieci swoich poddanych, o nagradzanie tych, którzy się odznaczyli. W tem wszystkim podobny tyran będzie króla udawał, a jednak wszystko to będzie robił jedynie dlatego, aby zachować władzę. Nic dziwnego, że tego rodzaju tyrani bardzo rzadko się trafiają, bo trudno jest zachować

wszelkie pozory szlachetności i uczciwości przy wewnętrznem zepsuciu. W każdym razie, znane są przykłady i w późniejszej historii ambitnych książąt, którzy przez próżność i osobistą ambicję dochodzili do naśladowania monarchów prawdziwie kochających swoje narody.

Na teorii tyranji kończy się mistrzowska teoria przemian państwowych Arystotelesa. Jakkolwiek Arystoteles pierwszy teorię podobną systematycznie i w całości wyłożył, objaśniając ją bardzo licznymi przykładami, to trzeba pamiętać o tem, że większą część swoich spostrzeżeń zawdzięcza Platonowi, w którego dziełach znajdujemy wiele trafnych uwag o przewrotach państwowych. Arystoteles niewdzięcznie odnosi się do swego nauczyciela, i zamiast wyznać, ile od niego zapożyczył, krytykuje Platona, przyczem podsuwa mu takie zdania, których Platon wcale nie miał.

Zarzuty, jakie Arystoteles Platonowi robi, są tem niesprawiedliwsze, że wiele zdań w swej teorii rewolucji dosłownie przepisał ze znanych nam dzieł Platona. Aby to odnaleźć, trzeba naturalnie dokładnie znać obu autorów, bo przy powierzchownem czytaniu ich dzieł, można przypuścić, że Arystoteles rzeczywiście różni się od swego mistrza, i że całą powyżej wyłożoną teorię rewolucji zupełnie samodzielnie stworzył. Takie zdanie przez długi czas przeważało w nauce, i dopiero liczne naukowe badania ostatnich dziesiątków lat udowodniły, że prawie we wszystkich częściach swojej filozofji Arystoteles jest od Platona zależnym, i że wszędzie główną zasługą jego jest tylko usystematyzowanie i uzupełnienie genjalnych myśli Platona.

Tak samo i tutaj: początek teorii rewolucji powinniśmy odnieść do Platona, a Arystoteles ma tylko tę zasługę, że w wielu punktach uzupełnił poglądy Platona, i że zebrał ogromną ilość przykładów historycznych na poparcie mnień swego mistrza. Przedewszystkiem zaś odznaczył się Ary-

stoteles na tem polu jak i na wielu innych przez zdolność systematycznego porządkowania myśli, przez co wszelkie naukowe badanie jest ułatwionem i postęp dalszy umożliwiony. Najgenjalniejsze pomysły, jeśli są niedbale rozrzucone w djalogach artystycznych, jak u Platona, mogą przez czas długi pozostać bezpłodnymi. Dopiero gdy otrzymają swoje miejsce w systemacie wiedzy, zwracają na siebie uwagę specjalistów, stają się źródłem dalszego naukowego postępu.

II. Rozwój państw nowożytnych.

Teoria rewolucji Arystotelesa, pomimo tego, że autor ją stworzył jedynie dla wytłómaczenia przemian państwowych greckich, zawiera jednak wiele pierwiastków, które możemy stosować i wprost do państw nowożytnych. Dzisiaj również jak 2000 lat temu „tyrani używają tych samych środków dla utrzymania swojej władzy,* te same uczucia prowadzą tłumy i ich wodzów do rewolucji, te same środki służą demagogom dla opanowania umysłów ludu, „ta sama walka bogatych z ubogimi wciąż się toczy,* do tych samych celów osobistych dążą jednostki biorące udział w przewrotach politycznych, takie same okazje wywołują wybuch zbrojnego ruchu, ta sama siła bywa używaną dla uśmierzenia tych ruchów, „mianowicie siła broni, a nie idei*.

Pozostaje więc do rozstrzygnięcia pytanie: skoro Arystoteles tak trafnie oznaczył psychologiczny charakter rewolucji, dlaczegoż formy ustroju państwowego, uznane przezeń za jedynie istniejące, zaginęły dziś zupełnie, dlaczegoż żadne państwo nowoczesne nie jest ani demokracją ateńską ani oligarchją spartańską, dlaczego ani jedna z partji politycznych współczesnych nie dąży do żadnej ze znanych w Grecji form rządu?

Oznaczyliśmy już główną różnicę, dzielącą państwa nowożytne od państw greckich, mianowicie istnienie u Greków niewoli. Trzeba więc wytłómaczyć, w jaki sposób dokonana

została ta wielka rewolucja polityczna, największa ze wszystkich, które pamięta historia, mianowicie zniesienie niewoli. Wiemy, że oddawna toczono krwawe walki o zniesienie niewoli i do dnia dzisiejszego toczy się walka podobna wszędzie, gdzie tylko dawniejsza niewola nawet w najwięcej łagodnej formie się utrzymała. Uczucia ludzi walczących o wolność niewolników wiadome nam są z teorii Arystotelesa: dążą oni, wzorem wszystkich rewolucjonistów, do pewnego rodzaju równości, — ale jak podobne uczucie się mogło rozwinąć w ludziach, którzy przywykli do niewoli wiekowej?

Odpowiedzi na to pytanie historia dać nam nie może, bo historyczne badanie zdarzeń szczegółowych może wyjaśnić tylko objawy i skutki uczuć, ale nigdy ich istoty. Chcąc zrozumieć ten wielki krok naprzód w miłości bliźniego, który do zniesienia niewoli doprowadził, musimy się uciec do psychologicznej analizy, opartej na danych własnej naszej świadomości. Spróbujmy dopełnić teorię Arystotelesa, i drogą rozumowania dojść do określenia tych stanów, przez które państwa przez niego opisane przechodzić musiały, aby stać się państwami nowożytnymi. Tak samo jak Arystoteles przykładów historycznych jedynie używał dla potwierdzenia swych rozumowań, a nie dla oparcia na nich teorii, tak samo i my spróbujmy, niezależnie od znanych nam faktów historii, myśleć określić przejścia, którym państwo greckie ulegać musiało, a potem sprawdzić nasze rozumowanie przez porównanie z wiadomymi nam faktami historii.

Sześćdziesiąt lat temu, kiedy w całej Europie panował idealizm, nikt nie wątpił o tem, że tylko zapomocą wywodów rozumowych, a nie przez obserwację zmysłowych zjawisk można dojść do zrozumienia historii. Później, po wielkich trjumfach nauk przyrodniczych, rozpowszechniło się mniemanie, że do prawd naukowych dojść można jedynie przez indukcję i przez poznawanie szczegółów.

Łatwo byłoby dowieść, że mniemanie takie jest jeszcze więcej jednostronnem niż idealizm Hegla, i że nawet w naukach przyrodniczych największe zdobycze zawdzięczamy dedukcji i rozumowaniu, z początku od zmysłowego doświadczenia niezależnemu, a dopiero potem potwierdzonemu przez doświadczenie i eksperyment.

Podobna jednak dyskusja o podstawach poznawania przyrody zaprowadziłaby nas zbyt daleko, dlatego zastanowimy się tutaj jedynie nad pytaniem, w jaki sposób można zrozumieć przewroty polityczne? Zwolennicy indukcji wymagałoby zestawienia wszystkich danych, wszystkich szczegółowych faktów z historii rewolucji, i oznaczenia ścisłego tego, co by wszystkie rewolucje w sobie miały wspólnego.

Gdybyśmy to uczynili, wiedzielibyśmy jedynie, jakie zewnętrzne fakta towarzyszą tym wewnętrznym przewrotom w sumieniach ludzkich, które jedynie są w stanie wywołać wielkie rewolucje. Historyczne fakta są tylko skutkami, przystępnymi dla zmysłów naszych: przyczyna ich tkwi głębiej, w uczuciach ludzi, a uczuć widzieć ani słyszeć nie można, uczucia nie są faktami historycznymi, bo nie dadzą się żadnymi dokumentami na pewno udowodnić. Aby poznać ruch i przemianę uczuć nic nam innego nie pozostaje, jak tylko zwrócić się do własnej naszej świadomości, i na mocy wewnętrznego doświadczenia uczuć określić ich przebieg i skutki zewnętrzne, również nam jedynie z własnego doświadczenia wiadome.

Przy takim rozumowaniu bardzo łatwo możemy się pomylić, bo niekoniecznie uczucia nasze osobiste będą zgodne z uczuciami istniejącymi u innych ludzi. Ale pomyłka taka nie ujdzie naszej uwagi, bo przez porównanie zewnętrznych skutków przemiany uczuć, znanych nam z własnego doświadczenia, z faktami historycznymi, przekonamy się, czy przebieg uczuć w sercach pokoleń, które nas poprzedziły, był podobnym do tego następstwa uczuć, jakie uważamy za praw-

dopodobne na mocy własnego doświadczenia psychologicznego.

Zapomnijmy więc o przebiegu historii i wyobraźmy sobie państwo takie, jak je opisał Arystoteles, to jest oparte na istnieniu niewoli. Wyobraźmy sobie te wszystkie przemiany polityczne opisane nam przez filozofa greckiego, i spróbujmy określić dalszy ich przebieg, opierając się na analizie uczuć panów i niewolników. W państwie, w którym istnieją niewolnicy, wyrobi się pod wpływem niewoli cały szereg uczuć nieznanых tam, gdzie niewolników nie ma. Panowie, przywykli do władzy swej, nauczą się lekceważyć ludzi, tak jak lekceważą swoich niewolników.

Kto tylko kiedyś miał jakąkolwiek władzę, nie mówiąc nawet o tak wielkiej władzy jaką jest panowanie nad niewolnikiem, — wie dobrze, jak każda władza usposabia do jej nadużywania. Wprawdzie moralność, religja, przeciwdziałają tej egoistycznej skłonności człowieka do nadużywania władzy, ale przyjemność doznawana w chwili, gdy od woli naszej czynimy zależnym przebieg zewnętrznych zdarzeń, jest dla większości ludzi tak wielka, że bardzo rzadko umieją się powstrzymać od niesprawiedliwego rozszerzenia granic swego wpływu. Tak często człowiek wobec brutalnych sił natury czuje się bezsilnym, że niemałą dlań stanowi ulgę, gdy ciągle wznowianem doświadczeniem potwierdzi istnienie swej władzy nad siłami ludzkiemi.

Wszędzie to spostrzegamy, gdzie istnieje jakakolwiek zależność jednych ludzi od drugih. Weźmy kilka przykładów z życia codziennego. Nadużycie władzy szczególnie daje się spostrzedz w stosunku rodziców i wogóle starszych do dzieci i małoletnich. Pomijając te rodziny, w których małoletni są ciągle skazywani na fizyczne cierpienia, ileż to razy nawet najstaranniejsi o wychowanie swych dzieci rodzice zabraniają dzieciom pożytecznej dla nich zabawy jedynie, aby móz wy-

godniej oddać się własnym przyjemnościom! Jeśli urzędnik w biurze prędzej załatwia interes znajomego lub przyjaciela niż innych osób, które dłużej czekają, jeśli nauczyciel gimnazjum, dlatego, że się nie przygotował do lekcji, zamiast wyklądać, męczy uczni niepotrzebnymi pytaniami, albo jeśli dla utrzymania swego autorytetu nie chce się przyznać do błędu, który popełnił, a który i tak przez wszystkich został spostrzeżony, jeśli kapryśny bogacz łaje swego lokaja za to, że ten postąpił według jego rozkazu, i że skutki tego postępku okazały się dla bogacza nieprzyjemnymi, — to we wszystkich podobnych przypadkach występuje nadużycie władzy.

A jednak znajdzie się wielu, którzy będą bronić tych wszystkich, których o nadużycie władzy oskarżam, a nikt ich nie pomówi o nieuczciwość. Im więcej obserwujemy nasz stosunek do służących, uczni, podwładnych naszych, im więcej namyślamy się nad prawami ich i słusznymi wymaganiami, tem częściej będziemy musieli przyznać, że istnieje w nas skłonność do nadużywania każdej władzy na naszą korzyść, popęd egoistyczny pierwotny, z którym nieraz musimy walczyć w imię obowiązku i miłości bliźniego. Ktokolwiek miał co do załatwienia w różnych kancelaryjach, albo co do pozyskania od ludzi, mających większą odeń władzę, przyzna, że skłonność ta do lekceważenia podwładnych, do nadużywania władzy staje się tem większą, im wyższe kto zajmuje stanowisko, a zmniejsza się tylko przez rozwój umysłowy i moralny.

Ponieważ liczba ludzi wysoko rozwiniętych umysłowo i moralnie jest bardzo mała w każdym państwie, nie nie będzie stało na przeszkodzie lekceważeniu niewolników w państwie, w którym wolno jest jednemu człowiekowi być nieograniczonym panem kilku innych. Im więcej będzie wzrastać takie lekceważenie, tem częściej będziemy świadkami okrucieństwa i wszelkiego nadużywania władzy ze strony panów. Zamiatanie do uszkodzeń fizycznych innych ludzi, do uderzeń i bicia słabszych, gdy raz dozwolone, staje się niewrozą trudną do

pokonania — jak to widzieliśmy w czasach jeszcze nie bardzo dawnych, obserwując niektórych pedagogów szkół elementarnych, dozorców robotników w polu, *oficerów назначающих kary żołnierzom* i t. d. Bezwątpienia i możni panowie niewolników rozwiną w sobie tę nieszlachetną namiętność a historia zupełnie potwierdza podobne przypuszczenie. Naturalnie zdarzają się zawsze i wszędzie wyjątki — wiadome nam są przykłady panów obdarowywujących wolnością niewolników. Mówimy tutaj o ogóle i o większości, która rzadko bywa skłonną do szlachetnych czynów.

Idąc dalej w tej analizie uczuć, będziemy musieli przyznać, że między dawnymi panami musi się wyrodzić antagonizm i współzawodnictwo. Przyzwyczajeni do tego, aby niewolnicy pochlebiali wszystkim ich pragnieniom, będą się czuli obrażeni już przez sam ten fakt, że są obok nich ludzie wolni, nie składający im podobnego hołdu. Gdy się nauczą lekceważyć niewolników, zaczną lekceważyć wogóle wszystkich innych prócz siebie, zaczną rachować wzajemnie swoich niewolników, pragnąc powiększyć ich liczbę, aby więcej mieć wygod i władzy. Będzie się w nich rozwijał egoizm i nawet tych wolnych obywateli co mają mniej niewolników, zasobniejsi będą uważali za niższych, i będą starali się uczynić ich zależnymi od siebie.

W ten sposób każdy ustrój państwowy oparty na niewoli, fatalnie prowadzi do oligarchji możnych — w państwie takim, w którem sami demokraci mają swoich niewolników, którzy na ich utrzymanie pracują, zasada władzy egoistycznej i bezprawnej jednego człowieka nad drugimi nie da się niczem ograniczyć; historia potwierdza to jak najzupełniej — i wiemy, że w długiej walce demokratycznych ateńczyków z oligarchicznymi spartanami, po wielu obustronnych wysiłkach Sparta zwyciężyła. Miłośnicy sztuki ateńskiej ubolewają nad tem zwycięstwem nieokrzesanych Spartanów, ale socjolog i psycholog przyzna, że to zwycięstwo było koniecznem, naturalnem i konsekwentnem, dlatego, że nim zostało doko-

nane na polu bitwy, było już rozstrzygnięte w sumieniach obu partji. Demokraci, nie zrzekając się władzy swej nad niewolnikami, nie mogli w imieniu żadnej idei żądać, aby oni sami nie byli zależni od możniejszych, tak samo jak niewolnicy byli zależni od nich.

Jakież są uczucia niewolników wobec swych panów? Dlaczego się nie buntują? — Każdy z nas wie jak wielką jest siła przyzwyczajenia w człowieku. Niewolnik, urodzony w zależności, świadek krwawych kar za nieposłuszeństwo, nienawidzi wprawdzie swego pana, ale boi się go i nawet uważa go za wyższego od siebie, a samo istnienie władzy uważa za niezbędne i naturalne. Toż i dziś możemy spotkać niektórych włościan ganiących młodych i pracowitych ziemian za to, że „nieżyją po pańsku“, i że „sami wszystko robią“. To też dopóki władza pana nad niewolnikiem niczem nie jest ograniczona, bunt jest prawie niemożliwy: żaden niewolnik nie odważy narazić się na śmierć za innych, szczególnie że wychowanie ich jest zupełnie zaniedbane i umysłowo są rzeczywiście niżsi od swych panów.

To samo dążenie możnych do władzy, które każde państwo oparte na niewoli prowadzi do oligarchji, wytwarza między oligarchami współzawodnictwo i te spory, o których Arystoteles często wspomina. To też ostateczną formą ustroju każdego państwa takiego jak to, które Arystoteles opisywał, musi być tyranja. Nie ma żadnej przyczyny, któraby mogła zmienić kierunek nadany egoizmowi i ambicji osobistej panów przez istnienie niewolnictwa. Gdy dwóch lub kilku panów z sobą walczy, najsilniejszy lub najprzebieglejszy w końcu zwycięży i utworzy tyranję w okolicy w której żyje.

Jeśli się zastanowimy nad uczuciami, które wzbudza u większości ludzi posiadanie bezprawnej władzy, przyznamy nawet, że większość obywateli greckiego państwa, świadomie lub nieświadomie dążyła do tyranji; dla siebie ci co mieli zaufanie do sił własnych, dla innych ci co czuli się bezpieczniejszymi pod opieką silniejszych. Arystoteles prawdy tej nie

dostrzegł, i nigdzie jej nie wyraził. Jednak dziś, gdyśmy już doszli do tego stopnia rozwoju moralnego, że niewolnictwo uważamy za niesprawiedliwe, łatwiej jest nam ocenić związek tyranji z niewolnictwem, i przyznać, że tyranja jednego człowieka nad kilkoma niewolnikami z fatalną koniecznością prowadzi do takiej samej tyranicznej władzy jednego nad resztą obywateli zamieszkujących jeden kraj.

Historja potwierdza ten psychologiczny wniosek jak najzupełniej, wiemy bowiem, że w późniejszych czasach przeważająca większość państw greckich miała ustrój tyranji. Pojęciu greckiej tyranji także odpowiadają średniowieczne księstwa, szczególnie we Włoszech. Nikt pewno lepszym znawcą tych stosunków nie był nad Mikołaja Machiavelli'ego, przez lat kilkanaście sekretarza rzeczypospolitej w Florencji, posyłanego przez rząd do różnych dworów książąt, królów, cesarzy i papieży. Poznał on nawskróś charakter tyranji i poświęcił swe dzieło „Il Principe“ przedstawieniu środków zapomocą których tyrani utrzymują się przy władzy.

Dzieło Machiavelli'ego jest dla nas niezmiernie pouczające, bo obznajmia nas ze stanem przejściowym ustroju państwowego, dążącego do nowoczesnych form państwa. Pod wpływem powszechnej tyranji, stosunek niewolników do panów łagodnieje, bo ci panowie także są niewolnikami, i niewolnicy patrząc się na nich dochodzą do zrozumienia, że są im równi.

Takie zrozumienie równości ludzi pod względem swego społecznego położenia zupełnie nierównych, stoi w związku z nowym zupełnie poglądem na świat, nową zupełnie religją. Istnieniu niewolnictwa w starożytności odpowiadało wyobrażenie o bogach jako tyranach, a ludziach jako ich niewolnikach. Niektórzy wybrańcy wprowadzie z pomiędzy śmiertelnych ludzi dochodzili po śmierci do godności bogów — ale ogół po śmierci również jak i za życia cierpieć musiał — i według Homera, nawet taki bohater jak Achilles przyznaje,

że wolałby być najędźniejszym pachółkiem na ziemi, niż królem w świecie umarłych.

Dopiero gdy pod wpływem wzrastającej władzy tyranów różnica między panami a niewolnikami się zmniejsza, staje się możliwem pojmowanie zasadniczej równości wszystkich ludzi. Takie uznanie równości wobec faktycznej nierówności na ziemi prowadzi do wymagania kompensacji tych nierówności w przyszłem, lepszem życiu i do pojmowania życia doczesnego jako stanu przejściowego, wiodącego do lepszej przyszłości. W historii takim wyobrażeniem odpowiada chrześcijaństwo, które wtedy właśnie powstało, gdy zakwitła na wielką skalę tyraniczna władza cesarów rzymskich.

Uznanie rzeczywistej równości ludzi, niezależnie od ich urodzenia, bogactwa i społecznego stanowiska, prowadzi do bardzo dalekich konsekwencji. Niewolnicy pod wpływem tej wiary znoszą z rezygnacją i spokojem doczesne cierpienia ale nie mają już tej zwierzęcej uległości dla swych panów co dawniej, bo najcięższa kara, śmierć, wydaje im się wybawieniem.

Naturalnie próbujemy tutaj tylko określić typowe formy przemiany uczuć, i wcale nie możemy twierdzić, że wszędzie i we wszystkich społeczeństwach wszyscy niewolnicy dojdą do tych samych przekonań. W każdym razie, im więcej tyrani, a później książęta i królowie będą odznaczać się swoją władzą przed wszystkimi obywatelami państwa, tem mniejszą w sumieniu ogółu będzie się wydawać różnica władzy między panem a niewolnikiem, szczególnie jeśli jednocześnie rozwój wyobrażeń religijnych postąpi od pierwotnego polyteizmu do monoteizmu: z pojęciem jednego, wszechmogącego, wszechobecnego Boga zostanie dana miara znikomości rzeczy ludzkich. Przy tem zachodzi działanie wzajemne rozwoju politycznego na rozwój religijny i odwrotnie.

Także i w samych panach z postępem tyranji zajdzie pewna przemiana uczuć. Zagrożeni w każdej chwili utratą wszystkiego co posiadają, lekceważeni i poniewierani przez

tyrana, który aby wzmocnić, swą władzę, zechce osłabić władzę możnych — panowie przejdą przez całą skalę uczuć, przez które przechodzili wcześniej niewolnicy, i sami będą przyciągnięci przez „religję małuczkich“ — religję rezygnacji, obiecującą życie przyszłe lepsze, a uważającą obecne życie za przejściowe. Wiemy z historii, jak Chrześcijaństwo wśród niewolników i uciśnionych się rozpowszechniało z niesłychaną szybkością — ale wiemy także, jak często i możni nawracali się i uważali niewolników za braci.

Gdyby praktyka szła zawsze razem z teorią, gdyby wszyscy ludzie czuli wewnętrznie to co wyznają głośno jako swoją wiarę, z przyjęciem chrześcijaństwa odrazu niewolnictwo i dawne państwowe porządki powinnyby upaść, i w jednej chwili powstać państwo nowożytne. Tymczasem widzimy jeszcze w XVI wieku po Chrystusie księstwka jak najzupełniej noszące charakter tyranji, typowo przedstawione nam przez Machiavellego — a nawet jeszcze w XVIII wieku małe księstwka niemieckie wiernie ten typ zachowały — i dopiero wiek XIX jest świadkiem zupełnego zniesienia niewolnictwa w krajach cywilizowanych.

Powolne to urzeczywistnienie nowych idei 18 wieków temu przez Chrystusa ogłoszonych, wytworzyło nawet w wielu najszlachetniejszych umysłach zwątpienie i gorycz, szczery pesymizm, daleko głębszy od tego modnego i sztucznego pesymizmu, który znajduje wyraz w literaturze. Pesymizm taki nie jest jednak usprawiedliwiony — bo 2000 lat w historii ludzkości jest zbyt krótką epoką, abyśmy mogli więcej zmian na lepsze żądać, niż te, które zaszły.

Dziś tyranja, która trwała tak długo, ostatecznie została pogrzebaną, przynajmniej w Europie, i tylko przeżyła w niektórych czynach jednostek, ale nie może już się utrzymać jako stała forma rządu. Wytlómaczyliśmy jej długie trwanie jako formy przejściowej od dawnego ustroju państwa do nowożytnego. Aby samo to przejście pojąć, zwrócimy się teraz do analizy uczuć samych tyranów.

Wyobraźmy sobie pewną ilość tyranów władających sąsiednimi państwami. Dopóki obszar ziemi którym władają jest niewielki, ambicja ich nie będzie zadowolona, i ciągle nowych zwycięstw będą szukać w walce z sąsiadami. Po mistrzowsku przedstawił tą konieczność Machiavelli ¹⁾ w swoim „Il Principe”: według niego książę czyli tyran łatwiej się może obejść bez wszystkich innych zalet, niż bez waleczności. W walkach między tyranami tem więcej staje się dla nich niezbędnem przywiązanie ludu, im na większą skalę bój prowadzą.

Rozwija się przytem uczucie patryjotyzmu i nabiera coraz to większego znaczenia pojęcie narodowości. Jakkolwiek i starożytnym ludom pojęcie to nie było obcem, nie miało ono wtedy jeszcze takiego wpływu, jaki ma w nowoczesnem państwie. Samym tyranom z początku może być obojętnem w jakim języku mówią ich podwładni — ale w walce jednych z drugimi okazuje się, że łatwiej jest pokonać państwo, którego poddani mówią tym samym językiem co i zwycięzca, niż wtedy, gdy walka się toczy między wojskami różnej narodowości. Tam gdzie dwie narodowości walczą z sobą, oprócz przywiązania żołnierza do wodza gra rolę nienawiść plemienna, i dlatego wojny podobne dłużej trwają i prawie nigdy nie kończą się zupełnem zwycięstwem jednej strony.

Z tego wynika, że w wojnach różnych tyranów między sobą, powoli się tworzą państwa obejmujące lud mówiący jednym językiem, a co za tem idzie, dojrzewa pojęcie narodowości i różnic plemiennych. Widzimy to w historii średnich wieków — wszędzie wśród drobnych książąt wybijał się jeden, który lud jednej narodowości łączył w całość. Tak powstała monarchja francuzka i hiszpańska, cesarstwo Nie-

¹⁾ W dziele już wzmiankowanem „Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli, Breslau 1888“, starałem się dowieść, że główne zasady polityki Machiavellego pochodzą od Arystotelesa i znajdują się w jego teorii rewolucji.

mieckie — w sposób nieco odmienny, ale dosyć jeszcze podobny wytworzyła się jednocześnie monarchja i narodowość angielska.

Zajrzyjmy teraz do sumienia tych jednostek, które pa-
nują nad całym narodem: czy można ich jeszcze przyrówny-
wać do starożytnych tyranów? Bez wątpienia że nie. Tyran
pragnął tylko własnej korzyści i zaspokojenia egoistycznych
pragnień — króla przedstawiają sobie poddani jako przywią-
zanego do narodu przewodnika, *oświeconego „bożą łaską“,
namaszczonego przez najwyższych przedstawicieli kościoła,
pragnącego wielkości i szczęścia swego narodu, opiekuna
uciśnionych, prawnego i sprawiedliwego wodza. Zkąd zaszła
ta przemiana w ciągu pokoleń, *skoro wszyscy prawie kró-
lowie pochodzą od książąt w niczem się nie różniących od
opisanych przez Arystotelesa i Machiavellego tyranów?*

Przedstawmy sobie tych przodków królewskich, walczą-
cych o pierwszeństwo z równymi im książętami, i miejmy na
myśli tą przemianę uczuć w niewolnikach, którą uznaliśmy
za konieczny wynik długiego istnienia i wzrostu tyranji. Pod-
dani już nie są tymi ślepo uległymi niewolnikami, których
znał Arystoteles, nie wykonają oni każdego danego im roz-
kazu, jeśli sprzeciwia się ich sumieniu. Mają oni poczucie
swej ludzkiej godności, świadomość, że wszyscy są równi
przed Bogiem, i śmierci się nie boją, bo zwiastuni nowej
wiary obiecują im za grobem wieczne życie, tem lepsze, im
cnotliwiej żyli na ziemi.

Wobec tego ci książęta osiągną zwycięstwo, którzy naj-
więcej zdołali przywiązać do siebie poddanych, którzy naj-
mniej ulegli tyranicznym, egoistycznym pokusom. W ten spo-
sób dobór naturalny ma miejsce, i zwycięzca nabiera aureoli
szlachetnego księcia, który zwycięstwem swem oswobodził lud
sąsiedni od tyrana. *Pochlebcy, pasożyty dworu, stosunek ten
przedstawiają z przesadą,* coraz to więcej ustala się mnie-
manie, że książę powinien dbać o dobro swych poddanych,

a doświadczenie uczy, że jeśli tego nie czyni, upada, i zostaje zwyciężony przez innego, więcej przywiązanego do ludu. Wskutek tego, w ciągu pokoleń, coraz to więcej dochodzi do władzy książąt umiejących pozyskać sobie zaufanie i przywiązanie ludu. Im większym obszarem ziemi który z nich włada, tem więcej potrzebuje poparcia i przywiązania poddanych, i uczucia te rosną w miarę wzrostu władzy.

Nowy tytuł króla nie pozostaje bez wpływu na uczucia rozumnego księcia. Pojmuje on, że bez ludu istnieć nie może, wierzy w swoje posłannictwo kierownika i opiekuna narodu i staje się absolutnym monarchą, którego najlepszą charakterystykę stanowi słynne zdanie przypisywane Ludwikowi XIV-mu „l'État — c'est moi“. Prawdziwy absolutny monarcha identyfikuje swe dążenia i pragnienia z dążeniami narodu nad którym panuje, uważa władzę swoją za boską i sumienie zabrania mu jej nadużyć. Podziela on wiarę poddanych, i odczuwa swą odpowiedzialność przed wyższym sędzią, Bogiem. W ten sposób widzimy jak z tyrana powstaje absolutny monarcha, z niewolnika Chrześcijanin.

Chrześcijaństwo z tego punktu widzenia już nie jest przypadkowym zjawiskiem, tylko koniecznem następstwem rozwoju politycznego i psychologicznego ludów. Tyranja prowadzi do tworzenia coraz to większych państw, połączenie w jedną całość polityczną ludzi mówiących jednym językiem wytwarza i rozwija pojęcie narodowości i patriotyzmu, walka między tyranami prowadzi do zwycięstwa lepszych z pomiędzy nich, niewolnictwo wytwarza wyczekiwanie Mesjasza, wiarę w tymczasowość ziemskiego życia, i w zagrobowe życie lepsze, trwalsze, zależne od naszych czynności na ziemi.

Naród żydowski, wśród licznych i ciągłych prawie przesładowań i niewoli, wytworzył typowy monoteizm i wydał proroków zapowiadających Mesjasza. Gdy ten nareszcie się objawił, najwięcej znalazł wiernych wśród uciśnionych i niewolników — i w ten sposób Chrześcijaństwo wpłynęło na ustrój polityczny państw. Wiekowa walka papieży z cesarzami

skończyła się zwycięstwem kościoła, ale przez to w oczach ludu nadała panującym nadprzyrodzoną sankcję *i zrobiła z nich monarchów „z Bożej łaski“.* Tacy absolutni monarchowie jak *Piotr Wielki,* Fryderyk Wielki, Ludwik XIV, przedstawiają typ nowy zupełnie, wcale Arystotelesowi nieznanym. Wobec nich, Aleksander Macedoński był tylko ambitnym awanturnikiem, którego władza wraz z życiem kres znalazła. Oni potworzyli dynastje, przyczynili się do rozwoju narodów.

Taka absolutna monarchja, wymagająca nieograniczonej władzy jednostki nad milionami, jest pierwszą ale nie jedyną formą nowoczesnego ustroju państw. Aby pojąć przemianę tej formy państwa na monarchję konstytucyjną, przemianę, którą nam tak często ukazuje najnowsza historia, przypomnijmy sobie, że główną podstawą upadku tyranji była pewna zmiana w zapatrywaniach na równość ludzi, połączona z przewrotem w pojęciach religijnych. Podobne zmiany towarzyszą też i dalszym fazom rozwoju form państwowych. Dotychczas rozpatrywaliśmy głównie te zmiany uczuć, jakie pociąga za sobą uznanie równości niewolników i wolnych obywateli. Wdzieliśmy jak tyran, wynosząc się do wysokości absolutnego monarchy, zaciera różnice między wolnymi i niewolnikami, robiąc ze wszystkich *z początku swych niewolników, potem* swych wiernych poddanych. Uczucie wierności monarsze, przysięga składana mu przez poddanych — są to cechy absolutnej monarchji — nieznanne w starożytnej tyranji. Władza absolutna monarchy jest naturalną i możliwą dopóki panuje wiara w boskie pochodzenie tej władzy. *Gdy ta wiara zachwiana zostanie, gdy naród pod rządem przebiegłego i potężnego monarchy dojrzeje, poddani pragną udziału we władzy, a monarcha sam wobec rosnącej komplikacji zadań rządu nie chce brać na siebie całej odpowiedzialności — tak że mogłaby zupełnie pokojową drogą nastąpić konstytucyjna monarchja. Jeśli w historii bywało inaczej, i przemiana ta bywała okupioną długoletnią i ciężką walką, pochodzi to stąd,

że ustąpienie dobrowolne części swych praw odziedziczonych po przodkach wymaga od monarchy takiej miłości bliźniego i takiej znajomości siebie samego, które wogóle rzadko wśród ludzi się zdarzają, a jeszcze rzadziej istnieć mogą w ludziach otoczonych od dzieciństwa pochlebstwem. Przytem, niedojrzałość społeczeństwa lub egoistyczne dążenia monarchy prowadzą często zmianę rządu wcześniej niż wymagałaby tego korzyść narodu.*

Widząc konstytucyjne rządy w takich państwach jak Rumunja, Serbja, Bułgarja dochodzimy do przekonania, że *dla tych jeszcze niedojrzałych narodów* rozumny absolutny monarcha byłby odpowiedniejszym rządcą, niż król konstytucyjny. Także w Hiszpanji silna partja karlistów opiera się na przekonaniu, że naród *jeszcze* nie dojrzał do zbyt wielkiej wolności konstytucyjnej. Nareszcie nie brak i w parlamentach narodów więcej rozwiniętych, jak np. Francja i Włochy, jednostek jak najzupełniej niezdolnych do udziału w rządzeniu państwem.

W każdej przemianie jednej formy rządu na inną, grają rolę obok przyczyn głębszych i trwałych także ambicje i dążenia osobiste jednostek. Dlatego z jednej strony przyczyny głębsze, dążenie ogółu do równości, ciężar odpowiedzialności ciążyący na rządzącej jednostce, stale działają na wytworzenie konstytucyjnej monarchji — a z drugiej strony czasowo może w tym kierunku działać ambicja osobista jednostek mających nadzieję odegrać wybitną rolę w przewrocie politycznym; takie jednostki mogą często wywołać przedwczesny postęp od jednej formy rządu do drugiej, ze szkodą samego narodu.

To też nieraz widzieliśmy w historii reakcję przeciwko przedwczesnemu postępowi, i od konstytucyjnej monarchji wracano do absolutyzmu. Te historyczne rewolucje i przewroty polityczne stoją w takim stosunku do przedstawionego przez nas idealnego przebiegu przemian ustroju państwowego, w jakim stoją pojedyncze konkretne przedmioty doświadczenia zmysłowego do idealnych typów utworzonych przez naukę.

Geologia daje nam pewien normalny porządek następstwa po sobie warstw tworzących skorupę ziemską — ale w naturze często znajdujemy te warstwy przewrócone, załamane, przerwane, niezupełne. Tak samo i historia państw daje nam przykłady zupełnie innego porządku i następstwa po sobie form rządu, niż wykazuje dokonana przez nas analiza następstwa uczuć w obywatelach.

Absolutną monarchję możemy określić w kilku słowach, jako władzę nieograniczoną jednego człowieka nad całym narodem, mającą za cel dobro i rozwój tego narodu; ale jeśli byśmy szukali w historii obrazu konkretnego tego idealnego typu, znaleźlibyśmy zawsze pewne okoliczności przeszkadzające urzeczywistnieniu władzy nieograniczonej, wychodzącej prawdziwie od jednego człowieka, i mającej za jedyny cel dobro narodu.

Tak samo bywa i w naukach o martwych przedmiotach: kryształy minerałów mają niezawodnie mniej właściwości i komplikacji niż formy państwowe, a jednak gdy spróbujemy podzielić je na pewne gatunki i rodzaje, jesteśmy zmuszeni tworzyć typy idealne, różniące się od wszystkich znanych nam kryształów. Jeśli w krytalografji jesteśmy zmuszeni uciec się do sztucznych zupełnie modeli aby zrozumieć rozmaitość kształtów istniejących rzeczywiście kryształów, to postępowanie podobne jeszcze więcej okaże się niezbędnem w nauce tak zawilej, jak teoria rewolucji. Historia ogólnie jej wyniki potwierdzi, ale nie możemy wymagać, aby w konkretnem doświadczeniu można było spotkać urzeczywistnienie idealnych typów, do których nas prowadzą wywody naszych rozumowań.

Teoria Arystotelesa, jakkolwiek tłómaczy przewroty państwowe w Grecji, opartą jest na zupełnie idealnych i nieistniejących nigdy w rzeczywistości bez przymieszki typach ustroju państwowego. Określiliśmy oligarchję, idąc za Arystotelesem, jako panowanie bogatych nad biednymi w celu ich wyzysku — ale czyż mogło istnieć takie państwo, w którem wyłącznie tylko bo-

gaci i wyłącznie w celu wyzysku panowali? Oczywiście każda oligarchja miała przymieszkę arystokracji, czyli panowania prawnego mniejszości nad większością dla dobra ogółu. W ten sam sposób każda absolutna monarchja zawiera w sobie niektóre pierwiastki monarchji konstytucyjnej, to jest władzy monarchy wspólnie z przedstawicielami narodu nad całym narodem. Różnica polega na tem, że w absolutnej monarchji przedstawiciele narodu nie bywają wybierani, tylko dochodzą do wpływu który mają zapomocą własnej swej energji, inteligencji i ambicji. Minister absolutnego monarchy, nawet wtedy gdy sprzeciwia się w jakim szczególe woli narodu, nie przestaje być jego przedstawicielem, bo wola poddanych, ich pragnienia i dążenia znajdują wyraz przynajmniej w pewnej części postanowień rządu, mianowicie w tych postanowieniach, które zostały wywołane licznemi staraniami jednostek.

Gdy udział przedstawicieli wybranych przez naród w rządzie zostanie przyjętym jako ogólna zasada, wtedy dopiero państwo dochodzi do stanu monarchji konstytucyjnej. Z pojęciem monarchji konstytucyjnej łączy się wymaganie, aby ci którzy są wybrani przez naród, rzeczywiście mieli za cel jedyny korzyści i rozwój swoich ziomków. W historii taki parlament, w którym wszyscy członkowie czyniliby zadość temu wymaganiu, może nie prędko istnieć będzie, co polega na wadliwej formie wyborów, i na niekompetencji tych, co zostali wybrani.

Przypuśćmy istnienie takiej monarchji konstytucyjnej, w której król dzieli władzę z kompetentnymi wybraniami narodu, i w której poczucie równości wszystkich obywateli jest powszechnem. Równość ta naturalnie jest ograniczoną do pewnych praw i obowiązków — równi są obywatele przed sądem, równi mają obowiązek bronienia ojczyzny, ale zawsze dzieli ich nierówność umysłowa i majątkowa. W takiej monarchji przy okazji wygaśnięcia dynastji wprowadzenie ustroju rzeczywospolitej mogłoby się odbyć zupełnie pokojowo a zmiana

ta jest wymagana przez rosnące poczucie równouprawnienia wszystkich obywateli, nie wykluczając monarchy.

Dążenie do równości wystarcza dla wytłómaczenia wszystkich rewolucji prowadzących do rzeczypospolitej, czyli takiego ustroju państwowego, w którym wszyscy obywatele mają równy zupełnie udział we władzy i kierowaniu państwem. Wybierają oni swych przedstawicieli, którzy tworzą parlament. Dla republikanów dzisiejszych taka forma rządu stanowi ideał, po za który ludzkość nie potrzebuje dążyć, ale zawiera ona jednak w sobie więcej jeszcze pierwiastków dalszych zmian niż formy poprzednie, i jest narażoną na częste rewolucje.

W istniejących dziś państwach, które przyjęły formę rzeczypospolitej, znajdujemy dotychczas silne przymieszki form państw starożytnych — szczególnie demokracji i oligarchji. Jeśli np. rada municypalna Paryża używa części funduszków miasta, zebranych przeważnie od bogatych ludzi, na podtrzymanie bezrobocia, *t. j. walki biednych z bogatymi,* to wyraża się w tem demokratyczna zasada panowania biednych nad bogatymi, bo większość bogatych dobrowolnie środków przeciwko sobie dostarczaćby nie chciała. Jeśli znowu bogaci lordowie angielscy przez swoje urodzenie mają prawo do równego udziału w kierowaniu państwem z wybranymi przez naród posłami, to mamy w tem oligarchiczny pierwiastek w konstytucyjnej monarchji angielskiej. Takie okoliczności są jednak wyjątkowe, *a ogólny prąd rewolucji nowoczesnych idzie we wskazanym tutaj kierunku do rzeczypospolitej.*

Wprawdzie konstytucyjna monarchja mogłaby zadośćuczynić wszelkim potrzebom fizycznym i moralnym narodu, — mogłaby zapewnić trwalszy pokój i pewniejsze korzystanie z wszystkich zdobyczy pracy ludzkiej niż chwiejna rzeczpospolita, w której prezydent co kilka lat się zmienia a ministerja jeszcze częściej upadają pod wpływem najłżejszej zmiany opinii publicznej. *Jaka to fatalna siła popycha państwa do formy rządu republikańskiej, i wciąż nowe rewolucje

rozbudza? Jest to nieubłagane dążenie do równości wszystkich ludzi, nieznoszące różnicy praw monarchy i poddanych. Dążenie to bynajmniej w formie rzeczpospolitej kresu nie znajdzie: już dziś jesteśmy świadkami nowych żądań, mianowicie dążenia do równości majątkowej.*

Różnica między bogatymi i biednymi stanowi pewną analogję dawnej różnicy między panami a niewolnikami. Walka kapitału z pracą nie może się skończyć ani stanowczem zwycięstwem kapitału ani też zupełnem jego zniszczeniem. Coraz to więcej spotykamy kapitalistów, którzy wczoraj jeszcze byli pracownikami, i coraz to więcej, obserwując olbrzymi rozwój produkcji wszystkiego tego, co do życia jest potrzebnem, musimy stanowczo zaprzeczyć prawu Malthusa.

Sila jednego robotnika przy pomocy nowoczesnych maszyn wzrasta z daleko większą szybkością niż jego potomstwo, i możemy przewidzieć czasy, gdy siły te starczą dla zaspokojenia potrzeb wszystkich. Kapitał tam właśnie, gdzie najwięcej jest kapitalistów, najmniej się ceni i coraz to mniejsze przynosi procenta: wkrótce stanie się przystępnym dla najskromniejszych pracowników. Tylko pod chwilowym wpływem przejściowych komplikacji można powziąć obawy o ekonomiczną przyszłość narodów cywilizowanych. Obawy te i pesymizm ekonomiczny są bardzo pożądane tylko dlatego, że pobudzają ludzi do pośpiechu w rozwiązywaniu tych ważnych zagadnień.

Pod wpływem takich obaw państwo coraz to więcej ochrania biednych od nadużyć bogatych i ułatwia wyrównanie zbyt wielkich różnic majątkowych. Możemy więc mieć nadzieję, że i bez krwawych rewolucji pewien stan równowagi ekonomicznej zostanie osiągnięty, przy którym wszyscy będziemy kapitalistami. Naturalnie, że zupełna równość majątkowa nigdy się nie da osiągnąć ani też utrzymać; marzenia komunistów, gdyby nawet wbrew naturze ludzkiej dały się urzeczywistnić, szczęścia i spokoju ludziom zapewniłby nie mogły, bo w rozwoju ludzkim widać dążenie do coraz to

większego znaczenia pojedynczej jednostki, a nie do zrobienia z niej bezmiennego kółka w maszynie państwowej.

Dla tak skomplikowanej maszyny trudno byłoby znaleźć maszynistów odpowiednich a trudność tę dobrze ocenił jeden z najdawniejszych zwolenników komunizmu, Platon. Opisując idealne swe państwo, w którym komunizm panuje, ostrzega on, że bardzo trudno utrzymać zalety rządzących tem państwem „stróży“, i przy najlżejszem zaniedbaniu z ich strony, nieporządek i anarchja wkradnie się nawet do tego idealnego państwa. Prawda ta coraz to jaśniej występuje, a w naszych czasach dany nam przykład państwowej władzy komunistów w Paryżu 1871 roku jak najzupełniej potwierdza zdanie Platona. „Stróże“ komuny gdyby nawet mieli wszystkie wymagane zalety, łatwo mogą uleść zepsuciu, a znaleźć te zalety w ludziach naszego czasu graniczy z niepodobieństwem.

Dlatego dążenie do równości majątkowej nie może znaleźć celu w komunistycznym ustroju państwa, tylko odwrotnie, w rozszerzeniu do wszystkich obywateli przez ich własną pracę przywilejów osobistej własności. Ci, którzy pierwsi doszli do posiadania kapitału, nawet gdyby byli zupełnymi egoistami i nie dbali wcale o uczucia swych bliźnich, bezwiednie i fatalnie muszą pomagać drugim osiągnąć to samo na tej samej drodze, bo kapitał bez pracy jest martwym, tak jak praca bez kapitału bezsilną.

Porównyując budżety wszystkich państw w ciągu bieżącego stulecia, dochodzimy do przekonania, że dochody państwowe wzrastają z zadziwiającą szybkością. Dochody te innego źródła mieć nie mogą jak dochody pojedynczych obywateli państw — a wzrost długów państwowych także świadczy o tem, że majątki osobiste jednostek wzrastają, bo inaczej żadne państwo nie znalazłoby umieszczenia dla swych papierów i obligacji.

Ten wzrost majątków nie polega jedynie na powiększeniu ilości w obiegu będącej monety lub papierów, mających wartość złota: każda fortuna ma ostateczne swoje źródło

w pracy, to jest produkcji przedmiotów, potrzebnych mniej lub więcej człowiekowi do życia. Wskutek chwilowego braku równowagi ekonomicznej zdarza się często, że z owoców pracy korzystają nie sami pracownicy, ale taki stosunek może jedynie polegać na przebiegłości i faktycznej wyższości umysłowej t. z. chlebobawców. Skoro państwo z funduszy ogólnych coraz to większe używa środki na rozpowszechnienie wykształcenia i rozwoju umysłowego, poziom umysłowy robotników się podnosi, i wyzysk ze strony kapitalistów nie jest już tak łatwym.

Na polu pracy tego rodzaju, w której poziom umysłowy pracownika jest wyższy niż kapitalisty, wyzysk jest tem mniejszy, im więcej widoczną jest owa wyższość pracownika. Weźmy np. pracę literacką, która umysł rozwija, to tu wyzysk autorów przez wydawców jest możliwym tylko wtedy, gdy wyższość autora nie jest stanowczo uznaną. Tacy autorowie, których wyższość powszechnie jest przyjętą, wyzysku żadnego obawiać się nie potrzebują — np. Wiktor Hugo, jako pracownik, mógł, jeśliby chciał, wyzyskiwać swych wydawców i zmusić ich do zadowolenia się bardzo małym dochodem ze sprzedaży dzieł jego.

Dotychczas podobne stanowisko pracownika jest jeszcze wyjątkowem — ale gdy ilość ogólna kapitału wzrośnie o tyle, że osiągnięcie zeń dochodu będzie bardzo trudnem, gdy procent od wypożyczonych kapitałów będzie wynosił pół procentu rocznie, wtedy robotnik będzie daleko niezależniejszym niż obecnie, bo sam łatwo będzie mógł zostać kapitalistą. Jednocześnie uczucia jego i umysł się rozwiną o tyle, że nadużywać swego położenia nie zechce, *a krzywdzić się nie da.*

Ten rozwój moralny i umysłowy obywateli w pewnej tylko części zależy od tych, co rządzą państwami. Daleko więcej tutaj działa inicjatywa prywatna, ogólna świadomość dążeń społeczeństwa. Dążenie do równości majątkowej, które dziś się przebija w anarchicznych ruchach, w nienawiści różnych klas i w groźnych deklamacjach, zupełnie naturalną

drogą znajdzie częściowe swe zaspokojenie, tak jak znalazło rozwiązanie dążenie do równego udziału w rządzie państwem. Ale rozstrzygnięcie walki kapitału z pracą nie tkwi ani we wspólnej własności, której pierwotne czasy bezpowrotnie minęły, ani w równym matematycznie podziale majątków, który jest praktycznie niemożliwym.

Równość majątkowa odległej przyszłości będzie polegała na równym zaspokojeniu rzeczywistych potrzeb fizycznych, moralnych i umysłowych ludzi, odpowiednio do ich rozwoju. Sytość bogacza, jako uczucie wewnętrzne, niczem się nie różni od sytości człowieka miernej zamożności. Zdrowie nie zmienia swego znaczenia dla nas przez to, że nabędziemy miljonowy majątek. Gdy milioner i obywatel średniej zamożności patrzą na jakie artystyczne widowisko, przyjemność estetyczna pierwszego nie będzie wyższa wskutek istnienia milionów jego. Aby więc doznać uczucia powszechnej równości majątkowej nie potrzeba pozbawiać milionerów ich majątku i wystarcza dać wszystkim te warunki istnienia, fizyczne i moralne, które są dla nich upragnione. Ilość i jakość jedzenia, mieszkania, ciepła, potrzebne dla jednego człowieka, mają swoje granice, i gdy te granice osiągnięte zostaną, nie będzie niezadowolonych, chociaż będą jeszcze zawsze istnieli milionerzy.

Rozwój uczuć moralnych doprowadzi tych milionerów do coraz to większych ofiar na cele publiczne, jak to widzimy w kraju, gdzie najwięcej bogatych ludzi żyje, w Anglii, w której powstało tyle wspaniałych narzędzi postępu ludzkiego. Wystarcza poznać historję takiej instytucji jak British Museum, tego istotnego raju uczonych, aby mieć najlepsze nadzieje co do dalszego postępu ludzkości. Tylko młodzieńcza niecierpliwość i dyletancka powierzchowność mogą skłaniać do pesymizmu — liczne fakta z przeszłości i teraźniejszości przedstawiają nam przyszłość, przechodzącą najśmielsze nasze oczekiwania.

Widzimy jak w przeciągu 2000 lat od Arystotelesa ciągle dążenie do równości wytworzyło po upadku sześciu form

rządu starożytnych, trzy formy nowe, i jak ta sama idea popycha dalej a dalej do nieznanych jeszcze horyzontów przyszłości. Skoro ciężka zaporą niewoli pod wpływem tego ciśnienia usunięta została, nie możemy wątpić o tem, że i dalsze przeszkody postępu zostaną przezwyciężone — i zwierzęca walka o byt wśród ludzi istnieć przestanie. Chciwi bogactw kapitaliści bezwiednie pracują nad przygotowaniem tego stanu, przy którym większa część dzisiejszej ręcznej pracy będzie wykonywaną przez maszyny, i kilka godzin dziennie ruchu tych maszyn wystarczać będzie dla zaspokojenia wszystkich potrzeb ludzkich.

Główny zarzut robiony przeciwko podobnym oczekiwaniom polega na fałszywem wyobrażeniu, jakoby ziemia nie mogła dostarczyć środków pożywienia dla nieograniczonej wzrastającej ludności. Wyobrażenie o nieograniczonym przyroście ludności jest przedwczesnem uogólnieniem: z tego, że dotąd liczba ludzi ciągle wzrastała, nie wynika wcale, aby zawsze wzrastać miała. Już dzisiaj znamy narody, które w pewnych epokach wykazywały zamiast przyrostu, zmniejszenie się ludności, a jak będzie na przyszłość, o tem nic nie wiemy, dopóki nauka nie wyjaśni dokładniej okoliczności sprzyjających płodności następujących po sobie pokoleń. Przytem, ilość obszarów niezaludnionych na ziemi jest jeszcze tak wielka, że ogólnego przeludnienia obawiać się w ciągu długich wieków nie potrzebujemy.

Wyobraźmy sobie, że wbrew przepowiedniom dzisiejszych pesymistów, taki stan względnej równości majątkowej został osiągnięty, przy którym nadmiar kapitałów skwapliwie poszukuje pracowników, którzyby mogli je produkcyjnie używać. Stan taki, przy dzisiejszej gorączkowej pracy nad powiększeniem kapitałów, może nie jest wcale bardzo odległy: jesteśmy świadkami, jak stale w krajach przemysłowych procenta nawet od najpewniejszych papierów państwowych się zmniejsz-

szają, podobnie jak i dyskonto weksli kupieckich na giełdach. Jest to zjawisko zupełnie naturalne: niepodobna, aby ogromna ilość corocznie budowanych maszyn parowych pracowała na próżno; ilość ogólna wszelkich wartości w świecie ciągle się zwiększa, i zwiększa się prędzej niż ilość ludzi, którzy z nich korzystać mogą. Nowe wynalazki ułatwiają produkcję, tak, że nawet bez zbyt bujnej fantazji możemy sobie przedstawić jak po kolei najróżnorodniejsze dzisiaj rękoma ludzkiemi wykonywane prace będą powierzone maszynom. Ogromną rolę grają dziś maszyny w przygotowaniu wszystkiego, co do ubrania i mieszkania jest potrzebnem, a nawet na ułatwienie produkcji materiałów spożywczych niemało wpływają. Wobec tego, gdy ilość gotowego kapitału będzie zbyt wielką, kapitałiści stracić muszą przewagę, którą mają obecnie *i będą zależni od robotników, bez których żadnych nie mogą mieć dochodów ze swych kapitałów.* Robotnicy, *silni jednością, połączeni w stowarzyszenia, wcale nie będą zmuszeni do szukania pracy dla nich niekorzystnej; dzisiejsze bezrobocie stanowią początek takiej niezależności.*

W zamian za pracę *zażądają* higienicznego mieszkania, smacznego pożywienia, czystego ubrania, a nawet przyjemności i rozrywek. Czemże taki robotnik będzie się różnił od dzisiejszego bankiera, łamiącego sobie głowę przez całe swoje życie nad tem, w jaki sposób powiększyć swój olbrzymi majątek? Po osiągnięciu równości na polu wszelkich potrzeb fizycznych, jakie cele mogą jeszcze prowadzić ludzi do dalszych rewolucji? Pozostanie wtedy jeszcze, i będzie więcej daleko widoczną niż dzisiaj, największa nierówność jaka ludzi dzieli, nierówność umysłowa. Ale tam, gdzie już nie chodzi o potrzeby i wygody ciała, nie ma też w walce uszkodzeń ciała i rozlewu krwi. Walka o równość umysłową jest walką pokojową, w której ci, którym dorównać się staramy, sami nam pomagają i nas podtrzymują. Znamy charakter tej walki; obrazem jej jest działalność współczesna naukowa: najwięksi uczeni znani są ze swej skromności i bezstronności. Dążenie

do równości umysłowej pewno nigdy w zupełności celu swego nie osiągnie, ale posłuży do rozwinięcia wszystkich tych zdobyczy nauki, które obecnie już tak szybko postępują.

Stoimy u końca przeglądu minionych już i możliwych nadal rewolucji państwowych. Przekonaliśmy się, że to dążenie do równości, które Arystoteles uznał za główne źródło rewolucji swego czasu, w ciągu ostatnich 2000 lat działać nie przestało i wiele zmian przeprowadziło. *Pozostaje tylko do rozstrzygnięcia walka coraz to ostrzejsza, która między pracą a kapitałem się toczy, a gdy ta zostanie ukończoną,* do dalszych krwawych rewolucji przyczyn już nie będzie i wszystkie siły ludzi zostaną użyte na rozwój moralny i umysłowy, na rozstrzygnięcie licznych kwestji nauki, na tworzenie coraz to doskonalszych dzieł sztuki, i coraz to wznioślejszych zasad etycznych. Nad temi celami pracuje w tej chwili bardzo niewielka ilość ludzi, których już dziś możemy uważać za obywateli przyszłego państwa, wolnego od przewrotów, wojen i zaburzeń, na które cierpią państwa współczesne.

Moskwa w październiku 1888 r.

VII.

PESYMIZM.¹⁾

I. Praktyczni pesymiści.

We wszystkich dziedzinach pracy, przy najróżniejszych warunkach życia, zdarzają się chwile, w których człowiek doznaje rozczarowania, wyobraża sobie, że usiłowania jego nigdy żadnego skutku nie osiągną i że cele, do których dąży, pozbawione są wszelkiego uroku. Gdy takie zniechęcenie staje się przyzwyczajeniem, trwałym stanem chorej duszy, wtedy nazywamy cierpiącego na takie odrętwienie woli pesymistą, jego usposobienie pesymizmem.

W nowszych czasach dopiero liczny zastęp popularnych pisarzy usiłował nadać pesymizmowi znaczenie większe, niż ma przejściowe usposobienie. Ci pesymiści widzą w pesymizmie nowy pogląd na świat, nową filozofję i metafizykę — nie jednostronne urojenie jednostki, lecz obiektywne i naukowe wyobrażenie rzeczywistości.

Dla takiego pesymisty nie tylko jego osobiste warunki, zamiary, usiłowania są pozbawione wszelkiej wartości, — ale

¹⁾ Drukowane po raz pierwszy w Ateneum za styczeń 1894 r. str. 1—7 p. t. „Pesymizm“ i za styczeń 1895 r. str. 1—20 p. t.: „Zkąd się biorą pesymiści?“

świat cały, ludzkość cała ma być pod wpływem dziwnego złudzenia, widzieć szczęście tam, gdzie go nie ma, dążyć do celów, których nie osiągnie nigdy, i jest niby skazana na cierpienie, dopóki nie pojmie, że nie warto urodzić się, ani żyć i dopóki nie skieruje wszystkich swoich usiłowań ku temu, żeby raz na zawsze położyć koniec tym mękom, przerwać nie życia wszystkich ludzi żyjących i zapobiedz urodzeniu się wszystkim tych, co jeszcze na świat przysięby mogli.

Taki pesymizm nosi szumną nazwę filozofii pesymistycznej — i z filozoficznego punktu widzenia nawet na krytykę by nie zasługiwał, gdyby jedynymi jego przedstawicielami byli ci lekkomyślni pisarze, którzy dla pozyskania taniej popularności wymownie opisują rozkosze Niebytu i cierpienia Bytu. Ale, niestety, prócz tych pesymistów, co tylko w dziełach i na papierze wyrzekają się bytu, istnieją jeszcze miliony prawdziwych pesymistów, niepiszących wierszy, ani rozpraw, lecz w cichości cierpiących zwątpienie, zniechęconych do życia, nie wiedzących, dokąd zwrócić swoje pragnienia, aby zyskać zadowolenie. Często nawet ci prawdziwi pesymiści stają się samobójcami, kiedy pesymistyczni autorowie wesoło żyją i na pesymizmie innych robią majątki.

Ze względu więc na to przestraszające rozpowszechnienie rzeczywistego pesymizmu, warto się zastanowić nad tem, skąd ta choroba powstała, co ją wzmaga, a co mogłoby ją usunąć. Chorobą jest pesymizm, jeśli rozumowania, któremi się posługuje, nie mają obiektywnego znaczenia, jeśli można wykazać, że są oparte na błędach logicznych i że wynikają z anormalnego psychicznego usposobienia. Szczegółowa krytyka różnych pisarzy pesymistycznych, doprowadziłaby do tego celu. Ale byłaby to droga uciążliwa i długa, bo pesymizm stał się teraz tak modnym, że chcąc dać wyczerpujący przegląd i krytykę wszystkich pesymistów, trzeba by napisać o nich całe tomy. Daleko prędzej dojdziemy do celu, jeśli nie cytując autorów, zastanowimy się nad zasadniczymi twierdzeniami

wszelkiego pesymizmu, aby rozstrzygnąć, czy zasługują one na zaufanie.

Świat cały, całe istnienie, ma być niedorzecznem i złem. Jeśli tak jest, to naturalnie i jednostka rozumująca nie stanowi wyjątku, — więc pesymista sam będąc pozbawionym wszelkiej doskonałości, nie może też wyrazić doskonałego sądu o całości świata. A jeśli sąd podobny wyraża, to w takim razie porównywa dostępną mu część rzeczywistości z pewnem wyobrażeniem rzeczywistości doskonalszej, przezeń w myśli stworzonej. Jeśli ta rzeczywistość doskonalsza istnieje w myśli pesymisty, to niepodobna dowieść, że nie istnieje nigdzie po za tą myślą.

Nawet jeśli by wolno było przypuszczać, że wszystko, co nas otacza i co naszej wiedzy jest dostępne, zasługuje na naszą pogardę, to zawsze jeszcze ideał nasz mógłby być urzeczywistnionym gdzieindziej, bo dokładnie znana jest nam zaledwie bardzo mała część całości świata. Wiadomo, jak w całym systemie światów niebieskich ziemia jest drobnym pyłkiem. Więc ktoby ze stosunków istniejących na ziemi chciał sądzić o całości świata, ten postępowałby tak nieroztropnie, jak dziecko, które, znając tylko jedną krowę czarną, sądziło, że wszystkie krowy są czarne.

Dokładniej znane nam być mogą tylko stosunki na ziemi, i to nie na całej ziemi, bo rzadko kto ma możność dokładnego poznania wszystkich narodów ziemi, a ten co poznał bardzo wiele ludzi, najrzadziej bywa pesymistą. Więc nawet jeśli byśmy przyznali pesymistom, że wszyscy ludzie są nikiemni, że nikt na ziemi nie jest szczęśliwym; to jeszcze nie wynikałby ztąd pesymizm obiektywny jako pogląd na całość świata i jego przeznaczenia, tylko pesymizm subiektywny tyczący się jedynie naszych ziemskich losów.

Nawet taki pesymizm jest niemożliwy dla bezstronnego myśliciela — bo nie potrzeba wybiegać myślą po za obręb doświadczalnej rzeczywistości, aby dowieść, że i na ziemi

istnieją ludzie prawdziwie szlachetni, istnieje też prawdziwe szczęście.

Aby je zaprzeczyć, pesymiści zarzucają ziemskim uciachom nietrwałość i skarżą się na to, że szczęśliwe chwile zbyt szybko mijają. Zarzut ten szczególniej tyczy się w pewien sposób pojmowanej miłości. Miłość kochanków ma być złudzeniem, dlatego, że nie trwa dłużej niż młodość. Ale i ten zarzut jest bezpodstawnym. Nawet jeśliby prawdą było, że największa miłość trwa krótko, to zawsze uczucie to w chwili, kiedy istnieje, jest całkiem rzeczywiste i daje najzupełniejsze zadowolenie. Lecz nie zawsze miłość jest tak szybko przemijającą — i owszem najlepsze formy tego uczucia, uwiecznione w literaturze i poezji wszystkich narodów, trwają nie krócej niż samo życie ludzkie, i na całe życie dają szczęście i zadowolenie. Taka miłość nie tylko w poezji istnieje, ale też i w rzeczywistości, i nawet wśród ludzi, którzy poezji nie czytali; a jednak największa miłość między mężczyzną i kobietą jest dopiero jednym szczyblem uczucia, które ogarniać może cały naród, całą ludzkość i jej ideały.

Kto ukochał nie jedną kobietę ani jednego przyjaciela, tylko cały naród, prawdę, dobro lub piękno, ten nie potrzebuje się obawiać, aby przedmioty jego miłości uległy zepsuciu i rozkładowi jak ciało ludzkie, przedmiot lubieżności zmysłowej — wskutek tego i uczucie, mające za przedmiot nieśmiertelne idee, jest trwałem i niezniszczalnem.

Wśród społeczeństwa, w którym deklamują pesymiści, żyją przecież ludzie zupełnie szczęśliwi, których całkowicie zadowalniają ulubione przez nich badania naukowe, dzieła artystyczne, lub też praktyczne przedsięwzięcia: nie ma tak suchego ani tak pozornie obojętnego przedmiotu, co by nie wzbudzał zapału i zamięłowania w tych, co się nim przejęli. Powszechnie znane są typy szperaczy filologów rozkoszujących się każdym nowym rękopisem, archeologów wpadających w zachwyt na widok jakiegoś dawnego sprzętu, matematyków zapominających o wszystkim, gdy szukają rozwiązania jakiegoś

zagadnienia, filozofów snujących metafizyczne rozumowania, nawet gdy doznają dotkliwych cierpień fizycznych.

Wszyscy ci ludzie są najrzeczywiście szczęśliwi, zajęcie ich daje im zupełne zadowolenie, o bezinteresowności niektórych przynajmniej nikt wątpić się nie ośmiela — więc istnienie takich ludzi zadaje kłam pesymistom, zaprzeczającym możliwości szczęścia na ziemi.

Nie każdy może wzbudzić w sobie uczucia podobne, ale nie ma też prawa zaprzeczać ich istnienia u innych, ani też nazywać te uczucia złudzeniem, dlatego tylko, że sam ich nie doznaje. Więc dopóki istnieją szczęśliwi i zupełnie zadowoleni choćby chwilowo kochankowie, artyści, uczeni, praktycy, — pesymista powinien swoje zwątpienie uważać jedynie za subiektywne cierpienie, nie zaprzeczając istnienia szczęścia i zadowolenia na ziemi.

Obok zaprzeczenia możliwości szczęścia, najważniejszą cechą pesymistów jest zaprzeczenie istnienia bezinteresownych i szlachetnych uczuć u ludzi. Według pesymistów, jedynym celem, do którego wszyscy ludzie dążą, jest zadowolenie zmysłów i osiągnięcie środków do podobnych zadowoleń: więc rozkosze i pieniądze, oto sprężyny poruszające całą ludzkością, a wszelkie rozkosze mają być do kupienia za pieniądze, tak, że nareszcie pieniądź ma być powszechnym celem i środkiem dla wszystkich do wszystkiego.

Twierdzenie to mniej jaskrawo występuje u pisarzy teoretyków pesymizmu, niż u pesymistów praktyków, zaręczających, że opierają się na doświadczeniu całego życia. Bez pieniędzy niemożliwą jest ani praca naukowa, ani produkcja artystyczna (rozumują oni), więc nawet uczony, nawet artysta po za idealnemi celami, o których rozprawia, właściwie pragnie pieniędzy, tylko pieniędzy, sama zaś nauka i sztuka dla takich praktyków mają tylko wartość o tyle, o ile mogą posłużyć do zrobienia majątku.

Rzadko ten brutalny pesymizm znajduje wyraz w literaturze, ale za to aż nadto często można go spotkać w roz-

mowach z praktycznymi ludźmi, którzy dla uczonego lub artysty zaczynają mieć poważanie dopiero wtedy, gdy dowiedzą się, że otrzymuje on znaczne honorarja za swoją zabawę nauką lub sztuką. Ci praktyczni ludzie nie wchodzi w to, jakimi pobudkami się kierują owi, co płacą honorarja — jest to rzecz mody, fantazji — lub też wynikiem „złudzeń“ wywołanych przez dzieła sztuki i nauki.

Otóż takie lekceważenie dążeń idealnych jest najcharakterystyczniejszą cechą pesymistów, szczególnie w naszym kraju, gdzie przy powszechnem ubóstwie, w wyobraźni ludzi wzrasta znaczenie pieniędzy i bogactwa.

Zachodzi tutaj pewne nieporozumienie, elementarny, logiczny błąd, mianowicie uważanie jednego z warunków jakiegoś faktu za główną jego przyczynę lub cel. Gdy dziki człowiek pierwszy raz się spotka z bronią palną, wyobraża sobie, że siła, która wyrzuca ołowianą kulę na znaczną odległość, jest własną siłą białego człowieka, i nie domyśla się, że ruch ręki strzelającego przy pociągnięciu cyngla jest tylko jednym z warunków następującej eksplozji, sama zaś eksplozja by nie nastąpiła, gdyby broń nie zawierała prochu złożonego z ciał, których chemiczne połączenie jest źródłem widzialnej mechanicznej siły. Sama siła od człowieka nie zależy, tylko od własności ciał, których użył do nabicia broni od potencjalnej energji zawartej w wybuchowych materiałach i od budowy naboju i broni. W tym przykładzie przypisuje się człowiekowi pewna siła, której on rzeczywiście nie posiada, — ale takież sam błąd rozumowania zachodzi, gdy zewnętrznym warunkom przypisujemy to, co jest dziełem własnem człowieka.

Pieniądz jest tylko zewnętrznym warunkiem pracy naukowej lub artystycznej, nie jej celem, ani też przyczyną. Człowiek dlatego, aby mógł pracować umysłowo, potrzebuje wielu warunków i niektóre z tych warunków mogą przy obecnym ustroju społeczeństwa być pozyskane za pieniądze. Jakkolwiek warunki te są niezbędne, nie grają one żadnej decydującej roli, i nie są siłą wywołującą dzieła sztuki lub nauki.

Z tem samem prawem, z którem krzyczą wielbiciiele złota, że bez pieniędzy nie ma nauki ani sztuki, możnaby wypowiedzieć cały szereg podobnych twierdzeń, któreby niczego nie dowodziły. Bez powietrza także nie ma sztuki ani nauki, bo człowiek potrzebuje oddychać powietrzem, aby mógł żyć. Bez ziemi także nie ma nauki i sztuki, bo, aby człowiek mógł istnieć, potrzebuje zajmować jakieś miejsce na powierzchni ziemi. W ten sam sposób pieniądze są dziś niezbędne dla istnienia cywilizowanego człowieka, bo bez nich nie ma pożywienia, mieszkania, ubrania, opału, światła, książek, podróży i tym podobnych warunków pracy umysłowej.

Z tego, że pieniądze są niezbędnym warunkiem takiej pracy, nie wynika, żeby miały być jej przyczyną lub celem, ani nawet nie wynika, żeby wogóle były dla człowieka celem ważniejszym, niż ideały sztuki i nauki. Nie wszystkie czynności człowieka są interesowne i nie wszystkie mają na celu materialne zadowolenia. Pieniądz dać może tylko materialne zadowolenia i materialne warunki dla dążeń idealnych, — wytworzyć zaś ideałów nie może. Samo znaczenie pieniędzy upada w miarę, jak wzrastają zapasy materialne każdego narodu — widać to jasno, gdy porównamy stopę procentu płaconego od kapitału w krajach bogatych jak np. Anglja, ze stopą procentu dawanego u nas.

Ilość materialnych zasobów i zapasów ciągle wzrasta, z szybkością daleko większą, niż ogólny przyrost ludności na ziemi, a nawet gdyby wszyscy ludzie mieli zupełnie zadowolone wszystkie potrzeby fizyczne, to jeszczeby nie wynikało, że taka powszechna zamożność doprowadziłaby do rozkwitu nauki i sztuki, bo zadowolenie materialnych potrzeb jest tylko warunkiem idealnych dążeń, nie zaś siłą je wzbudzającą.

Z drugiej strony zadowolenie wszystkich fizycznych potrzeb i zmysłowych pożądań człowieka nie zapewniłoby mu szczęścia i zadowolenia, nawet jeśliby w dodatku medycyna zdołała go uchronić od chorób wynikających z nadużyć zmysłowych. Największe zmysłowe rozkosze, gdy długo trwają,

nużą swą jednostajnością, jakkolwiek nierównanemi wydają się w pierwszej chwili.

Trwałe i niezmiennie szczęście dają człowiekowi tylko trwałe i niezmiennie cele, które przytem nieskończone są w swej różnaitości. Więc tylko ci, co do takich celów dążą, spełniają właściwie powołanie człowieka i sami się tem uszczęśliwiają. Podporządkować ich dążenia poprzedzającym je dążeniom do celów materialnych, wątpić o bezinteresowności dążeń idealnych, znaczy nie odróżniać warunku od działającej przyczyny lub celu, jak ów dziki, który przypisywał siłę prochu białemu swemu wrogowi.

Tam, gdzie jest nabój i strzelba, pociągnięcie cyngla śmiertelny wywołać może pocisk; ale gdy naboju nie ma, to i biały ze strzelbą jest bezbronnym. Tak samo, tam gdzie jest genjusz, materialne środki mogą mu ułatwić twórcze działanie, ale bez ducha największy bogacz najmniejszego duchowego dzieła nie stworzy.

Wstyd jest prawie z takim naciskiem tak elementarnej prawdy dowodzić, prawdy, która we wszystkich sumieniach powinnoaby być świadoma, — ale wobec strasznie rozpowszechniającego się pesymizmu, zaprzeczającego nie tylko istnienie szczęścia na ziemi, ale też i istnienie prawdziwej szlachetności i bezinteresownych dążeń idealnych, które jedynie odpowiadają najistotniejszym potrzebom człowieka, niezbędnem jest wykryć złudzenia i błędy takiego sceptycznego pesymizmu, i szukać przyczyn choroby, jakoteż i środków jej wyleczenia.

Gdyby pesymiści mieli rację, gdyby od samego początku świat był złym i nikczemnym, a wszystkie ideały nasze złudzeniem — to niepodobna pojąć, jak te złudzenia mogłyby dotychczas dotrwać, i nawet ciągle się rozwijać, bo pesymizm wszak nie jest rzeczą nową, jest on dawniejszy od większości współczesnych religii, dawniejszy od całej współczesnej nauki i sztuki.

To też pesymistyczna krytyka rezultatów nauki odnosi

się nie do tego, co już zrobiono, lecz do tego, co jeszcze nie jest osiągniętem, jakby uczeni mieli pretensje do doskonałej wszechwiedzy. Gdyby pesymista przewyciężył swoją apatię i poznał dokładnie wspaniałe odkrycia w ciągu kilku ostatnich wieków dokonane, nie śmiałby już lekceważyć sobie nauki, ani wątpić, że z czasem wiele pytań, którym dotychczas brak rozwiązania, znajdzie wyczerpującą odpowiedź.

Ale pesymista się nauką nie zajmuje, bo z góry już wie, że to do niczego nie prowadzi. Pesymista także nie jest zdolnym do silnego przywiązania, bo uczucia w jego oczach, to tylko złudzenia. Także niezdolnym jest do energicznych czynów, bo nie wierzy w wolność woli i w skuteczność jakichkolwiek usiłowań. W ten sposób pesymiście stają się obce dążenia, pragnienia i uczucia środowiska w którym żyje, gdyż dotychczas, pomimo wzrastającej liczby pesymistów, nigdzie oni większości nie stanowią.

Londyn, (Franklin Cottage, Central Hill) w grudniu 1893 r.

II. Wychowanie pesymistów.

Pesymizm, jako choroba społeczna, ubezwładniająca coraz to liczniejsze zastępy ludzi, bez różnicy płci, wieku, powołania, majątku, zasługuje na bezstronne zbadanie w celu wykrycia rozmaitych przyczyn tego cierpienia i sprzyjających jego rozwojowi warunków. Teoretyczna strona pesymizmu, przekonania wyrażane przez jego adeptów, mniejszą mają doniosłość, niż sama praktyka pesymizmu, jego przyczyny i skutki.

Tacy pesymiści teoretycy, jak Schopenhauer lub Leopardi, nie mieliby wielkiego wpływu, gdyby nie było ludzi z usposobieniem skłonnem do rozpacz i złorzeczenia swemu losowi. Chcąc zatem walczyć z pesymizmem, nie wystarcza logicznie dowieść fałszu pesymistycznych teorii, trzeba zastanowić się nad przyczynami choroby, nad źródłem błędów,

nad tem, co stanowi sprzyjające rozwojowi pesymizmu okoliczności.

Chociaż najczęściej, i u nas obecnie, pesymizm przybiera cechy epidemji, to oprócz zarazków obcych działają nieraz czynniki wytwarzające samorodne zniechęcenie nawet u ludzi, niepodlegających wpływom literatury, pozbawionych wymowy, cierpiących w milczeniu, walczących potajemnie z niebezpiecznym wewnętrznym wrogiem, który ich powoli z sił wyzuwa.

Zaczyna się to bardzo wczesnie, jeszcze w wieku szkolnym, gdy młode dziecko zmuszone jest uczyć się tego, czego nie rozumie, albo do czego nie zdołano wzbudzić w niem zajęcia i zamięłowania. Ileż to rodziców za niezbędną potrzebę uważa dla swych dzieci znajomość niemal od dzieciństwa kilku języków!

Sprowadzają z zagranicy bony, niemające innych zalet ani kwalifikacji, prócz tej, że urodziły się i wyrosły na bruku paryskim, i że biegle, choć nie zawsze do rzeczy, mówią po francuzku. Ktoby tu wypytywał się o przymioty moralne, o to, czy ta bona otrzymała jakieś wykształcenie, czy przygotowaną została do powołania pedagogicznego! Wszak dziecko, rozumują rodzice, jeszcze niczego się nie uczy, tylko „wprawia się w rozmowę w obcym języku“ — jakby mowa była możliwą bez myśli, jakby można dziecko nauczyć mówić, mówiąc z niem o niczem. Bona taka wyrwana z otoczenia, które lepiej odpowiadało jej gustom, przeniesiona do klimatu przykreszszego niż klimat jej ojczyzny, często nawet zawiedziona w swoich nadziejach (bo biura eksportujące podobny towar dbają głównie o to tylko, aby najwięcej osób „umieścić“ byle jak) — naturalnie przeklina swój los i ten *pays barbare*, z którego przy niskiem swem wynagrodzeniu niełatwo może się wydostać.

Dziecko wczesnie takie narzekania słyszy i uczy się od dzieciństwa, że życie jest nieznośnem, że tylko bogatym do-

brze, że jedyną pociechą jest szczęście polegające na zadowoleniu namiętności itp. prawd pedagogiki popularnej. Metoda pogładowa uzupełnia te pierwotne dane psychologii. Widzi ono bonę flirtującą z kim tylko się zdarzy, dobrze jeszcze, jeśli nie z panem domu lub starszym bratem powierzonych sobie dzieci. Przy dziecku rodzice lekceważą sobie opiekunkę jego, traktując ją jak służącą, albo też znowu gdy pani domu z cudzoziemką zanadto się spoufali, wtedy następują różne ciekawe zwierzenia, dla dziecka nieprzeznaczone, a jednak przez dziecko podsłuchane, odgadnięte, na wpół zrozumiane. Dziecko zaczyna się domyslać, że dorośli mają mnóstwo takich rozkoszy, których istnienie przed dziećmi starają się ukryć. Zaostrzona ciekawość pobudza przenikliwość i przedwcześnie dowiaduje się ono tajemnic, przedstawiających dziecięcemu umysłowi życie z fałszywego zupełnie punktu widzenia, jako jarmark zabaw, jako pogoń za „szczęściem“ i to nawet szczególnie za tem szczęściem, które druga pleć daje. Matka wobec dziecka dowcipkuje nad możliwą niewiernością małżonka, licząc na to, że „aniołek“ nie pojmie tych aluzji. „Aniołek“ nie jest takim głupim, za jakiego go mają i w lot pojmuje, a jeśli nie pojmuje, to uczy się na pamięć takich prawd światowej mądrości: „wszyscy dążą do szczęścia“, „największem szczęściem jest miłość (płciowa)“, „najgorętsza miłość jest po za małżeństwem“, „małżeństwo jest niewolą“, etc.

W ten sposób wcześniej już, dzięki brakowi umiejętnego kierunku wychowawczego, dziecko bywa zachwiane w najbardziej zasadniczych i najnaturalniejszych pewnikach i później niełatwo uwierzy, że „szczęśliwym jest tylko ten, co myśli o szczęściu innych“, „największem szczęściem jest czynić dobrze“, „najwięcej dobrego można zdziałać w rodzinie“ i t. d.

Ale prócz wpływu moralnego mają te wcześniej do dzieci sprowadzane cudzoziemki jeszcze zgubny wpływ na umysł dziecka, do którego mówią językiem niezrozumiałym, kiedy ono jeszcze własnego języka nie poznało dobrze. Przedwczesna nauka obcych języków wyrabia powierzchowność i utrudnia

gruntowną znajomość języka własnego. Dziecko ucząc się tąż samą rzecz wyrażać w kilku językach naraz, traci poczucie subtelniejszych różnic, identyfikuje pojęcia obce ze swojskimi nawet, gdy one zaledwie częściowo sobie odpowiadają.

Mało jest pojęć wspólnych wszystkim językom — i takie pojęcia, przeważnie oderwane pojęcia naukowe, małą rolę grają w umysłowym życiu dziecka. Natomiast najpowszedniejsze wyrazy bywają często właściwe tylko jednemu językowi i nie odpowiadają ściśle tym wyrazom obcego języka, któremi zwykle bywają zastępowane. „Tęsknoty“ Francuz nie zna, a jego *s'ennuyer* nie jest to samo co po polsku „nudzić się“.

Różnice te są pouczające dla dojrzałego umysłu, ale dla dziecka kilkoletniego są niedościgłe. Obcy język jest dlań z początku przykrym przymusem. Dopiero po 12—13-ym roku życia, gdy dziecko już pozna dobrze własny język, z pożytkiem może zacząć naukę języków obcych, i z łatwością przyswoi sobie w następstwie kilka języków równie gruntownie, jak gdyby je znało od dzieciństwa. Cała ta dziecinna nauka języków pod kierunkiem niewykształconych *bon* jest bez wartości, bo język dzieci, tyżący się przedmiotów codziennego życia, gier i zabaw, obejmuje zaledwie kilkaset wyrazów i zwrotów, których dojrzały chłopiec lub dziewczynka nauczyćby się mogli w kilka tygodni.

Dziecko, które od czwartego roku życia mówiło z *bonami* i nauczycielami po francuzku, bez systematycznej nauki tego języka, mając lat 14 nie będzie w stanie napisać poprawnie najprostszego listu. To, co stanowi istotne poznawanie języka, mianowicie uważne czytanie wzorowych autorów, umiejętne przyswojenie sobie gramatyki i stylistyki, nie jest dostępnem dla małych dzieci. Oprócz tego, ciągle towarzystwo cudzoziemskich kierowników działa przygniatająco na umysł dziecka, które ani samo nie rozumie, ani też nie jest rozumianem przez narzuconych mu przewodników. Wskutek tego nie ma ono dla nich poważania, ani też zaufania. Wiadomo,

jak nawet starsi uczniowie lekceważą sobie nauczycieli obcych języków, jeśli są cudzoziemcami. Tradycyjalny typ Niemca, będącego w szkole przedmiotem różnych żartów i figlów, dobrze jest znany w naszej humorystyce.

Sama treść utworów klasycznych, czytanych w gimnazjach, nie bardzo zdrowy stanowi pokarm. Platona czytają zaledwie urywki — Seneki, Epikteta wcale, natomiast lubieżny Owidjusz, zmysłowy Horacy, pochlebca Wirgiljusz, stanowią główną duchową strawę klas wyższych. W Anglii nie zalecają dorastającej młodzieży Byrona, ani we Francji Musseta, ani też w Niemczech Heinego — tam mają Szekspira, Moliera, Goethego, Schillera, którzy pogodniejszy pogląd na świat udzielają młodzieży niż np. Puszkina, Lermontowa, Niekrasowa lub Słowacki.

Umysły młode, rwące się do prawdy, gdy zechcą po za poezją szukać jej w filozofji, znowu potkną się o bieżące, nieco sztuczne prądy, wywołane potrzebami nie wspólnego z wychowaniem nie mającemi. Te same okoliczności, które wywołały pesymizm i sceptycyzm wielkich poetów, sprawiły, że z zagranicznej filozofji tłómaczono głównie autorów bądź pesymistycznych, bądź do pesymizmu pośrednio wiodących przez sceptycyzm, pozytywizm lub materializm.

Zwolennicy tych kierunków zdziwią się może, jeśli ich co do wpływu pedagogicznego utożsamiam z pesymistami, choć często dzieła ich promieniają na pozór najgorętszym optymizmem. Jednak jeśli weźmiemy pod uwagę religijne wyobrażenia, z którymi młody czytelnik przystępuje do czytania Buckle'a, Haeckla, Büchnera lub Vogta, to trzeba będzie przyznać, że takie „otworzenie oczu“, którem się zwolennicy tych autorów chlubią, wcale nie może dodatnio wpłynąć na sąd o wartości życia.

Jeśli ktoś od dzieciństwa przywykł do myśli, że każdy czyn jego sięga skutkami swymi do najdalszych krańców nieśmiertelnego życia, i do nieba lub piekła prowadzi, to nagle utrata tych rozległych widoków potężnie wstrząśnie całą jego istotę. Gdy piętnastoletni chłopiec pod wpływem obcych mi-

strzów, przemawiających do niego jedynie martwemi znakami czarnych czcionek drukarskich, porzuci to wszystko, czego go uczył żywy i do serca przenikający głos matki, to uczuje się niesłuchanie osamotnionym i straci zaufanie do wszystkich swoich wierzeń.

Przypuśćmy na chwilę, że istotnie świat cały jest tylko wirem atomów bez ładu, że świadomość wynika z pewnych przypadkowych związków tych atomów i zależy od kształtu linji, po których one krążą, jak mniemają materjaliści — albo też, że wszystko, co nie jest dostrzegalnem dla zmysłów, jest jedynie złudzeniem, i że wiedza ludzka nie może sięgać po za fakta stwierdzone doświadczeniem zmysłowem, jak twierdzą pozytywiści. Jeśli tak jest, jeśli rozpowszechnione u wszystkich ludów poglądy na duszę i jej wieczne życie są błędem, to prawdy podobne spokojnie możnaby uznawać wtedy tylko, jeśliby nam były wpajane od dzieciństwa.

Gdy zaś całe nasze otoczenie od dzieciństwa w bajkach, przypowieściach, historii ciągle nam wspomina o odpowiedzialności sięgającej po za granice tego życia, oswaja nas z wyobrażeniem walki złych i dobrych duchów, opieki naszych aniołów-stróżów i pokus, na które nas wystawiają szatani, to chwila, w której nagle przychodzimy do przeświadczenia, że mamy do czynienia tylko z materją i zmysłami, że za nasze czyny odpowiadamy tylko przed trybunałami ludzkimi, że życie nasze trwa tylko tak długo, jak ciało — chwila ta ma w rozwoju młodzieńca tragiczną doniosłość.

A słusznie można tu mówić o chwili jednej, bez przygotowawczej epoki przejściowej, gdyż dwa przeciwległe poglądy stoją zazwyczaj naprzeciw siebie nieprzejednanie: ta literatura, którą młodzież szkolna pożera, działa gwałtownie na wyobraźnię i ambicję, przedstawiając religję jako zabobon, wiarę jako głupotę, nie rozbierając wcale subtelności i zawiłości tych kwestji, ale rąbiąc Nielitościwie gmach tradycji, nie pozostawiając z niego nic prawie, nie wskazując żadnych łagodnych przejść od jednego poglądu do drugiego, ale kopiąc

między nimi taką przepaść, że tylko pozostaje młodzieńcowi wybór między ostatecznościami.

Filozofja, łącząca sprzeczności, wyjaśniająca prawdziwe znaczenie pozornych przeciwieństw, pozostaje nieznana, bo nie jest popularna. Więc młodzież jeszcze w gimnazjum, o ile wogóle zajmuje się myślą o istocie i celach życia, gromadnie rzuca się ku skrajnym kierunkom. Schopenhauer, Hartmann, Spencer, Comte większe tu mają powodzenie, niż we własnej ojczyźnie.

Pomimo tego, sama literatura jeszcze decydującego wpływu by nie mogła wywrzeć, gdyby nie ta pracowita bezczynność, na której polega życie studenta. Większość uczy się tylko przed egzaminami, i to powierzchownie, nie dlatego żeby coś umieć, ale tylko żeby „skończyć“ szkołę, do której uczęszcza. W innych krajach nikt nie mówi o „kończeniu uniwersytetu“, bo każdy pojmuje, że najlepszy uniwersytet tylko początki wiedzy dać może, że człowiek to umie, czego się sam nauczy, a nie to, z czego zdawał egzamina. To widmo egzaminów wiecznie staje między młodzieżą a tymi, co powinni być jej przewodnikami. Od wiosny zaczyna się stan gorączkowy, anormalny. przy którym wprawdzie udaje się wtłoczyć w pamięć szereg faktów, ale na czas krótki, bez stałego wpływu na rozwój umysłowy, bez nabycia nowych uzdolnień. Liczne niepowodzenia corocznie wykolejają znaczną ilość studentów.

Młodzież, pozbawiona wpływu naturalnych swoich przewodników, oddana jest na pastwę różnym namiętnościom. Gra, pijatyka, rozpusta jeszcze nie tyle pochłaniają ofiar, co inne, surowiej zabronione uniesienia, które nietylko odciągają studentów od właściwej ich wiekowi pracy, ale także oddalają urzeczywistnienie tych samych ideałów, które im przyświecają.

Gdyby najgorliwsi, zamiast brać na siebie odpowiedzialność poprawiania niepoprawnych, tylko dbali o dokładne pojmowanie swoich własnych obowiązków i o sumienne ich wy-

pełnienie, to przyczynialiby się skuteczniej do polepszenia warunków społecznych, wywołujących ich oburzenie. Chcąc te warunki zmienić, trzeba zaczynać od siebie i od najbliższego otoczenia, wyrzekając się szerokiej propagandy pewnych hasel, które łatwo do nieporozumień prowadzą. Młodzież, kończąca wyższe zakłady naukowe, obejmuje stanowiska, na których bardzo szerokie koła wpływu osobistego są jej otwarte. Ale aby umożliwić wpływ dodatni, trzeba doskonalić samych siebie, nabywając wiedzę, ucząc się panować nad sobą, kształcąc wolę, rozwijając swe zdolności.

Takie skoncentrowanie wysiłków w obrębie szczupłego koła, najprzód praca nad sobą samym, potem nad najbliższą nam rodziną i przyjaciółmi, nie będzie wcale egoizmem, jak wielu mogłoby sądzić, gdyż i owszem, dążenie do doskonałości na każdym kroku potyka się o egoistyczne skłonności, o lenistwo, zmysłowość, próżność i t. d. Walka z tymi wrogami wewnętrznymi cięższa jest i zaszczytniejsza, niż ambitna chęć działania ciągle na przekonania innych, nim jeszcze ustaliliśmy własne.

Tymczasem część naszej młodzieży ludzi się mniema- niem, jakoby postęp społeczny mógł zależeć od pewnych tez, czyli przyjętych przekonań. Nawet choćby te były najślusniejszemi, to przyjęcie ich formalne, bez odnośnego postępu moralnego jeszcze pożądanego skutku nie przyniesie. Np. niewątpliwie bardzo słusznem było przekonanie od stu lat u nas rozpowszechnione, że poddaństwo jest ciężką niesprawiedliwością, krzywdą wyrządzaną większości pracowników. Gdyby przekonanie to przedostało się do głębi sumienia tych, co korzystali z niesprawiedliwego przywileju, gdyby oni dobrze pojęli wynikający ztąd obowiązek i zdecydowali się na wypełnienie go, zniesienie poddaństwa nastąpiłoby w sposób dla obu stron zadawalniający: ci, coby wyrzekali się dobrowolnie niesłusznego przywileju, mieliby zadowolenie, jakie daje spełnienie obowiązku, ci zaś, coby wyzwoleni zostali, mogliby zachować poważanie i przywiązanie do swych dawnych panów.

Naturalnie, podobnie pokojowa przemiana byłaby możliwą tylko w społeczeństwie nierównie doskonalszem niż nasze. U nas całkiem inaczej się to odbyło, tak, że wywołało trwale przyczyny niezgód wewnętrznych, wzajemnej nienawiści prowadzącej do zachowania w rzeczywistości właśnie tych stosunków niesłusznej zależności, które formalnie zniesiono.

Otóż takie formalne hasła, których urzeczywistnienie w niczemby istoty rzeczy nie zmieniło, pospolicie najwięcej mają dla młodzieży uroku. Na pozór prowadzą one do zmniejszenia ucisku słabszych przez silniejszych, ale jak dalece dążenie to jest powierzchownem, okazuje się gdy rzecznicy reform sami dochodzą do jakiegokolwiek władzy. Wtedy zapominają oni bardzo rychło o swych młodzieńczych uniesieniach i zapalach, stając się posłusznymi wykonawcami tego, co potępiali poprzednio sami. Pochodzi to ztąd, że w czasie studiów uniwersyteckich za mało dbali o własne umysłowe i moralne doskonalenie się, i zupełnie powierzchownie przejmowali się niezrozumianemi hasłami, nie zdając sobie wcale sprawy z tego, jakiego rodzaju udział osobisty każdego jest potrzebny, aby te hasła urzeczywistnić istotnie, nie zaś formalnie tylko.

Na tej drodze nieuchronnie będąc narażeni na przykre zawody, wychowawcy wyższych zakładów naukowych jeszcze więcej skłaniają się do pesymizmu, niż ci, co kończą tylko średnie szkoły. Widzimy rezultat nadzwyczaj dziwny i przeciwny najwięcej usprawiedliwionym oczekiwaniom: pesymizm wzrasta proporcjonalnie do stopnia wykształcenia, jeśli mamy uważać tych za więcej wykształconych, co dłużej przebywali w szkołach.

Gdybyśmy podobny rezultat spotykali wszędzie, trzeba by w nim widzieć poważny argument na korzyść pesymizmu powszechnego. Jeśli by najwykształceni byli zawsze największymi pesymistami, to ogół mniej wykształconych miałby wszelkie powody uznania pesymizmu za pogląd słuszny, za usposobienie właściwe. Ale na szczęście gdzieindziej tak nie

jest — w Niemczech, w Anglii, w Ameryce młodzież uniwersytecka najmniej cierpi na pesymizm, jest świadomą swoich sił i przygotowuje się do pracy produkcyjnej nie tylko materialnie, ale i moralnie. Widziałem w Cambridge na placu publicznym w niedzielę studenta improwizującego przemowę do otaczających go robotników: nie uczył on ich, że świat jest zły, nikczemny i podły, że życie nic nie warto. I owszem zachęcał i drogę wskazywał do życia, mającego największą wartość, mianowicie do życia zgodnego z naszym sumieniem, świadomego naszych obowiązków. Takie widowisko wcale nie jest rzadkiem ani wyjątkowym w krajach, gdzie mowa angielska panuje. Tam wykształceńsi istotnie przodują mniej wykształconym, i częściej prowadzą ich do postanowień wewnętrznych, niż do czynów na zewnątrz.

Dlaczegoż u nas jest odwrotnie? Zkąd się bierze ta skłonność do pesymizmu tych, co na pozór są najwykształceńsi?

Otóż przede wszystkim ztąd, że oni mają tylko pozory wykształcenia, nie zaś jego istotę. Mają dyplomy i zewnętrzne oznaki, ale nie poświęcali oni lat przebytych w szkole na wszechstronny rozwój fizyczny, umysłowy i moralny. *Nadmiar pracy książkowej, powierzchowne przyswajanie sobie wielu obcych języków pod kierunkiem obcych nauczycieli, nie związanych z uczniami serdeczną sympatją i zaufaniem, uniemożliwiał właściwy rozwój fizyczny.*

Zbrakło czasu na gry, gimnastykę, fechtunek, wiosłowanie, pływanie i t. d. Widzimy u nas mnóstwo młodych chłopców noszących okulary, przedwcześnie zgarbionych i słabowitych. Brakło im także warunków sprzyjających rozwojowi moralnemu: aby zadosyćuczynić zbyt wielkim wymaganiom, uczyli się obludy i hypokryzji, które tem są dla rozwoju duchowego, czem kalectwo dla rozwoju fizycznego. Przy pominięciu rozwoju fizycznego i moralnego, prawdziwy rozwój umysłowy w szkołach zastępowało jednostronne ćwiczenie pamięci w zatrzymaniu na czas krótki, mianowicie na egzamina, znacznej ilości szczegółów. Przytem okoliczność, że biedniejsi zmuszeni

byli poświęcać znaczną część czasu pracy zarobkowej, stanowiła nową przeszkodę w nabyciu wykształcenia, nowe źródło zawodów i zniechęcenia.

Pewna ślepa wiara w skuteczność wykształcenia nawet przy najniekorzystniejszych warunkach, połączona z uprzedzeniem, jakoby przy praktycznie produkcyjnej pracy nie można było również skutecznie pracować nad własnem wykształceniem, jak w szkole, prowadzi corocznie do uniwersytetów wielu takich, którzy gdzieindziej zadowolniliby się samouctwem połączonem z wcześniejszą materialną produktywnością.

Dążenie to do wykształcenia bez wystarczających materialnych środków znajduje poparcie w licznych rządowych i prywatnych stypendjach, których fundatorzy zdają się uznawać powszechne prawo wszystkich do nabywania wiedzy. Prawo takie, jeśli by mogło być ustanowionem, cenniejszym byłoby nabytkiem niż powszechne głosowanie, ale prawdziwa możliwość równego wykształcenia dla wszystkich pragnących wiedzy, musiałaby oprzeć się na zapewnieniu potrzebującym na czas studiów materialnego utrzymania. Dopóki na tak kosztowny cel ekonomiści nie wynajdą środków, dopóty wszelka bezpłatność nauczania pozostaje fikcyjną. Dopóty też wszelkie indywidualne wysiłki połączenia pracy zarobkowej z pracą szkolną koniecznie muszą prowadzić do wycieńczenia sił i kształcić legjony pesymistów.

Gdyby każdy z nich pogodził się ze swym losem tymczasem i zamiast przeceniać swe siły, całą energję zwrócił do materialnej produktywności, to przynajmniej swoim dzieciom mógłby zapewnić to wyższe wykształcenie, którego sam był pozbawiony. Ale mało jest ludzi zdolnych do takiej rezygnacji, a także zbyt mało są u nas rozpowszechnione tradycje i wiadomości o tem, jak i bez „kończenia“ wyższych szkół można cele praktyczne walki o byt urzeczywistnić. To też zamiast istotnej produktywności, celem i marzeniem niezamożnej młodzieży staje się urzędowanie, do którego dążą, przebijając się, jak mogą przez szkoły ogólne.

Kto w tej walce nad siły ulega, pozostaje wykolejonym na całe życie i rzadko zachowuje dosyć energii, aby i bez dyplomu coś skutecznie przedsięwziąć. Nic dziwnego wobec takich stosunków, że właśnie te warstwy, które poczytujemy za inteligencję narodu, najwięcej dostarczają pesymistów.

Kobiety, dzięki temu, że dla nich dotąd większa część urzędów jest niedostępna, mniej też cierpią na niezadowolone ambicje i wyrastający na nich pesymizm, więcej zaś zwracają się do istotnie produkcyjnej pracy, którą znajdują sobie w zakresie gospodarstwa domowego. Przynajmniej te, które wychodzą za mąż, łatwo pozyskują odpowiedni swym siłom, choć szczupły zakres działania, mniej czasu pozostawiający na zlorzeczenie losowi. O tyle, o ile w dzisiejszych warunkach małżeństwo i macierzyństwo stanowi główne powołanie kobiet, są one zwykle na mniej zawodów narażone, niż mężczyźni. Wybierając sobie męża, a raczej przyjmując tego, który ją wybrał, kobieta ma cel jasno określony, możliwy do osiągnięcia i zadawalniający większość.

Mężczyzna zaś w małżeństwie wyłącznego powołania widzieć nie może, gdyż na jego barkach spoczywa odpowiedzialność za materialne powodzenie rodziny, obowiązek dostarczania środków żonie dlatego, aby ona mogła wypełnić swe powołanie, to jest wychowanie dzieci. Bywają wprawdzie rodziny, w których role są odwrócone, gdzie żona utrzymuje swego męża, ale to są wyjątki, i wtedy taka kobieta, pod względem swej odporności na pesymizm, jest w tem samem położeniu, co mężczyźni.

III. Społeczne warunki pesymizmu.

Jeśli wychowanie wadliwe nie zakorzeniło u człowieka trwałej skłonności do pesymizmu, to dalsza jego odporność będzie przeważnie zależeć od tego, czy istniejące warunki, wśród których działać jest zmuszony, nie narażają go na szereg niepowodzeń, mogących zniechęcić i najodważniejszego.

Niepowodzenia te mogą z jednej strony zależeć od własnej nieudolności cierpiącego, jeśli skutek spaczonego wychowania żadnych uzdolnień do produkcyjnej pracy nie nabył. Z drugiej strony mogą być wywołane społecznymi warunkami powszechnymi, którym i najlepiej przygotowani oprzeć się nie mogą.

Człowiek tak wychowany, że umie odpowiedzieć swemu zadaniu i przy wszelkich warunkach działać produkcyjnie i wytrwale, najmniej będzie narażony na pesymizm. W pracy będzie on czerpał siłę i otuchę; niepowodzenia, od siebie niezależne, zniesie z lekkim sercem, wiedząc, że nawet to, co za najgorszy koniec jakiegokolwiek niepowodzenia bywa poczytywane na ziemi, śmierć, nie jest wcale strasznym nieszczęściem dla tych, co do końca przy swych obowiązkach wytrwali.

Elementarna to prawda, tylekrotnie powtarzana od starożytności aż po nasze czasy, dziwnie mało znajduje zastosowań w praktycznym życiu. Mało kto patrzy na śmierć, jako na uwolnienie od ciężkich obowiązków, prawie każdy widzi w niej najstraszniejsze nieszczęście, choć nawet formalnie przyznaje się do wiary w nieśmiertelność duszy, nauczanej przez kościół.

Patrząc na wielkie wysiłki, jakie ludzie robią, aby, z narażeniem nawet najświętszych przekonań, uniknąć śmierci, możnaby na serjo zważyć, czy też wiara w nieśmiertelność duszy jest istotnie tak rozpowszechniona, jak zwykle mniemy. Poczynając od Sokratesa, wszyscy filozofowie i ojcowie kościoła dowodzili, że śmierci za nieszczęście poczytywać nie należy i nieraz okazywali czynem, że zaparcie się swych przekonań za większe nieszczęście uważają, niż utratę życia.

Tymczasem ogół ludzi tak żyje, jakby samo fizyczne życie było najważniejszym celem i jakby dla utrzymania go warto było ponosić najcięższe moralne upokorzenia. Tą obawą śmierci pogarszają oni samo życie, niszczą własną moralną

niezależność, znoszą to, czego by nie potrzebowali znosić, gdyby śmierci się nie bali.

Sama myśl o śmierci zatruwa im życie i staje się podwójnem źródłem pesymistycznych wyobrażeń. Najprzód, będąc nadmiernie do tej formy życia, jaką tutaj znamy, przywiązani, cierpią oni, widząc nietrwałość i niepewność wszystkiego, co od bezpieczeństwa naszego ciała zależy. Oprócz tego sama ich obawa przed śmiercią staje się źródłem pewnego gatunku najdotkliwszych niepowodzeń, utraty dóbr najcenniejszych. Pozbawia ich sił, odwagi, śmiałości, zdaje ich na łaskę tych, co nad nimi innej nad fizyczną przewagi nie mają. Obawa śmierci skłania ludzi do największych ustępstw, a obawa ta tyczy się dla każdego nie tylko jego własnej śmierci, ale śmierci wielu bliskich mu osób.

Groźba nawet gdy niełatwą jest do uskutecznienia, poskramia słabych i uchodzi w ich oczach za przymus. Za każdym razem, gdy okaże się możliwość śmierci bliskich nam osób, jako skutek pewnego czynu, czyn ten pewno przez ogół będzie uznany za lekkomyślny i karygodny, nawet jeśli złączył się do niego prowadzą najsłuszniejsze pobudki.

Taka nierozumna obawa śmierci, właściwsza dla zwierząt niż dla ludzi, jest wynikiem pewnego braku w wykształceniu, mianowicie zaniedbania filozofji, która uwalnia człowieka od podobnych nierozumnych objawów i czyni go prawdziwie niezależnym od wszelkiego przymusu.

Ludzie, którzy ze zwierzęcym instynktem unikają śmierci nadewszystko i cenią życie więcej, niż wewnętrzne zadowolenie, jakie daje niezamącone niczem sumienie, dochodzą z nieubłaganą koniecznością do rozterki wewnętrznej, stanowiącej najpodatniejszy grunt dla wszystkich pesymistycznych wpływów.

Właściwe wychowanie mogłoby zabezpieczyć nas przed większą częścią tych wpływów, choć nie przed wszystkimi; gdyż jakkolwiek wychowanie chybione z łatwością niszczy zdolności wrodzone a nawet zabija genjusz, to znowu najumiejętniejsze wychowanie stworzyć nie zdoła wielkich zdolności

tam, gdzie ich wrodzony brak zachodzi. Ludzie rodzą się nierówni, a nie zawsze łatwo bywa odróżnić wrodzoną nieudolność od nabytej przez wychowanie.

Źródła takiej wrodzonej nieudolności szukać należy w epoce, poprzedzającej wszelkie wychowanie: wina nieszczęść, zawodów, niepowodzeń, wynikających z wrodzonej nieudolności prawie zawsze spada na rodziców, którzy albo przez różne nadużycia pozbawili się zdolności osiągnięcia zupełnie zdrowego na ciele i duchu potomstwa, albo przez nieświadomość pozbawili dziecko swoje w najważniejszej dlań epoce przed urodzeniem potrzebnej opieki.

Nieudolność wrodzona jest znacznie częstsza, niż zwykle mniemamy. Pochodzi to ztąd, że znaczna ilość ludzi lekko-myślnie patrzy na małżeństwo. Żenią się często wskutek czysto zmysłowej namiętności, albo, co gorzej, wskutek względów całkiem ubocznych, jak majątek, stanowisko, pochodzenie. Narzeczonych, a szczególnie narzeczone, obraziłoby pytanie, czy w wyborze swym uwzględnili los przyszłego swego potomstwa.

Mężczyzna, żeniąc się, wybiera dla swych przyszłych dzieci matkę, kobieta, wychodząc za mąż, wybiera dla swego potomstwa ojca: wybór ten, jakkolwiek doniosły dla wybierających, jeszcze stokroć donioślejszy jest dla tych, co przy wyborze samym żadnego głosu nie mają, a najciężej za niewłaściwy wybór pokutować będą musieli.

Jeśli małżeństwo źle będzie dobrane, to ostatecznie związek ten, o ile jest tylko małżeństwem, zawsze jeszcze będzie mógł być rozwiązany, jeśli nie prawnie, to przynajmniej faktycznie. Ale gdy małżeństwo doprowadziło do ojcostwa i macierzyństwa, to już nie skutków dokonanego faktu dla nowonarodzonego nie cofnie — chyba śmierć.

O dziedziczności fizjologicznej toczą się ciągle jeszcze niezamknięte dyskusje wśród lekarzy: wątpić można, czy ta lub owa choroba jest dziedziczną, ale nikt już nie wątpi, że mężczyzna o zniszczonym i wyczerpanym chorobami orga-

nizmie nie będzie ojcem zdrowych i szczęśliwych dzieci. Są pewne, i to najstraszniejsze, choroby, co do dziedziczności których nie ma żadnej wątpliwości, a jednak żadne prawo nie zabrania dotkniętym takimi chorobami żenić się, zarażać żonę i dzieci. Iluż ojców, wydających swe córki za mąż, nie śmie przyszłego zięcia poddać ekspertyzie lekarskiej, przekonać się wszelkimi sposobami, czy ten zięć, od którego los córki i wnuków zależy, choć zdrowia nie zatruje potomstwu.

Nawet, jeśli byśmy mogli całkiem usunąć kwestję dziedziczności fizjologicznej i moralnej, jeśli byśmy mogli dowieść, że stan zdrowia dziecka jest niezależnym od stanu organizmu rodziców, zawsze jeszcze rozum nakazywałby większą, niż ta, jaką zwykle spostrzegamy, ostrożność w wyborze przyszłych ojców i matek dla naszych wnuków. Jeśli by każde nowonarodzone dziecko miało z początku równe prawdopodobieństwo dojścia do najwyższej doskonałości fizycznej i moralnej, to tem więcej decydująca byłaby rola wpływów późniejszych, pomiędzy którymi wpływ ojca i matki zawsze pozostaje doniosłym. Więc na matki należałoby wybierać tylko takie kobiety, które posiadają zdolność i chęć sumiennego wychowania swoich dzieci, na ojców tylko takich mężczyzn, których życie mogłoby służyć za wzór ich potomstwu. Więc panienki, myślące tylko o tańcach i zabawie, skazane być powinny na staropanieństwo. Więc mężczyźni, szczytający się rozpustą, powinni mieć wstęp zabroniony do domów, gdzie dorastają dziewczęce.

Jakże inny widok przedstawiają nasze dzisiejsze obyczaje! Nie ta panna jest najlepszą „partją“, co dowiedzie umiejętności kierowania dziećmi. Najzacniejsze nauczycielki starzeją się przy swych wychowankach: widok ich umiejętnych zabiegów około cudzych dzieci nie pociąga najczęściej żadnego kawalera. Natomiast te, które, same nic nie robiąc, przygotowaniem swych strojów zajmują mnóstwo szwaczek, ciała swemu nadają sztuczne kształty, tak jak wersalscy ogrodnicy drzewom, zamiast wiedzy i praktycznych uzdolnień rozwijają

tylko kokieterję i umiejętność działania na zmysły mężczyzn, niewłaściwem odżywianiem i krępowaniem krążenia soków krew zamieniają na wodę — takie panny, jeśli mają znaczny posag, nie skarżą się na brak starających się. One, jakkolwiek najczęściej niezdadne do macierzyństwa, gdy wydadzą z wielkim trudem na świat słabowite niemowlę, same go karmić nie mogą i skazują dzieci swych mamek na śmierć głodową, pocieszając się odwiecznym sofizmem, według którego grzech ma być usprawiedliwionym dlatego, że jeśli nie ja, to kto inny go spełni!

A cóż powiedzieć o najwięcej poszukiwanych kandydatach do stanu małżeńskiego! Nie młodości, nie siły, nie zdrowia, nie energii, nie szlachetnych uczuć szukają w nich matki dla swych córek. Gdy przypadkiem jaka dziewczynka 16-letnia, która powinna być jeszcze w szkole, podoba się o dwadzieścia lat od niej starszemu bogaczowi, chociażby nawet był wdowcem po trzech żonach, chociażby cierpiał na kilka ukrytych, lecz strasznych chorób, chociażby wiadomem było, że uwiódł i opuścił kilka kochanek, to zawsze jeszcze znajdują się tacy rodzice, którzy ujrzą szczęście w tem, co jest najstraszniejszym nieszczęściem dla młodej niedojrzałej dziewczyny, będą ją namawiać do przyjęcia wstrętnego jej konkurenta, nieraz nawet obiecując sobie samym pieniądze korzyści z moralnego zabójstwa swej córki.

Zdarzają się często ludzie, posiadający pewien majątek, umiejący produkować znacznie więcej, niż ich osobiste potrzeby wynoszą, którzy z komiczną powagą dowodzą, że „nie mają prawa“ żenić się bez posagu! Twierdzą oni, że krzywdę przynosiliby swemu przyszłemu potomstwu, wybierając dlań matkę bez majątku.

Słyszac takie i tym podobne wywody z ust ludzi, którzy sami siebie poczytują i są poczytywani przez innych za wykształconych, znać brak logiki i psychologii we współczesnem wykształceniu. Można by zwątpić o losie przyszłych pokoleń, gdyby nie pocieszające spostrzeżenie, że interesowność taka

powszechnie spotyka się z naganą opinii nawet u tych, którzy sami w tem położeniu by zgrzeszyli.

Jednak zaślepienie co do warunków małżeństwa jest obok wadliwego wychowania najpotężniejszym źródłem pesymizmu, o ile pesymizmem nazywamy chorobliwe usposobienie, polegające na zniechęceniu do życia, lekceważeniu naszych, bliźnich, aż do pogardy samego siebie. Źle dobrane małżeństwo najprzód robi pesymistami samych małżonków, następnie zaś skazuje na wrodzoną lub nabytą nieudolność ich potomstwo. Zaś nieudolność prowadzi do niepowodzeń, które zniechęcają coraz to więcej człowieka.

Jednak nie wszystkie niepowodzenia przypisać można nieudolności, ani też nie wszelkiego rodzaju powodzenie zdolności i dzielności człowieka. Inaczej, jeślibyśmy tylko według powodzenia sądzili o zdolnościach lub nieudolności, pojęcia te pozbawione zostałyby treści i nawet powodzenie, zależne od osobistej dzielności, niczemby się nie różniło od powodzenia, jakie czasem miewa safandula. Różnica między temi dwoma gatunkami powodzenia i odnośnymi dwoma gatunkami niepowodzenia jest zbyt widoczną, aby nie uznać, że nawet cała serja niepowodzeń w niektórych wypadkach może być niezależną od osoby na którą spada.

Taka stałość niepowodzeń pomimo braku wrodzonej lub nabytej nieudolności dała nawet powód do utworzenia pojęcia, które u nas najczęściej niemieckim wyrazem *pech* bywa oznaczone. Stosuje się ono wtedy, gdy ktoś stale cierpi niepowodzenia bez żadnej ze swej strony winy. Możliwość podobnego stanu jest z jednej strony wykazana doświadczeniem, z drugiej dowiedziona rozumowaniem, według którego powodzenie zawsze zależy najmniej od dwóch czynników — mianowicie od osoby i przeszkód, na które ta osoba natrafia. Źródło zatem niepowodzeń leżeć może nie tylko w samej na niepowodzenia narażonej osobie, ale też w okolicznościach od niej niezależnych; takie okoliczności w równej mierze mogą

prowadzić do pesymizmu, jak i niepowodzenia, wywołane własną nieudolnością.

Jednak człowiek, którego rodzice, łącząc się, uczynili to nie dla żadnych względów ubocznych, ale z głębokiego do siebie przywiązania, popartego wzajemnem zasłużonem poważaniem, okaże się odporniejszym, niż potomek związku, wywołanego chciwością, ambicją, próżnością, między osobami ani wiekiem, ani usposobieniem dla siebie nieodpowiedniemi, niemającymi już zdrowia do przekazania swym dzieciom. Także człowiek, którego wychowanie w zupełności rozwinęło jego wrodzone zalety i zdolności do produkcyjnej pracy, pomimo wszelkich niepowodzeń, śmieiej i spokojniej będzie na życie patrzeć, niż jeśliby jego wrodzone zdolności były przytłumione nadmiarem ćwiczeń pamięci. Wogóle ten, co coś robić umie, zawsze znajdzie zadowolenie i uspokojenie w pracy, która, dlatego, że umie ją wykonać, zawsze mu się powodzi.

Chociaż niepowodzenia często od nas niezależą, zależy od nas rozwój zdolności, ograniczających zakres niepowodzeń. Dobremu szewcowi może się nie udać sprzedaż wszystkich butów, jakie robi, ale jeśli jest doskonałym szewcem, to znajomość fachu zabezpiecza go od niepowodzenia w samej robocie obuwia. Im trudniejszą jest jakaś robota, a im mniej przytem jest rozwinięta wiedza, potrzebna do wykonania jej z powodzeniem, tem trudniej zabezpieczyć się od niepowodzenia: jednak zawsze są możliwe skuteczne wysiłki w kierunku zmniejszenia prawdopodobieństwa takich niepowodzeń. Ludzie nieuzdolnieni do takich wysiłków ulegają niepowodzeniom bez oporu i pod ich wpływem zapadają na pesymizm, nie przypisując sobie winy, ani też nie przewidując możliwości uniknięcia tego, co ich spotyka.

Prócz przyczyn, wywołujących indywidualny pesymizm u jednostek, jak wadliwe wychowanie, wrodzona nieudolność, niepowodzenia osobiste, istnieją przyczyny ogólniejsze, działające na całe społeczeństwo i prowadzące do epidemji pesy-

mizmu, rozprzestrzeniających się po całych krajach, obejmujących całe narody. Są to pewne warunki społeczne, które w ten sam sposób zagrażają produktywności społeczeństwa, jak nieudolność osobista wrodzona, lub nabyta przez wychowanie, ogranicza lub wstrzymuje produktywność jednostki. Wynikające ztąd prądy pesymistyczne dadzą się podzielić na tyle gatunków, ile jest głównych działów produktywności społecznej.

Ponieważ produktywność materialna zawsze stanowi podstawę i warunek wszelkiej innej, więc najpowszechniejszą przyczyną epidemji pesymizmu, bywa taki stan społeczeństwa, przy którym produktywność jego materialna jest zmniejszona lub utrudniona. Produkcja wartości materialnej jest funkcją społeczną nie tylko dlatego, że wymaga współdziałania wielu jednostek, ale też szczególnie dlatego, że materialne produkty pracy ludzkiej wartość swą pozyskują dopiero przy wymianie.

Na wyspie odludnej największa ilość odzienia dla pustelnika pozbawioną byłaby wszelkiej wartości; tylko tam, gdzie jest społeczeństwo, zachodzi możliwość wymiany jednego gatunku produktów na drugi wprost, lub za pośrednictwem znaków pieniężnych. Idealny stan materialnej produktywności społeczeństwa polegałby na tem, żeby wszystkie potrzeby każdego były zaspokojone przy *minimum* pracy fizycznej.

Ponieważ nigdzie jeszcze taki stan nie istnieje i wszędzie znaczna część potrzeb większości mieszkańców pozostaje bez zaspokojenia, a nawet niektóre bardzo ważne potrzeby, jak np. czyste ubranie i bielizna, codzienna kąpiel, higieniczne mieszkanie, nie dochodzą jeszcze do świadomości wielu pracowników — więc obecnym celem wszystkich społeczeństw jest osiągnięcie największej produkcji materialnej, na jaką siły pozwalają, aby zmniejszyć dotkliwie odczuwane ciśnienie potrzeb, dotąd niezaspokojonych. Hasłem jest przeto usilna praca aż do zaspokojenia potrzeb, odczuwanych przez wszystkich.

Praca ręczna jednego człowieka wystarczyćby mogła dla zaspokojenia jego potrzeb tylko przy bardzo niskim ich poziomie i przy bardzo znacznej powierzchni ziemi, którąby mógł uprawiać dla swego wyłącznego użytku. Ponieważ przez wzrost ludności i nierówny podział własności ziemskiej indywidualne zaspokojenie indywidualnych potrzeb staje się coraz to trudniejszym, a zarazem coraz to mniej pożądanem, gdyż podział pracy i wymiana produktów pozwala na daleko większą produktyjność — więc pod względem zaspokojenia swych materialnych potrzeb wszędzie ludzie stają się coraz to bardziej zależnymi od innych ludzi, a także od społecznych warunków, wynikających z mimowolnego i nieświadomego współdziałania.

Gdy następuje zastój produkcji, depresja ekonomiczna, właściwie żadnej jednostce, ani nawet grupie jednostek winy przypisywać nie można, a jednak wszyscy cierpią. Nawet gdyby można dowieść w pewnym szczególnym wypadku, że pewne samolubne dążności nielicznych jednostek doprowadziły do krytycznego położenia ogółu, to jeszcze nie mamy prawa składać całej odpowiedzialności na te jednostki, gdyż trzeba przyznać, że skoro one działały zgodnie z istniejącem prawodawstwem, to część winy spada na ogół, lub na jego przedstawicieli, którzy szkodliwego działania owych jednostek nie przewidzieli i nie powstrzymali.

Nawet gdyby dowiedziono, że prawodawstwo zapobiedz nie może nadużyciom jednostek, prowadzącym do ogólnego zastoju ekonomicznego, zawsze jednak te warunki, które taki zastój wywołują, od samych jednostek nie zależą. Więc mamy tutaj przykład takiego społecznego stanu, który może zbiorowy pesymizm wywołać: niepowodzenia społeczeństwa, mogącego się odbić na licznych niepowodzeniach jednostek je składających.

W epokach, kiedy zbyt produkcji społecznej zostanie utrzymany lub utrudniony, powstają warunki, sprzyjające rozwojowi pesymizmu u wielu jednostek, które w innych cza-

sach wcale do pesymizmu nie byłyby skłonne. Gdy niema zarobku, a co za tem idzie, zaspokojenia najpierwszych potrzeb fizycznych, trudno się uchronić od zniechęcenia. Uogólnienie własnego zniechęcenia zaś prowadzi do pesymizmu. Naturalnie i w tym wypadku najlepiej przygotowane jednostki uchronią się od fałszywego uogólnienia i z własnego doświadczenia nie wywiodą ujemnego sądu o życiu wogóle.

Za społeczny czynnik pesymizmu obok niekorzystnych ekonomicznych warunków także poczytywać należy prześladowanie polityczne jednej kasty przez drugą, lub też wogóle ciemnienie słabszych przez potężniejszych. Tak na przykład pesymizm Leopardi'ego, jak widać z wielu jego wierszy, pochodził ztąd, że żył w epoce, kiedy

a stranieri ed empi
nostra patria vedendo ancella e schiava
e da mordace lima
roder la sua virtù, di null'aita
e di nullo conforto
lo spietato dolor che la stracciava
ammolir ne fu dato in parte alcuna ¹⁾.

Nieszczęścia narodowe, jak np. niepomysłna wojna, rzucają wielu ludzi w objęcia pesymizmu. Tutaj, tak samo jak i przy depresji ekonomicznej, zachodzi okoliczność, że wielu ludzi naraz cierpi bez własnej winy, ale natomiast daleko łatwiej wskazać w tym wypadku winowajców, niż w pierwszym. Taka świadomość czyjejś winy wywołując pragnienie zemsty pobudza nasze siły i zmniejsza zwątpienie, bo ten wróg zawsze najstraszniejszy, którego nigdzie spostrzedz nie można.

Jeszcze jaskrawiej stosunek ten występuje przy prześladowaniach religijnych, których wpływ na rozwój pesymizmu jest prawie żaden, czyli objawia się jedynie u najslabiej wie-

¹⁾ Leopardi, sopra il monumento di Dante.

rzących. Pierwsi chrześcijanie pod wpływem prześladowania wcale nie wpadali w pesymizm, tylko dochodzili do egzaltacji pozwalającej im patrzeć optymistycznie nawet na męczeństwo.

Godna uwagi wogóle jest okoliczność, że wszystkie tutaj przytoczone czynniki społeczne, wywołujące epidemje pesymizmu, działają zawsze przeważnie na jednostki, których osobiste warunki czynią je najpodatniejszymi na ofiary choroby. Zachodzi tutaj w sferze moralnej ten sam stosunek, jaki ma miejsce przy zwykłych epidemjach chorób fizjologicznie zaraźliwych. Ci, co mają wielkie zasoby zdrowia, nie łatwo ulegają zarazie, choćby najwięcej byli narażeni na jej działanie.

Wyraźniej jeszcze, niż wobec ciężkich warunków ekonomicznych lub politycznych, odporność taka osobista jest widoczną wobec działania literatury. Pesymizm zawsze miał wymownych rzeczników, którzy w pewnych epokach zyskiwali szerokie koła wielbicieli. Ale jeśli zwrócimy uwagę na psychiczne doświadczenie pozornych ofiar literatury pesymistycznej, spostrzeżemy, że dzieła literackie, na które ofiary te lubią się powoływać, dały tylko gotowy wyraz dla uczuć i myśli u nich indywidualnie rozwiniętych. Więc literatura pesymistyczna istotnie wpływ ma niewielki, najwięcej jeszcze, gdy działa na umysły młodzieży.

To, co w literaturze pesymistycznej szczególnie wpływa na wyobraźnię czytelników, stanowi szereg twierdzeń, których niepodobna dowieść, a łatwo w nich wykazać sprzeczności. Główną podstawę pesymistycznych teorii stanowi wątpliwość co do samego istnienia człowieka, czyli, jak zwykle się mówi, wątpliwość co do istnienia duszy i jej nieśmiertelności. Wątpliwość ta u niektórych staje się śmiałym zaprzeczeniem i wtedy daje pesymistom gotową broń do napaści na cały ustrój świata.

Obok tego zasadniczego zarzutu nietrwałości wszelkich uciech ludzkich staje zarzut, że nawet krótkotrwałe uciechy,

tak jak je pesymiści pojmują, nie są wolne od goryczy. Wszelkie argumenty tego rodzaju, o ile kogoś przekonają, muszą mieć wpływ na jego postępowanie, i osłabiają jego chęć do produkcyjnej pracy, a tem samem wytworzą lub zwiększą nieudolność, i za nieudolnością idące niepowodzenia.

Rozpatrując warunki sprzyjające rozwojowi pesymizmu, wszędzie spotykamy ten sam związek między własną nieudolnością człowieka a jego sądem o życiu i ludziach. Tak np. jedną z okoliczności najczęściej sprzyjających rozwojowi pesymizmu jest bezczynność. Człowiek, który nic nie produkuje ani materialnie, ani moralnie, własne swe niezadowolenie z siebie łatwo przenosi na zewnątrz i zaczyna skarżyć się na świat.

Gdy bezczynność lub zmniejszenie energii są spowodowane chorobą, szczególnie cierpieniem nerwowem, wtedy chory, sam nie będąc w stanie wiele zrobić, również wyrzeka na życie. Ztąd dobry stan zdrowia i wszelkie zabiegi około utrzymania takiego stanu mogą być uważane za środki zapobiegawcze pesymizmowi.

Jeśli samobójstwo wolno jest poczytywać za skutek pesymistycznego nastroju ducha, to statystyka samobójstw upoważnia nas do mniemania, że celibat sprzyja pesymizmowi, natomiast życie rodzinne go zmniejsza, gdyż wśród samobójców daleko mniej znajdujemy mężczyzn żonatych i kobiet zamężnych, niż osób niezwiązanych z tem życiem węzłami rodziny.

Jednak wskazując bezczynność, brak zdrowia, celibat, jako warunki sprzyjające rozwojowi pesymizmu, nie należy zapominać, że te warunki nabierają znaczenia tylko wtedy, gdy istnieją obok właściwej przyczyny wywołującej pesymizm, to jest nieudolności osobistej wrodzonej lub nabytej, albo też sił ograniczających produkcyjność materialną lub moralną społeczeństwa przez ucisk zewnętrzny, lub błędy administracji wewnętrznej.

Do sił ograniczających moralną produkcyjność społeczeń-

stwa, zaliczyć także należy błędne informacje rozszerzane za pomocą literatury pesymistycznej. Większość ludzi, niemając możności czynienia samodzielnych badań, polegać musi na świadectwach innych co do historii ludzkości. Nie wszyscy zaś historycy mają zdolność do przedmiotowego przedstawienia przeszłości, a wielu mających nawet po temu zdolność, daje się powodować uprzedzeniami lub namiętnościami i wprowadza w błąd swych czytelników.

Ztąd też spotykamy w wielu dziełach twierdzenia ogólnikowe, jakoby ludzkość wcale nie posuwała się naprzód, jakoby np. los dzisiejszych robotników fabrycznych nie był lepszym, niż los greckich niewolników. Takie fałsze muszą działać zniechęcająco na tych, co im wierzą. Bo jeśli byłoby prawdą, że połączone wysiłki wszystkich ludzi nie polepszyły stanu społeczeństwa w ciągu kilku tysięcy lat, to jakież nadzieje moglibyśmy sobie robić co do przyszłości?

Na szczęście postęp moralny dla każdego bezstronnego a kompetentnego badacza jest tak oczywistym, że nie zbraknie wymownych głosów zachęcających do usilnej pracy, dowodzących, że dotychczasowa praca nie była daremną, że dziś jest mniej cierpienia i niesprawiedliwości na ziemi, niż dawniej, że np. dziś więcej ludzi żyje i żyć może w warunkach godnych ludzkości, niż za czasów Ludwika XV-go, że dziś w stosunkach między jednostkami i narodami prawa słabszych są lepiej uwzględniane, niż np. w roku śmierci jego następcy.

Jednak pesymizm wzrasta, i trzeba się cofnąć aż do czasów pierwszych Cezarów, żeby w przeszłości naszej rasy spotkać tak intensywne prądy pesymistyczne, wiodące tysiące ludzi do samobójstwa, jak dzisiaj. Wzrost ten pesymizmu nie jest bynajmniej dowodem, że się istotnie gorzej dzieje na ziemi, tylko że umysły ludzkie coraz to goręcej zajmują się tem co być powinno, coraz to jaśniej uświadamiają sobie różnicę między rzeczywistością a ideałem, do którego dążą. Z energii tego dążenia wynika coraz to mniej korzystne położenie dla nieudolnych, którzy są wskutek tego narażeni na

więcej zniechęceń i zawodów niż dawniej, i więcej przez to mają pobudek oddawać się pesymistycznej rozpacz.

Charakteryzując pesymistów jako nieudolnych lub oszukanych, odejmujemy im ten urok pozornej wyższości, jakim pesymiści i ich starsi bracia sceptycy otaczają się lubią. Każdy sądzi innych według siebie, i kiedykolwiek słyszę narzekania na powszechną nikczemność ludzi, wnoszę, że sam narzekający nie powinienby siebie mieć za wyjątek.

Tymczasem mało jest tak konsekwentnych pesymistów, coby siebie z ryczałtowego potępienia ludzkości nie wyłączali. Prawie każdy obraziłby się, gdyby mu osobiście zarzucić te grzechy, o które on śmie oskarżać całą ludzkość. A jednak ludzkość składa się przecie z jednostek, z pomiędzy których żadnej nikt lepiej nie zna, niż samego siebie. Więc każdy oszczerca ludzkości zasługuje na przyznanie mu wszystkich tych przymiotów, którymi on określa ogół bliźnich. Jeśli skarży się na nieprodukcyjność wszystkich ludzkich usiłowań, upoważnia nas do wniosku, że jest sam nieprodukcyjnym wskutek swej nieudolności.

Drozdowo w grudniu 1894 r.

IV. Wcielanie ideału w życie¹⁾.

W powieści naszej, a nawet w rzeczywistym codziennem doświadczeniu napotykamy mnóstwo fałszywych idealistów, którzy widzą przepaść między ideałem a życiem, między teorią a praktyką. Wtórują im rzekomi praktycy, lekceważący

¹⁾ Ustęp ten wywołany nowelą Maliszewskiego „z życia“ (Ateneum, grudzień 1896 r.) po której przeczytaniu został natychmiast napisany — był drukowany po raz pierwszy w „Ateneum“ za listopad 1897 r. Jeszcze przed wydrukowaniem tego artykułu i oczywiście całkiem niezależnie odemnie, a prawie jednocześnie pisał w tym samym duchu Stanisław Szczepanowski świetny swój artykuł w „Słowie Polskiem“ z dnia 1 czerwca 1897 r. pod pseudonimem Piasta.

miłośników ideału, jako nieobeznanych z wymaganiami życia praktycznego, jako marzycieli, do czynu niezdatnych.

Najwięcej się utarło to przeciwstawienie w świecie sztuki pędzla i dłuta. Malarz, który namaluje obrazek sympatyczny dla zwykłych filistrów, a zatem mający pokup łatwy, zamiast ciągle trudzić się nad arcydziełem wiekopomną mającem zapewnić mu sławę, jest renegatem, odszczepieńcem, podłym pochlebcą tłumów, który przez prostytucję sztuki zadawalnia swe egoistyczne żądze i o niczem nie myśli prócz grosza. Na podobny sąd owych idealistów będzie narażony rzeźbiarz, gdy w celu własnego utrzymania, część czasu poświęcać będzie na wyrób zwyczajnych nagrobków. Gromy spadną na poetę, który talent swój użyłby zechciał na układanie płatnych ogłoszeń we wdzięczne rymy.

To przekleństwo zarobkowej pracy nie ciąży jedynie nad artystami. Zdarza się także w pewnych kołach, że i uczony, gdy część czasu użyje na artykuły popularne dla pism codziennych lub tygodniowych, traci urok, jakim nauka otacza jego imię wśród naszych fałszywych idealistów. Gdybyśmy mieli wierzyć tym wzniosłym zasadom, każdy prawdziwy twórca byłby skazanym na śmierć z głodu, o ile przypadkiem nie odziedziczyłby pewnych zasobów materialnych, zdobytych cudzą pracą.

Gdziekolwiek taki fałszywy idealizm panuje, zjawia się jako nieuchronna konsekwencja, nieufność do artystów i uczonych, lekceważenie teorii, ślepe wychwalanie praktyki. To też godzi się śmiało wykryć błąd logiczny, z którego wysnuto teorię ideałów całkiem niezgodnych z życiem — i życia, wymagającego poświęcenia ideałów.

Zasadniczem spostrzeżeniem, z którego wyrosła bujna roślinność fałszywego idealizmu, jest ogromna nierówność zdolności ludzkich, rażąca każdego, co bezstronnie patrzy na życie. Zdolności każdego człowieka mają niestety ciasne dosyć granice, o których często ani on sam ani jego otoczenie pojęcia jasnego nie miewa. Widać to szczególnie w takich za-

jęciach bardzo specjalnych, w których można zdolności dwóch osób porównać i zmierzyć dokładnie.

Typowym przykładem takiej miary są wyższe gatunki gier, zasadzających się na wielkiej ilości kombinacji, np. szachy lub *Go* japońskie. Wiadomo powszechnie, że szachista pewnego rzędu, ze zdumiewającą stałością dowodzi swej wyższości nad szachistą słabszym, i że tylko do pewnej granicy można udoskonalić osobistą umiejętność gry w szachy. Jeśli ktoś jest szachistą pierwszorzędnym, a ktoś drugi dobrym szachistą ale drugorzędnym, to choćby ten pierwszy grał jedną partję na rok, a ten drugi ćwiczył się ciągle i całe życie poświęcał grze w szachy, to zawsze go pierwszy pobije, oprócz wypadku chwilowej nieuwagi lub chorobliwego osłabienia. Tylko między równymi graczami wynik jest niepewny.

Japońska gra w *Go*, mająca więcej kombinacji niż szachy, przedstawia jeszcze subtelniejsze stopniowanie zdolności graczy, tak dalece, że w Japonji istnieje kilkanaście stopni graczy w *Go*, i żaden z nich nie marzy nawet o wygraniu z kimś, co o dwa stopnie jest wyższy, gdy zaś wygra raz partję z graczem o jeden stopień wyższym, to przez to zostaje uznanym za równego swemu przeciwnikowi i w hierarchji graczy postępuje o jeden stopień, co się nader rzadko ma zdarzać.

Tylko w tak ściśle ograniczonych czynnościach, jak gry mające swe raz na zawsze określone prawidła, drobne różnice zdolności mogą być praktycznie wymierzone. Gdy chodzi o bardziej zawile czynności, jak np. praca literacka lub artystyczna, ścisła zupełnie miara i stopniowanie są niemożliwe, ale różnice zdolności wcale nie są mniejsze i łatwo dają się spostrzedz tam, gdzie dochodzą do pewnych granic. Chętnie czytamy poezję Pola, ale nikt nie wątpi, że Mickiewicz był większym poetą.

Różnice zdolności a nawet nieskończona skala tych różnic pojawia się we wszystkich zakresach działalności ludzkiej i ta nierówność dotkliwszą jest, niż nierówność majątkowa,

tak ciężko wążąca na losach każdej jednostki. Jeślim urodził się ubogim, mogę przynajmniej roić sobie nadzieję, że zostanę bogatym, ale jeśli z przyrodzenia jestem marnym wierszokletą, nie ma najmniejszej iskierki nadziei, bym kiedyś mógł w tem życiu osiągnąć laury wieszczów.

Otóż, wskutek takiej nierówności, więcej bywa ludzi zdolnych do namalowania zwyczajnego widoczku, niż takich, co by umieli oddać na płótnie bitwę pod Grunwaldem. Ale wielki nawet artysta dla wielkiego arcydzieła potrzebuje dużo czasu i pracy, dużo myśli i wysiłków — tymczasem zaś musi żyć, i aby utrzymać się, maluje łatwe obrazki, albo nawet kopje obrazów sławnych. Bo genjusze nietylko, że nie zawsze rodzą się w rodzinach zamożnych, ale nawet bodaj częściej trafiają się wśród ubogich, co ma także swoje przyczyny. Nędza zaś istotnie wcale nie hartuje ducha ani też nie rozwija talentu, co widać ztąd, że kilka najwyższych szczybli doskonałości umysłu ludzkiego, zostało osiągniętych przez ludzi wolnych od troski o chleb powszedni, jak Platon, Kartezjusz, Leibniz, Laplace i wielu innych.

Czy ten urodzony artysta, który maluje na sprzedaż obrazki mniej doskonałe, zasługuje na naszą naganę i pogardę? Czy ma on zarabiać na życie nie pędzlem ale koniecznie jakim narzędziem rzemieślniczem? Falszywy idealista odpowie, że artysta powinien ciągle szerzyć tylko najlepszy ideał, do którego jest uzdolniony, i że malowanie pokupnych obrazków jest poniżeniem sztuki.

Prawdziwy miłośnik ideału zauważy odrazu, że owe obrazki wzgardzone dlatego, że pokupne, będą się różnić w swej doskonałości od podobnych wyrobów takiego malarza, który nic lepszego jak małe pokupne obrazki i kopje malować nie umie. Więc wielki artysta sztuki nie poniża, malując małe obrazki dla zarobku, i dopiero wtedy zaniecha ideałów, gdy jedynie do zarobku dążąc, nie będzie dbał o ciągłe doskonalenie swych zdolności, aby osiągnąć ową ich naturalną granicę, której w tem życiu przekroczyć nie zdoła.

Zarobek na utrzymanie życia jest nie tylko prawem każdego ale i obowiązkiem, tak dalece, że zachodzą daleko większe wątpliwości, o ile szczęśliwie urodzeni mają prawo dążyć do ideałów, zadawalając fizyczne potrzeby pracą cudzą. Ten wielki artysta, który część czasu poświęci na zarobek, nie potrzebuje zarzucać dążeń do odtworzenia ideału.

Ale może porwany prądem, je zarzuci? — Nie, tysiąc razy nie, bo twórczość jest niezrównaną rozkoszą, a wielki artysta, jeśli jest nim istotnie, to będzie czuł nieugaszone pragnienie twórczości, i na zarobek tyle będzie pracował, ile koniecznie potrzeba. Jeśli zaś wielkim artystą nie jest, to zostanie pożytecznym rzemieślnikiem, którym gardzić nie mamy prawa, jeśliśmy doszli już do tego stopnia rozwoju, że nie gardzimy szewcem ani adwokatem, jak gardzą chłopi geometrą.

A czy te małe obrazki, podobające się tłumom, koniecznie mają być liche? — Także nie: te tłumy nie zasługują wcale na ogólną pogardę urodzonych artystów: one mają swój gust, mniej wybredny, mniej doskonały ale nie całkiem fałszywy, i one nawet odróżnią mały obrazek namalowany przez mistrza, choć nie wszystkie jego zalety oceniają.

Te małe obrazki zdobiące ściany mieszczańskich salonów mają pewne znaczenie w życiu społeczeństwa, które je kupuje. Kto zechce rzecz zbadać, dojdzie do wyjaśnienia owego znaczenia i owej skromnej roli zwyczajnych obrazków, a nawet litografji. Nie ma muru chińskiego między najdoskonalszem dziełem sztuki a najpospolitszymi jej objawami, choć są nieskończone stopnie doskonałości każdego obrazu. Wszystkie jednak one są wywołane dążeniem tem samym, dążeniem do piękna, którego niższe szczeble są tak niezbędne jak najwyższe.

Wyobraźmy sobie, że wielki poeta urodził się w nędzy i z nędzą walcząc wyrósł. Ofiarują mu przyzwoite honorarium za wiersze, reklamujące jakiś przedmiot pożyteczny i dobry, albo za powinszowania na imieniny, albo za okoliczność

ciowe rymy, przedstawiające jakieś lokalnej doniosłości zdarczenie. Czy ma się oburzyć, odmówić, i raczej zarabiać przepisywaniem rękopisów? Czy nie lepiej, żeby użył swego talentu na zaspokojenie zupełnie usprawiedliwionych i słusznych potrzeb bliźnich, wywdzięczających się za tę usługę środkami utrzymania dla biednego wieszczą?

Tutaj zachodzi różnica, częstokroć nieuwzględniana a stanowiąca o moralnym charakterze podobnych zastosowań zdolności artystycznych. Wiersze pisane na obstalunek mogą być treści moralnie obojętnej lub też moralnie nagannej. Jeśli mi każą ułożyć reklamę dla jakiegoś produktu przemysłowego, to oczywiście za treść odpowiada ten co reklamę ogłasza nie jej autor.

W pewnych tylko wypadkach można odrazu ocenić, że reklama jest fałszywą, np. gdyby wynalazca jakiegoś lekarstwa głosił, że leczy niem wszystkie choroby. Ale o ile fałsz nie jest oczywistym, moralną zasadą jest przypuszczać dobrą wiarę. Więc poeta, któryby wyraził w rymach pięknie dobranych zalety pewnego gatunku welocypedu lub peruki, wcale by nie miał się czego wstydzić, tembardziej, że niktyby od niego nie żądał, aby taki utwór opatrzył swym podpisem autorskim. Zaś sam fakt ogłaszania jakichkolwiek produktów nagannym być nie może, choć się np. pewnym lekarzom wydaje, że ubliża reputacji ich młodszych kolegów, gdy ogłoszą studja jakie odbyli, lub wysokość honorarjów, jakich wymagają.

Więc nie ma żadnej racji winić poetę za to, że wiersze pisze do kurjerów i w ten sposób zarabia sobie na utrzymanie, zamiast męczyć się rzemiosłem, do którego jest mniej zdolny. Przepaści między rzemiosłem a sztuką nie ma, i prosty okaz sztuki stolarskiej może być odrobiony artystycznie. Najzwyczajniejsze czynności, jak np. palenie w piecu, mogą być wykonane z bardzo nierówną doskonałością, i uczony chemik może piękniej napalić w piecu niż stróż, który

mu służy, jeśli się zastanawiał nad sposobami wykonania tej czynności z minimalnym wydatkiem czasu i zapalek.

Stosowanie zasady fałszywego idealizmu, według którego każdy człowiek miałby przez całe życie tylko wykonywać najdoskonalszą czynność, do której jest zdolny, prowadzi do szczególnych konsekwencji na polu naukowym. Ideał uczonego jest zdobywanie nowych prawd i najzwięźlejsze ich wyrażanie dla bardzo szczupłego zwykle grona tych, co je zrozumieć mogą. W sferach wysokiej abstrakcji matematycznej np., prawdy te czasami zaledwie dla kilkunastu osób na całej ziemi są dostępne, co jednak wcale nie zmniejsza ich doniosłości. Także i w zakresie badań historycznych pewne nowe prawdy, ze względu na zawiłość ich udowodnienia, są przeznaczone dla bardzo niewielu czytelników, jak np. nader ważne prawdy z zakresu historii początków logiki. Człowiek uzdolniony do odkrywania takich prawd, na popularne podręczniki logiki mógłby spoglądać z takim samym lekceważeniem, jak wielki artysta malarz na obrazki sprzedawane na jarmarkach.

Istotnie też szkolne podręczniki prawie nigdy nie bywają pisane przez prawdziwych uczonych. A jednak gdyby państwo, albo jaki pomysłowy wydawca zaproponował wielkiemu filozofowi napisanie logicznych pogawędek dla dzieci, czy ów filozof potrzebowałby się wstydzić, wykonywując obstalunek? Czy napisana przezeń logika szkolna nie byłaby lepsza niż podręczniki logiki używane w szkołach galicyjskich?

Najlepsze elementarne podręczniki logiki są dziełem ludzi, którzy także w zakresie oryginalnych badań nad logiką się odznaczyli, jak Stanley Jevons lub Trendelenburg. Autorowie mieli z niezliczonych wydań tych doskonałych podręczników, niemających naukowej doniosłości, znaczne zyski — czy mamy ich winić o pogoń za mamoną, o cześć dla złotego cielca? Czy wśród wszystkich ludzi tylko artyści i uczeni mają

być pozbawieni zarobku w swoim fachu? Bo jeśli wyjątkowo zdolny uczony ma tylko rozwijać naukę, to oczywiście i w nauczaniu żadnego udziału nie przyjmie, pozostawi katedry uniwersyteckie pospolicym przeżuwaćcom, którzy sami nie nowego nie wymyślili.

A najdoskonalsza praca, najlepszy produkt najrzadszych zdolności, nigdy ceny żadnej na rynku wszechświata nie ma, bo będąc oryginalnym i nowym, jeszcze nie może odrazu znaleźć znawców. Więc powszedni chleb tylko powszednią pracą zarobić można. Czasem nawet ta powszednia praca, jeśli ją wykona wielki mistrz, jest tylko na pozór powszednią, zaś w gruncie rzeczy arcydziełem, które zostanie ocenionem dopiero przez następne pokolenia: ale płacą za nią, jako za powszednią.

Człowiek, mający niezwykle zdolności pedagogiczne, pobiera jako nauczyciel prywatny tyleż mniej więcej co zwykły korepetytor, bo któż te niezwykle zdolności oceni? Uczony pierwszorzędny, jeśli niezależnością charakteru nie narazi sobie tych, którzy mianują profesorów, pozyska najwyżej katedrę uniwersytecką, na której będzie zarabiał mniej niż *commis voyageur* poważnej fabryki wyrobów bawełnianych. Polega to po prostu na tem, że dotąd ogół nie przywykł oceniać różnic pracy zwyczajnej, wykonanej przez człowieka wielkich zdolności i tejsze pracy zwyczajnej, przez zwyczajnego rzemieślnika odrobionej.

W takich zajęciach, gdzie skutek jest oczywisty natychmiast, jak np. leczenie, ta różnica oceny oddawna się wyrobiła i publiczność jest wyrozumiałą dla profesorów, zarabiających majątki praktyką prywatną, choć i oni więcej zbaczą czasem z drogi swych ideałów, niżby to uczynił poeta rymujący reklamy. Więc wszelkie odgradzanie ideałów, chowanie ich w inspektach o odrębnej atmosferze, aby nie zwichnęły się w zetknięciu z życiem, jest uprzedzeniem szkodliwego, fałszywego idealizmu, nie pojmującego, że nawet

w najskromniejszej działalności ludzkiej może tkwić dążenie do doskonałości.

Prawdziwy ideał przyświeca i w powszedniej pracy, a nawet wykonanie arcydzieła jakiegokolwiek w sztukach pięknych lub naukach wymaga zawsze prócz genialnego pomysłu — wytrwałej cierpliwości i mozolnej uwagi, skierowanej na najdrobniejsze szczegóły, cierpliwości i uwagi, nie różniących się jako stany psychologiczne zasadniczo od tego usposobienia, które jest niezbędnym warunkiem zrobienia dobrej pary butów. Najlepszy szewc warszawski w zakresie swego fachu może być lepszym artystą, niż niejeden poczytny powieściopisarz, choć posiada inny kierunek zdolności. Zamiłowanie do doskonałego wykonania każdej najpospolitszej pracy cechuje prawdziwego idealistę, wcielającego ideały swoje w życie i nie widzącego rozdzwiku między ideałem a życiem, między teorią a praktyką.

Bezmyślne głupstwo, które utarło się przez częste powtarzanie, głosi, że inaczej w teorji a inaczej w praktyce; ale prawdziwa teoria zwycięża zawsze i w praktyce. Zarozumiałe pseudo-doświadczenie twierdzi, że z ideałami trzeba się pożegnać w praktyce; ale prawdziwa filozofja wie, że ideały nabierają istotnej wartości moralnej dopiero wtedy, gdy śmiało są stosowane do życia.

Życie zaś ludzkie, ludzkim jest a nawet boskiem, gdy mu przyświeca nieśmiertelna piękność ideału. Niezliczone przykłady dowiodły, że nawet to najwięcej namacalne z materialnych powodzeń, zdobycie bogactwa, może być osiągnięte w sposób idealny, wzbogacając innych i podnosząc poziom tych, co się dostaną pod wpływ genialnego organizatora pracy, czyli twórcy bogactw.

Więc nikt wśród ludzi, nawet najpraktyczniejszy praktyk, nawet akcyznik lub redaktor pisma codziennego, nie ma potrzeby wyrzekać się tego wspólnego dziedzictwa przekazanego nam przez najszlachetniejszych naszych współwygnańców w życiu na naszej niedojrzałej planecie — ideałów ludz-

kości. Ideały nie są przywilejem wieszczów, artystów, mędr-
ców — są one wspólną własnością całych narodów. Nie wy-
starcza wierzyć w ich odległą i niedościgłą piękność, trzeba
ich potęgę szerzyć wśród walk życia codziennego.

Mera pod Korunią, grudzień 1896 r.



VIII.

O ZNACZENIU I ZADANIACH HISTORJI FILOZOFJI.¹⁾



W całej współczesnej literaturze filozoficznej badania historyczne zajmują tyle miejsca, że niepodobna zdać sobie sprawy ze współczesnych dążeń filozoficznych, nie uwzględniając ducha historycznego, który je ożywia. Zjawisko to tembardziej jest godnem zastanowienia, że nic podobnego nie widzimy w dziedzinie innych nauk. Historja matematyki, fizyki, chemji, i wogóle nauk przyrodniczych zajmuje zaledwie bardzo niewielką ilość uczonych, pracujących na polu tych nauk.

W filozofji zaś panuje wręcz odwrotny stosunek: bezwarunkowa większość współczesnych filozofów bada głównie historję filozofji. Niektórzy jej badacze wyciągnęli stąd wnioski, że wszelkie możliwe rozwiązania trudności filozoficznych są już wypróbowane, tak, że obecnie pozostaje nam tylko badanie historji tych kwestji, jak gdybyśmy nie byli w stanie przyczynić się do ich rozwoju. Jeśli historycy filozofji mogli przyjść do tak sceptycznego wniosku, to nie może nas dziwić,

¹⁾ Wstępny wykład, miany w Kazańskim Uniwersytecie d. 21 września 1889 roku, drukowany najprzód po rosyjsku w Woprosach Filozofji w 1890 r. Potem po polsku w „Ateneum“ za czerwiec 1892 r. str. 407—421.

że ludzie, nie znający filozofji, nie uważają jej wcale za naukę. Jednak trudno zaprzeczyć istnieniu filozofji współczesnej, jeśli zwrócimy uwagę na liczne prace, podejmowane w celu stworzenia nowych, lub też udoskonalenia dawnych teorii filozoficznych.

Oprócz uczonych publicystów, jak: Spencer lub Hartmann, także głębsi, choć mniej popularni myśliciele, jak na przykład Lotze, Boström, Bergmann, Mamiani i inni, roztrząsali w naszym wieku zasadnicze kwestje filozofji. Chociaż ich zasługi nie są jeszcze rozgłaszane przez codzienne gazety, jak sława współczesnych sofistów i dyletanckich przedstawicieli powierzchownego pesymizmu lub agnostycyzmu; to jednak zasługują oni na głębokie poważanie kompetentnych specjalistów i świadczą, że metafizyka niemniej jest uprawiana obecnie, jak w początkach naszego stulecia, kiedy Comte przepowiadał jej upadek. Nigdy człowiek nie zadowoli się pozytywnem zbadaniem zjawisk zewnętrznych, zawsze będzie dążył do rozwiązania ogólnych zagadnień metafizycznych, bez porównania dłań ważniejszych, niż jaknajszczegółowsze poznanie świata fizycznego.

Więc nie możemy tłómaczyć przewagi badań historycznych w dziedzinie filozofji brakiem twórczości filozofów nowożytnych. W przeciągu ostatnich dziesięcioleci powstało wiele czasopism, poświęconych filozofji, jak np. w Niemczech: „*Philosophische Monatshefte*“, „*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*“, „*Philosophische Studien*“, „*Archiv für Philosophie*“, „*Kantstudien*“, „*Philosophisches Jahrbuch*“, „*Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik*“; w Anglii: „*Mind*“; we Francji: „*Revue philosophique*“, „*Revue de Métaphysique*“ i „*Critique philosophique*“; we Włoszech: „*Rivista di Filosofia scientifica*“ i „*Rivista filosofica*“, „*Rivista di filosofia*“; w Rosji: „*Woprosy filozofii*“; w Polsce: „*Przegląd filozoficzny*“; w Ameryce: „*The Monist*“, „*International journal of Ethics*“. „*The Philosophical review*“, itd.

Specjalne czasopisma naukowe można uważać za jedną

z najcharakterystyczniejszych cech ubiegłego stulecia. Wiadomo, jak dalece na polu badania przyrody specjalne czasopisma naukowe przyczyniły się do rozwoju nauk, którym były poświęcone. Rozpowszechnienie i wzrastająca liczba pism filozoficznych jest niewątpliwie dowodem zajęcia, jakie budzi filozofja. Trzydzieści pięć lat temu istniało w Europie tylko jedno specjalne czasopismo filozoficzne, mianowicie: „*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*“ i pismo to, pomimo współzawodnictwa tylu nowszych wydawnictw filozoficznych, do dnia dzisiejszego cieszy się wielką poczytnością.

Wobec tak silnego dążenia ku pracy nad filozofją, możnaby przypuszczać, że filozofowie będą obojętniejsi względem historji tej nauki, a jednak niewątpliwie na polu filozofji badania historyczne posiadają przewagę, jakiej nie mają badania historyczne w zakresie innych nauk; nawet w praktycznej Ameryce, gdzie dopiero od niedawna zaczęto zwracać uwagę na filozofją, dwa pierwsze czasopisma filozoficzne: „*Journal of speculative Philosophy*“ i „*The Platonist*“ miały prawie wyłącznie historyczny charakter.

Tak wielkie zajęcie historją filozofji doprowadziło nawet w ostatnich czasach do założenia międzynarodowego pisma, poświęconego wyłącznie tej nauce. Pismo to: „*Archiv für Geschichte der Philosophie*“, założone w 1888 roku, zawiera artykuły w językach niemieckim, francuskim, angielskim i włoskim, gdyż ma współpracowników i czytelników we wszystkich cywilizowanych krajach Europy.

Jest ono jedynem w swoim rodzaju, żadna bowiem nauka nie posiada międzynarodowego organu dla swej historji. Pomimo istnienia wielkiej ilości specjalnych pism naukowych w zakresie medycyny, fizyki, chemji, matematyki, lingwistyki, rzadko spotykamy w nich artykuły, dotyczące się historji tych nauk i nie zachodzi żadna potrzeba istnienia odrębnego czasopisma dla prac podobnych. A nawet jeśliby kto założył czasopismo, poświęcone historji którejkolwiek z nauk przy-

rodniczych, nie znalazłby ani współpracowników, ani też materiałów.

Metody, używane przez przyrodników greckich lub wogóle starożytnych, tak dalece różnią się od metod współczesnych, że nikt dziś nie szuka w starożytnych dziełach cennych wskazówek, mogących mieć zastosowanie do prac teraźniejszych. Dla współczesnych lekarzy Hippokrates jest mityczną osobistością i mniejsze ma jeszcze znaczenie, niż Euklides dla współczesnych matematyków. Filozofowie zaś dzisiaj z równem zajęciem i poważaniem badają Platona i Arystotelesa, jak to czynili średniowieczni scholastycy, albo też starożytni uczestnicy akademji Platona, lub liceum Arystotelesa.

Taki wśród filozofów istniejący zwrot ku historycznemu opracowaniu filozofji ma swoje przyczyny, które po części mogą być zależne od ogólnych różnic, zachodzących pomiędzy filozofją a innemi naukami, po części zaś mogą być wywołane wyjątkowymi okolicznościami, dążeniami, właściwemi tylko naszemu wiekowi.

Chcąc więc zupełnie wyjaśnić przewagę badań historycznych w filozofji współczesnej, powinniśmy najprzód zwrócić uwagę na zasadnicze różnice między filozofją, a innemi naukami, i wskazać, o ile takie różnice mogą się przyczynić do wyjątkowego znaczenia historii filozofji, w porównaniu z dziejami innych nauk. Dopiero następnie zastanowimy się, czy prócz tych stałych przyczyn ożywienia historii filozofji, istnieją też jakiekolwiek okoliczności, wzmacniające ich działanie w drugiej połowie XIX-go stulecia.

Filozofja, jak wogóle wszystkie nauki, dąży do zbadania stosunku pewnych pojęć między sobą. Rzeczywistości nie możemy sobie przedstawić, ani pojąć inaczej, jak tylko za pomocą sądów, czyli pewnych stosunków pojęć.

Chociaż często zdarza się słyszeć, że ten lub ów pewnik naukowy oparty jest na doświadczeniu, spostrzeżeniach i faktach, nie należy jednak zapominać, że doświadczenia, spostrze-

żenia i fakty mogą być jedynie zewnętrzną przyczyną powstawania pojęć, ale nigdy nie mogą służyć za bezpośrednią podstawę do wniosku naukowego. Oddzielne spostrzeżenie nie ma nawet żadnego naukowego znaczenia, dopóki nie posłuży wraz z innymi do utworzenia pojęcia naukowego; tym zaś pojęciom naukowym, które nasz rozum tworzy, często w samych spostrzeżeniach nie odpowiada.

Na każdym kroku w naukach przyrodniczych spotykamy pojęcia naszego rozumu, wcale niezależne od wrażeń, jakich doznają nasze zmysły. Atomów np. ani ręką dotknąć, ani okiem ujrzeć nigdy nie będziemy mogli, pomimo to, że pojęcie atomu ciągle jest używane przez chemików dla wyjaśnienia zjawisk, działających na nasze zmysły. Bez pojęcia atomu, zjawiska nie mogłyby nas doprowadzić do całego szeregu wniosków, stanowiących obecnie naukowe teorie chemii.

Teorie te, nawet gdy są uważane za najpewniejsze, nigdy nie zgadzają się ściśle z rezultatami doświadczenia, gdyż żadne doświadczenie nie odpowiada w zupełności wymaganiom teorii. Jednakże ta niedokładność nie osłabia bynajmniej naszego zaufania do teorii, i nie przeszkadza nam sprawdzać ich zapomocą doświadczeń, ponieważ wiemy o ile się różnią wyniki naszych doświadczeń od rezultatów, jakich wymaga teoria, i w jakich granicach są zawarte niedokładności naszych spostrzeżeń.

To samo powtarza się we wszystkich naukach, wszędzie pojęcia i ich teoretyczne stosunki różnią się od bezpośrednich spostrzeżeń i praktycznych doświadczeń. Te spostrzeżenia i doświadczenia służą do sprawdzenia gotowych teorii, ale nigdy same nie stanowią teorii. Każda teoria składa się z pierwiastków naszej świadomości, połączonych według praw właściwych naszemu rozumowi, i dlatego prawie wszystkie nauki możnaby nazwać rozumowemi.

Gdy patrzę na różne przedmioty mniej więcej równe, i naraz powstaje w mojej świadomości pojęcie takiej idealnej równości, o jakiej wiem nawet bez doświadczenia, że jej nie

ma w otaczającej mnie rzeczywistości; wtenczas staje się w świecie coś nowego, coś, co byłoby niemożliwym bez umysłu myślącego, i co nie zależy od przybliżonej równości obserwowanych przedmiotów, tylko od zdolności mego umysłu do tworzenia pojęć oderwanych. Pojęcia nie wypływają jakimś cudownym sposobem z nieożywionych przedmiotów, ale powstają w świadomości żywej istoty po wielu spostrzeżeniach i doświadczeniach, które tych pojęć jeszcze nie zawierały.

Szukając różnicy między filozofją a innemi naukami, znajdziemy ją w różnicy między pojęciami, z których się składa filozofja, a pojęciami innych nauk. Różnicę tę łatwo określić. Jakkolwiek źródłem wszystkich pojęć jest rozum ludzki, większa część naszych czynności umysłowych zależy bezpośrednio od wpływu przedmiotów materialnych, które przenosimy do tak zwanego świata zewnętrznego, stosując do nich nasze pojęcie przestrzeni. Pojęcia, tyjące się świata zewnętrznego, wyraźnie różnią się od pojęć, tyjących się wewnętrznego świata naszej świadomości.

Pierwsze, jak np. pojęcia: materji, wielkości, wagi etc., powstają wskutek wrażeń zmysłowych i nazywają się obiektywnemi; drugie, jak np. pojęcia: pogardy, rozpacz, miłości, polegają na wewnętrznem doświadczeniu, i nazywają się wskutek tego subiektywnemi. Zazwyczaj zdarza się słyszeć skargi, że pojęcia subiektywne są zbyt nieokreślone i większość ludzi daje pierwszeństwo dokładności pojęć obiektywnych. Ale już Platon dowiódł, że podobne złudzenie pochodzi jedynie stąd, że doświadczenie wewnętrzne rozwija się daleko później, niż zewnętrzne, zmysłowe, i że większość ludzi, którzy doszli do pełnego rozwoju zmysłów, nie są w stanie zdać sobie jasno sprawy z własnej swej wewnętrznej działalności, wolnej od udziału tak zwanego świata zewnętrznego.

U tych, u których zdolności umysłowe są zupełnie rozwinięte, subiektywne pojęcia dochodzą również jasno do świadomości, jak obiektywne wrażenia zmysłowe. Tacy ludzie

zgadzają się między sobą co do faktów subiektywnych również łatwo, jak co do wrażeń zmysłowych.

Filozofja różni się od wszystkich nauk tem, że ona jedna zajmuje się badaniem pojęć subiektywnych, czyli pojęć wewnętrznej psychicznej działalności; kiedy wszystkie inne nauki badają pojęcia obiektywne, tyjące się zjawisk świata zewnętrznego. Takie określenie dziedziny filozofji zgadza się z nazwaniem jej nauką o duchu, również jak i z drugim często używanem określeniem, według którego filozofja jestto nauka najogólniejszych pojęć, albo jak inni to mniej jasno i dokładnie wyrażają — nauka nauk. Rzeczywiście, subiektywne pojęcia stosują się do wszystkich pojęć obiektywnych, a nawet je w sobie zawierają.

Najogólniejszem pojęciem subiektywnem, które powstaje w nas na mocy doświadczenia wewnętrznego — jest pojęcie bytu, którem się zajmuje metafizyka. Tak samo pojęcie prawdy — przedmiot logiki, pojęcie piękna — przedmiot estetyki, pojęcie dobra — przedmiot etyki, powstają wskutek doświadczenia wewnętrznego, ale stosują się do wszystkich przedmiotów świata zewnętrznego.

Ponieważ pojęcia, stanowiące przedmiot filozofji, rzadko bywają uświadamiane z taką jasnością, jak pojęcia świata zewnętrznego, filozof jest zmuszony porównywać rezultaty swego wewnętrznego doświadczenia z doświadczeniem wewnętrznem innych ludzi, szczególnie takich, którzy kiedykolwiek odznaczili się dokładną świadomością swoich pojęć subiektywnych.

Dlatego w filozofji badania historyczne otrzymują nieraz znaczenie teoretyczne. W dziełach wielkich filozofów znajdujemy albo jasne postawienie kwestji jeszcze nierozstrzygniętych, albo też ostateczne odpowiedzi na mniej trudne pytania; historyk filozofji nie tylko zbiera plon pracy umysłowej zeszłych pokoleń, ale stara się też wyjaśnić z punktu widzenia terażniejszości takie zdania dawnych filozofów, które teraz wydają się nam błędnymi.

Każda omyłka wielkiego umysłu miała swoje psychologiczne podstawy i przyczyny, których zbadanie rozszerza granice naszej psychologicznej wiedzy i przez to wzbogaca naukę o pojęciach subiektywnych. Aby nie zbłądzić z właściwej drogi, trzeba dokładnie znać całą okolicę, przez którą nas ta droga do celu prowadzi, i umieć odróżnić szerokie gościńce fałszu od wąskiej i stromej ścieżki prawdy. Kiedy w innych naukach nieudatne próby rozstrzygnięcia jakiegokolwiek kwestji wcale nie należą do obrębu nauki, w filozofji najmniej udatne próby rozwiązania zagadnień metafizycznych mają swe znaczenie — dlatego, że są wyrazem pewnych skłonności umysłu ludzkiego, a badanie umysłu ludzkiego właśnie stanowi przedmiot filozofji.

Tak np. w XIX-em stuleciu filozofowie stopniowo dochodzili do przekonania, że materjalizm, zarówno jak i przeciwniegi mu idealizm, uważać należy za całkiem nieudatne rozwiązanie zasadniczej kwestji metafizyki. Mimo to, dzieje materjalizmu i idealizmu będą zawsze miały niepospolitą wagę filozoficzną, dlatego że dwa te poglądy tak są właściwe umysłowi ludzkiemu, iż ci nawet, co następnie wyrobili sobie mniej jednostronny pogląd na świat, nieraz byli przedtem materjalistami lub idealistami; co więcej, wśród ludzi, nie zajmujących się filozofją, wszędzie spotykamy nieświadomy materjalizm lub idealizm. Historia filozofji przedstawia nam drogę, którą postępowali myśliciele, przechodząc od jednego rozwiązania kwestji do drugiego, zanim się zatrzymali przy prawdach powszechnie przyjętych.

W innych naukach, tyczących się świata zewnętrznego, droga ta ma całkiem drugorzędne znaczenie, i zajmuje nas tylko jako obraz rozwoju umysłu ludzkiego; w nauce zaś o duchu ludzkim, obraz ten stanowi główne źródło nowych wniosków, i zarazem część tejże nauki. Dlatego też w filozofji badania historyczne grają większą rolę, niżli w innych naukach, — można nawet powiedzieć, że historia wszystkich nauk należy do filozofji. Historia filozofji to nie przypadkowe uzu-

pełnienie samej nauki filozofji, to jej część niezbędna, zapomocą której wzbogacamy własne doświadczenie doświadczeniem wewnętrznem dawnych myślicieli — naszych poprzedników.

Prócz tego psychologicznego, ma jeszcze historia filozofji bardzo ważne znaczenie pedagogiczne dlatego, że rozwój myśli ludzkiej wogóle, jak to w naszym stuleciu szczególnie uwydatnił Hegel, odpowiada w rysach głównych rozwojowi myśli indywidualnej; wskutek tego praca nad poznaniem historii filozofji staje się jednym z najlepszych środków przygotowania się do samodzielnego myślenia. Poznając zapatrywania, które kolejno panowały nad umysłami filozofów, przejmujemy się nimi i powtarzamy w naszej świadomości cały rozwój filozoficznych poglądów ludzkości.

Rzecz ten, z historii znany, zgadza się z naturalnemi dążeniami umysłu naszego, bo myśli proste i łatwiejsze przygotowują nas do trudniejszych i bardziej złożonych. Historyczny porządek teorii filozoficznych stanowi zarazem porządek, w którym one najłatwiej mogą być zrozumiane przez rozwijający się umysł. Świadome dążenie do poznania wyników myśli poprzedników naszych przyspiesza nasz własny rozwój.

Ale prócz zupełnie rozwiniętych teorii znajdujemy tu i owdzie w dziełach dawnych filozofów wiele niezupełnie jasných i wyraźnych przypuszczeń co do prawd, których doniosłości sami ich autorowie nie pojmowali.

Pochodzi to stąd, że nawet gdy prawdę jakąś odkrywamy, nie zawsze zdajemy sobie sprawę z jej doniosłości, i nie zawsze staramy się wyzyskać ją należycie. Przez to powstaje pozór nieświadomego myślenia i nieświadomego odkrywania prawdy. Istotnie, często nam się wydaje, że pewna część pracy naszej umysłowej odbywa się nieświadomie, niezrozumiałym dla nas sposobem. Tak np. czasami matematycy we śnie rozwiązują najtrudniejsze zadania, a nieraz autor jakiś własnego dzieła nie poznaje i dziwi się temu, co sam napisał.

Chociaż filozofowie więcej niż inni ludzie dążą do pełnej świadomości swoich myśli, nie mogą uwolnić się z pod ogólnego prawa, i nieraz wyrażają w swych dziełach nieświadomie wielkie prawdy. Ponieważ takie prawdy nie są w ścisłym związku z całym świadomym systemem myśli filozofa, więc często pozostają niezauważonemi, póki kto nie spróbuje ich dowieść i określić ich stosunku do całokształtu wiedzy naszej.

Nowoczesna psychologia tłumaczy iluzję niby to nieświadomej działalności myśli brakiem pamięci, gdyż myśl nieświadoma jest w tym samym stopniu niemożliwą jak niewidzialne światło. Jak światło jest nam znane tylko o tyle, o ile jest widzialne dla naszego wzroku, tak samo myśl znamy tylko o tyle, o ile jest nam świadomą. Więc tego, co jest niewidzialnem, nie mamy prawa nazywać światłem, ani tego, co jest nieświadomem, nie możemy nazywać myślą. Jeśli w naszej świadomości znajdujemy myśl, której pochodzenie jest nam niewiadome, to nie znaczy, abyśmy mieli dojść do niej zapomocą myśli nieświadomych, tylko znaczy, żeśmy zapomnieli o przebiegu myśli, który nas do świadomej nam myśli doprowadził.

Platon chociaż zawsze z zadziwiającą obojętnością zachowywał się względem nauk przyrodniczych, wypowiedział w swych dziełach wiele prawd dowiedzionych i rozwiniętych dopiero przez przyrodników ostatnich stuleci. I tak, wyraźnie wspomina, że ciepło i ogień powstają wskutek ruchu, że ciepło słoneczne należy uważać za jedyne źródło życia organicznego na ziemi, że dźwięki wynikają z ruchu powietrza: wysokie z prędszego, niższe z wolniejszego ruchu; że istnieją spermatozoa zbyt małe, aby je mogło ujrzeć oko nasze; że w ciele naszym zachodzi ciągła przemiana materji; że krew nasza ciągle się odnawia i swoim krążeniem dostarcza całemu ciału pożywienia; że każdy organ zmysłowy ma swoją specjalną działalność i nigdy nie może być zastąpiony przez drugi. Chociaż spotykamy te myśli u Platona, jednak nie

bada on spermatozoów jak van Hamm, nie wynalazł teorii obiegu krwi Harveya, mechanicznej teorii ciepła Juljana Roberta Meyera, ani teorii dźwięków Helmholtza, ani teorii specyficznej energii zmysłów Jana Müllera.

W ten sposób w dziełach filozofów znajdują się często nierozwinięte zarodki myśli, mogące w przyszłości służyć za podstawę dalszych teorii.

Historja filozofji daje nam po pierwsze psychologiczny materiał do doświadczalnego stwierdzenia naszych teoretycznych przypuszczeń, i pod tym względem gra tą samą rolę, co doświadczenia zewnętrzne w obrębie nauk przyrodniczych. Powtóre, historja filozofji jako streszczenie rozwoju umysłu ludzkiego staje się jednym z lepszych środków pedagogicznych do rozwinięcia naszych władz umysłowych wogóle. Nareszcie poznając filozofów, znajdujemy w nich pierwiastki nowych teorii, pobudzające twórczość metafizyczną.

Psychologiczne, pedagogiczne i metafizyczne znaczenie dziejów myśli tłumaczy nam, dlaczego historja filozofji stale powinna więcej zajmować uczonych, niż historja jakiegokolwiek innej nauki. Trzeba jeszcze wytłumaczyć, dlaczego historja filozofji obecnie gra nie tylko większą rolę, niż historja innych nauk, ale też same nauki filozoficzne — metafizyka, logika, etyka, estetyka i psychologia.

Ponieważ ta przewaga charakteryzuje tylko epokę bieżącą, musi tedy mieć wyłącznie przemijające przyczyny. Takie przyczyny rzeczywiście istnieją, a przegląd filozofji XIX stulecia wskaże nam je bezwątpienia. Wiemy, że w początkach wieku bieżącego filozofowie z nadzwyczajną energją tworzyli nowe teorie; szczególnie oryginalna teoria Hegla rozpowszechniła się prawie we wszystkich krajach Europy: jego zwolennicy byli przekonani, że odkrył on całą prawdę w zakresie filozofji i że jego następcy niewiele będą mieli do uzupełnienia lub zmienienia. Ale to naiwne przekonanie krótko trwało.

Ze wszystkich stron rozpoczęła się walka przeciw Heglowi, tak że teoria jego nie mogła się ostać i upadła pod ciosami krytyków: klęska ta przybrała wielkie rozmiary, gdyż razem z filozofją Hegla upadł idealizm wogóle; idealizm, który przez 2.000 lat naprzemian z materjalizmem prawie wszechwładnie panował w filozofji. Upadł głównie dlatego, że Hegel wyraził go konsekwentnie i wyczerpująco, a przez to uwiódł wszystkie jego słabe strony. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, jak ogromny wpływ wywierał idealizm od czasów Platona do Hegla na wszystkie przejawy życia umysłowego, to łatwo pojmujemy, że upadek takiego poglądu na świat mógł czasowo osłabić zaufanie do teorii filozoficznych: śmielsi zwrócili się wtedy do drugiego systemu metafizycznego, otrzymanego także w spuściźnie po Grekach, do materjalizmu.

W szóstym i siódmym dziesiątku lat bieżącego stulecia zakwitł materjalizm i zapewniał wielu jego zwolennikom także zadowolenie, jak przedtem innym idealizm, mianowicie złudzenie posiadania zupełnej prawdy. Ale podczas ostatnich lat 30 powstał ogólny prąd przeciw materjalizmowi. Nauki przyrodnicze, do których w połowie naszego stulecia z taką dumą i zarozumiałością odwoływali się materjaliści, przeczą teraz wywodom materjalizmu. Fizycy, fizjologowie, chemicy, jednogłośnie przyznają, że mają do czynienia jedynie ze zjawiskami, i że na mocy ich nauk nic nie da się orzec o rzeczywistym istnieniu. Znakomici przyrodnicy jak Helmholtz ¹⁾, Fechner ²⁾, Dubois-Reymond, Wundt, Zöllner ³⁾, Bunge, wykazują wielkie niekonsekwencje materjalizmu, a sami materjaliści zaczynają przybierać nazwę monistów, wyznając przez to, że pierwotny materjalizm stracił już racją bytu. Tak więc

¹⁾ Helmholtz'a „Vorträge und Reden“ 1884.

²⁾ Fechner: „Ueber die physicalische und philosophische Atomentheorie“ 2-te Auflage. 1864. „Elemente der Psychophysik“ 1860. „Ueber die Seelenfrage“ 1861.

³⁾ Zöllner: „Ueber die Natur der Kometen“ 1872. „Wissenschaftliche Abhandlungen“ 1878—79.

w XIX stuleciu, wśród ogólnego postępu wszystkich nauk, w dziedzinie filozofii nastąpił upadek dwóch teorii metafizycznych, prowadzących między sobą zaciętą walkę od przeszło dwóch tysięcy lat.

Upadek materializmu i idealizmu był już przygotowany w końcu zeszłego stulecia przez krytykę czystego rozumu Kanta; nastąpił on dopiero ostatecznie w drugiej połowie naszego wieku, wskutek wszechstronnej dyskusji, wywołanej przez powstanie przeciwległych sobie skrajnych teorii metafizycznych na podstawie filozofii Kanta.

Skrajny idealizm Hegla, skrajny materializm Moleschotta i Büchnera zdyskredytowały wszelki idealizm, wszelki materializm wogóle. Dziś filozofowie nie dążą już do tworzenia nowych systemów z przekonań osobistych, szukają raczej ogólnych naukowych pewników. W filozofii odbył się taki sam przewrót jak w innych naukach: zapomocą odpowiedniej organizacji pracy naukowej ułatwiamy sobie badanie pojedynczych kwestji, opierając się zawsze na pracy poprzedników.

Dawne pojęcie systemu filozoficznego zawierało potrzebę odpowiedzi na wszelkie możliwe pytania; pojmując dziś filozofję, jako naukę, nie probujemy przedstawiać jej jako całości już wykończonej, ale zadawaliśmy się odpowiedzią na te pytania, których rozwiązanie jest nam dostępne: tą drogą tworzy się także system filozoficzny, ale już nie osobisty, jak poprzednie systemy wielkich filozofów, tylko ogólnie naukowy system, wspólna własność wszystkich współpracowników.

Takiego systemu już nie uważamy za ostateczny, jak za ostateczny i obiektywny wyraz prawdy uważał Hegel swój absolutny idealizm, lub Comte swój pozytywizm. Wiemy, że wiadomości nasze ulegają stopniowemu rozwojowi, i że każdy systematyczny układ prawd jakiegokolwiek nauki ma tylko znaczenie czasowe; zupełny i ostateczny system wiedzy — to dzieło nadeludzkie, niedościgniony ideał naszego rozumu, wzrastający ciągle w miarę naszego postępu.

Kiedy po usunięciu najjednostronniejszych systemów filozofji greckiej, idealizmu i materializmu, filozofowie współcześni zaczęli badać prawdę szczegółowo, niezależnie od niedowiedzionych uprzedzeń przedwczesnej systematyki, wtenczas powstało nowe zadanie, nieistniejące przy poprzedniej, systematycznej jednostronności. Zadanie to polega na ścisłem określeniu tego, co dotychczas pozyskano na zawsze w obrębie filozofji. Póki filozofowie dążyli do budowy zupełnie wykonczonych systemów, zwolennicy pojedynczych szkół prowadzili między sobą upartą walkę i rzadko byli w stanie pojąć jeden drugiego: przeszkadzały im własne ich uprzedzenia; teraz wolni od uprzedzeń, powinniśmy badać wszystkie systemy, oddzielając w nich to, co mają wspólnego i dowiedzonego, od osobistych przekonań, dotąd niedowiedzionych. Kto uważa filozofję za naukę, ten przyzna ze skromnością uczonego, że na wiele pytań nie posiada jeszcze odpowiedzi.

Możemy sobie wytłómaczyć to zjawisko w filozofji, zwracając uwagę na zupełnie podobne zjawisko w osobistym rozwoju człowieka: dwudziestoletni młodzieniec często miewa gotowe rozwiązania dla najtrudniejszych zadań etycznych i politycznych; chciałby przerobić świat cały i jest przekonany, że wie, na czem polegają błędy istniejącego porządku rzeczy, i jakby można wszystko urządzić. Obwinia tych, którzy mając możność działania nie odważają się na nie, i zarzuca im nieumiejętność lub obojętność.

Ale gdy taki młody reformator lepiej pozna życie, przekonana się, że nieraz osiągnięcie najmniejszego celu wymaga wiele pracy, że chcąc dobrze zużytkować krótki czas życia ludzkiego, trzeba nie siły na zamiary, lecz zamiary mierzyć według sił; wtedy zacznie on mieć uznanie nawet dla nieudatnych prób, pobłażanie nawet dla niepowodzeń innych — i sam nie chcąc już rozwiązywać niedostępnych mu zadań, obierze sobie ciaśniejsze pole pracy, czasem zapominając o celach ogólnych.

Toż samo zdarzyło się filozofom: na początku naszego

stulecia chcieli jeszcze z niewzruszoną wiarą w siebie odpowiadać *a priori* na pytania wszystkich nauk, nawet takich, które, jak nauki przyrodnicze, wymagają badania właściwości przyrody zapomocą trudnych i szczegółowych doświadczeń. Teraz, przekonawszy się, że tylko zapomocą dokładnego badania pojedynczych kwestji można posunąć się o krok naprzód w nauce, zwrócili swe siły ku specjalnym badaniom, tak, iż często zbyt jednostronnie zajmują się wyłącznie swym przedmiotem i stają się podobnymi do tych specjalistów praktyków, w których tylko ich fach rozbudza zajęcie, i którzy nie znają rozkoszy wykształcenia ogólnego.

W uznaniu potrzeby streszczenia pracy filozoficznej dawnych myślicieli mieści się główna przejściowa przyczyna obecnej wyjątkowej pracy uczonych nad historją filozofji; możemy uważać tą przyczynę za przejściową, gdyż dążenie do bezstronnego zbadania systemów filozofji mogło zjawić się tylko po obaleniu niewczesnych dążeń do zbudowania odrazu jednego zupełnego i ostatecznego systemu.

Gdy porównawcze badania nad wszystkimi filozofami doprowadzą nas do zespolenia w jedną całość pracy dawnych filozofów, wtedy historia filozofji zachowa swe znaczenie psychologiczne, pedagogiczne i metafizyczne, ale już nie będzie, jak obecnie, prawie wyłącznym przedmiotem pracy filozofów. Wtedy nastąpi w filozofji taki sam przewrót, jaki już nastąpił w naukach przyrodniczych.

Kiedy dawniej uważano za wielki postęp w nauce odkrycie nowej planety, lub danie nazwy nieznaney przedtem roślinie, albo chemicznemu pierwiastkowi; teraz podobne odkrycia dużo straciły na wartości i nikt nie bierze ich za główny cel swej naukowej działalności; odkrycia te robią się przypadkowo i są uważane tylko za powiększenie materiałów do uogólnień naukowych. Te uogólnienia przyciągają do siebie coraz więcej uczonych, a względem nagich faktów zachowują się oni coraz to obojętniej, gdyż takich faktów mamy już ilość ogromną. Rolę faktów w filozofji, prócz ciągłego

wewnętrznego doświadczenia, gra jej historia, dotychczas jeszcze niedostatecznie zbadana; dopiero, gdy najważniejszy materiał będzie już wszechstronnie i systematycznie opracowany, badania historyczne stracą swą przewagę w filozofji i zaczną się gruntowniejsze opracowywanie oddzielnych nauk filozoficznych: metafizyki, logiki, etyki, estetyki i psychologii. Wtedy też ukaże się bezpodstawność bezzasadnych wniosków co do mniemanych granic wiedzy ludzkiej, które za Kantem chcą ustanawiać niektórzy współcześni autorowie, jak na przykład Spencer, Dubois-Reymond i inni.

Granice te coraz więcej się rozszerzają, dzięki nowym pracom uczonych i filozofów; tylko ten może się ośmielić upatrywać jakieś wieczne, nieprzekraczalne granice wiedzy ludzkiej, kto sam mniema o sobie, że całość ogarnął, że znalazł ów ostateczny system filozoficzny, którego jakby jakiegoś kamienia mądrości szukali dawniejsi filozofowie, a szczególnie mniej głębcy następcy i uczniowie wielkich myślicieli. Prawie każdy z pomiędzy wielkich mistrzów filozofji pojmował, że do granic jeszcze nie dotarł, choć jasno zdawał sobie sprawę z odległości, która go dzieliła od jego poprzedników. Nic nam tak jasno nie wskazuje zmienności granic wiedzy ludzkiej, jak historia filozofji, która zarazem jest najlepszym przygotowaniem do rozszerzenia tych granic.

Główną uwagę zwraca na siebie historia filozofji greckiej, gdyż w niej znajdujemy zarodki prawie wszystkich późniejszych systemów. Przyczynia się też do tego okoliczność, że w XIX stuleciu filologia klasyczna zrobiła ogromne postępy: niezłomna wytrwałość, przenikliwość umysłu i subtelne wnioski filologów odniosły znakomite zwycięstwa, a ponieważ filologia klasyczna zajmuje się przeważnie zabytkami literatury greckiej, w której prace filozoficzne mają pokaźne miejsce, więc nie dziwnego, że postępy filologii klasycznej przyczyniły się też do zgłębienia filozofji greckiej.

Filolodzy wspólnie z filozofami pracowali na tem polu, i bezwątpienia żadna epoka filozofji nie wzbudzała w naszych

czasach tak ogólnego zajęcia, jak filozofja Greków; mówiąc jednak o pracy i zasługach filologów, nie należy zapominać o tem, że historyczno-filologiczna interpretacja filozofów greckich może służyć wyłącznie za materiał i podstawę do filozoficznego ich opracowania.

Od filozofa nietylko się wymaga, aby dobrze pojął tekst greckich autorów, aby mógł krytycznie dowieść autentyczności i wskazać chronologiczne następstwo dzieł każdego autora, aby wiedział, jakie zdarzenia ówczesne mają na myśli dawni filozofowie, gdy czerpią przykłady do swoich filozoficznych wywodów ze współczesnego im życia narodu: filozof powinien prócz tego dążyć do psychologicznego wytłómaczenia rozwoju teorii, które bada, powinien wyraźnie módz oznaczyć, jaka część tych myśli zachowuje stałe znaczenie dla nauki, powinien wiedzieć, jakie formy przybrały poglądy dawnych filozofów w następstwie, jak powstawały i dlaczego były zarzucane oraz dlaczego w nauce rozpowszechniały się mylne teorie.

Ponieważ właściwy przedmiot badań filozoficznych — człowiek — nie zmienił się w głównych zarysach w przeciągu wieków historycznych, więc możemy znaleźć wszystkie dążenia, przekonania, zwątpienia i nadzieje minionych wieków w naszej własnej świadomości; możemy je pojąć i uprzystępnąć innym.

Przez badanie historii przekonań wszystkich wielkich ludzi, którzy dawno umarli, rozszerzamy granice naszego własnego życia. Filozof, znający dokładnie historję dążeń ku prawdzie, przestaje być synem własnego stulecia, a staje się mieszkańcem całej kuli ziemskiej i obywatelem wszystkich minionych historycznie zbadanych wieków; zapomina o tem, że się urodził w XIX stuleciu: wszak on razem z Platonem zachwycał się niezmiennemi ideami, wszak z Demokrytem wyobrażał sobie wieczny ruch atomów, wszak odczuwał i mistyczne ekstazy Swedenborga i sceptycyzm Montaigne'a; on razem z Kantem wymierzał potęgę czystego rozumu, razem

z Heglem pojmował absolutnego ducha; zrozułmawszy wszystko, nie będzie lekceważył niczego.

Toż wszystkie owe błędy, wszystkie jednostronne systemy, są wyrazem rozmaitych stanów duszy ludzkiej. Ten, co je przeżył choćby chwilę w swej świadomości, zdobył prawo spoglądać na nie, jako na przeszłe stadja swego własnego rozwoju, jak na złudzenia swej własnej młodości; — na tą minioną młodość swego i ogólnoludzkiego umysłu, filozof taki patrzy ze spokojnym uśmiechem i wie, że dzięki przewyciężonym przesądom i sprostowanym błędom, doszedł on do własnej swej dojrzałości, która mu pozwala w miarę sił brać udział w pracy około odkrycia nowych prawd i rozszerzenia granic wiedzy ludzkiej.

Jeśli zawsze będziemy rozumieli stosunek psychologiczny, zachodzący pomiędzy myślami badanych przez nas filozofów a ogólnym rozwojem myśli ludzkiej, to dawne teorie nie będą nam się wydawały próżnemi marzeniami, trudnemi do utrzymania w pamięci — ożyją one w naszym umyśle, jakby wrażenia osobistych stosunków z wielkimi genjuszami, jakby wspomnienia z rozwoju ludzkości, powtórnego w naszym osobistym rozwoju.

Drozdowo w lecie 1889 r.



IX.

O ETYCE CHIŃSKIEJ.

Wszystko, cokolwiek robimy, ma cel jakiś; wszystkie myśli nasze są skierowane do pewnych celów, każdy zaś cel osiągnięty może być uważany za szczebel niższy pomagający do osiągnięcia wyższych, aż nareszcie w szeregu tym celów dojdziemy do ostatniego, właściwego celu życia, po za którym już nic nie żądamy innego. Cel ten najczęściej pozostaje ideałem nieurzeczywistnionym w życiu, przynajmniej dla tych ludzi, których pragnienia nie są zbyt ograniczone.

Ponieważ aby wybrać sobie cel i obmyśleć środki, trzeba rozwoju umysłu i uczuć niezwykłego u większości ludzi, wszędzie potrzebni byli prorocy, mędrcy, kapłani lub politycy, którzy dla innych stawiali cele życia i podawali środki do osiągnięcia tych celów. Stąd powstały różne religie, systemy filozoficzne lub partje polityczne. W religji każdej, w systemie filozoficznym lub w partji politycznej, cele działania i godziwe środki stanowią przedmiot etyki czyli nauki moralnej danego kapłana, polityka lub filozofa.

Etyka nie jest nauką w tym sensie jak matematyka lub fizyka, gdyż zadaniem jej nie jest stwierdzenie tego co jest, tylko określenie tego co być ma; z tego punktu widzenia mo-

głaby istnieć tylko jedna etyka prawdziwa. Ale doświadczenie nas uczy, że u różnych ludzi, w różnych epokach, u różnych narodów, cele działania, przekonania religijne i polityczne były tak dalece różne, że najdłuższe i najkrwawsze wojny, jedynie wskutek różnicy etycznych pobudek były toczone. Rzymianie ciemnili chrześcijan, Mahometanie uważali za największy obowiązek szerzenie zasad Mahometa ogniem i mieczem — toż samo katolicy czynili później względem innych, a gdy powstał protestantyzm znowu straszne walki się wszczęły o wiarę, i dziś jeszcze, jakkolwiek w słowach się uznaje tolerancję — wciąż jesteśmy świadkami walk i prześladowań religijnych, choć już nie tak krwawych jak dawniej, to niemniej niesprawiedliwych. Protestanci prześladują katolików, katolicy żydów, żydzi swoich współwyznawców, przyjmujących chrześcijaństwo.

Wobec tych różnic, które nietylko do krwawych walk prowadzą, ale też wiele za sobą pociągają strat moralnych i materialnych, wydaje się upragnionym taki stan społeczeństwa, w którymby walk religijnych nie było, a wszystkie siły kierowały się ku wzajemnej pomocy i wspólnemu postępowi, zamiast wyczerpywania ich na niszczenie dobytku materialnego i moralnego innych ludzi.

Stan taki na pozór jest tylko możliwym wtedy, gdy według przepowiedni Chrystusa jeden pasterz będzie i jedna owczarnia. W tym celu robili w średnich wiekach Papieże ogromne wysiłki; zapomocą wojen krzyżowych i inkwizycji chcieli ujednolicić w świecie wierzenia religijne: cel ten był bardzo pięknym, chociaż środki oburzają nas dzisiaj. Gwałtowne te i okrutne środki okazały się jak najzupełniej bezskutecznymi: upadła władza papieska, zniesiona została inkwizycja, a ilość sekt, i różnic religijnych jest dziś większa niż dawniej, bo ciągle nowe sekty się tworzą, coraz to większe są różnice. *Aby jeden pasterz mógł wszystkimi ludźmi kierować, musieliby ludzie więcej mieć przymiotów owiec, a jakkolwiek większość ludzi lubi naśladować innych, to także*

ilość umysłów niezależnych ciągle wzrasta, i można się spodziewać, że gdy staranne wychowanie będzie prowadzić coraz to większą ilość dzieci po drodze do samodzielności umysłowej, będziemy też mieli wśród ludzi dojrzałych więcej niezależnych umysłów, a wtedy etyczna kwestja „co należy czynić“, „jak trzeba żyć?“ może jeszcze więcej będzie znajdować odpowiedzi, stosownie do osobistych a niezależnych zapatrywań jednostek. Jeśli dziś jeszcze wielkie grupy jednostek o różnych religijnych przekonaniach ciągły bój z sobą wiodą — co będzie wtedy?

Aby ułatwić sobie odpowiedź na to pytanie, trzeba by zbadać warunki, wśród których ludzie o różnych przekonaniach religijnych zgodnie żyją z sobą i poszukać takiego narodu, takiej epoki, w której różne przekonania etyczne w tym samym kraju istniały bez walki, bez prześladowań. Taki naród istnieje — i warto poznać główne systemy etyczne, które wydał naród ten, Chińczycy.

Ponieważ wiadomo, że chrześcijańscy misjonarze nieraz byli prześladowani w Chinach, trzeba wytłómaczyć przyczynę dlaczego Chińczycy, pełni tolerancji dla buddyzmu i innych religii oddawna tam ustalonych, z taką surowością wystąpili przeciwko chrześcijanom. Nareszcie może znajdziemy i dla nas samych praktyczne wskazówki, jak postępować należy aby uniknąć tych smutnych następstw, jakie zawsze za sobą pociąga nietolerancja religijna.

Tem więcej etyka chińska zasługuje na naszą uwagę, że Chińczycy z pomiędzy wszystkich narodów nam znanych są najstarszym, i o tyle oddzielonym od innych narodów granicami naturalnymi i obyczajami swemi, utrudniającymi wszelkie stosunki z cudzoziemcami, że zasady etyczne Chińczyków możemy uważać za rozwinięte niezależnie od etyki innych narodów. To, co w nich znajdziemy zgodnego z naszymi własnymi zapatrywaniami, możemy poczytywać za część tych cech wspólnych, które określają gatunek ludzki niezależnie od rasy i klimatu.

Wszak wiemy, że jakkolwiek ludzie różnych ras, różnych stref bardzo się różnią, to jednak mają wiele cech wspólnych — i to nie tylko fizycznych, ale też umysłowych i moralnych. Jak cechy fizyczne, znamienne dla gatunku ludzkiego, poznajemy przez porównanie osobników różnych ras i różnych epok — tak samo i cechy moralne ogólnoludzkie możemy jedynie poznać przez porównanie moralnych pojęć różnych narodów w różnych wiekach.

W Chinach, gdzie autentyczna historia rozpoczyna się 4.000 lat temu, panują dwa kierunki religijne, których początek bywa przypisywany dwóm cesarzom bardzo dawnym. Fo-hi, który według chińskich źródeł miał zacząć swe panowanie w roku 3468 przed Chrystusem, utworzył podstawy religii państwowej. Głównym jej przedstawicielem był trzy tysiące lat później Kongtse, w Europie znany pod nazwaniem Konfucjusza; nadał on formę ostateczną księgom świętym, taką, jaką dziś mają. Późniejszy cesarz chiński Hoangti, który panował od roku 2637 przed Chrystusem, bywa uważany za ojca religii, której wyznawcy nazywają się Taosse, a której głównym prorokiem w czasach historycznych był Lao-tseu, starszy o pół wieku od Konfucjusza.

I. Taoteking.

Lao-tseu urodził się w 604 roku przed Chrystusem i był przez czas jakiś bibliotekarzem cesarskiej biblioteki, potem resztę życia spędził w samotności, na prowincji, rozmyślając nad życiem ludzkim. Wtedy napisał księgę Taoteking, czyli księgę o drodze dobrej i cnocie. Księga ta przechowała się do dnia dzisiejszego i została przetłumaczona kilkakrotnie na francuski, angielski i niemiecki język; pomimo tego zawiera wiele miejsc niejasnych, bo Lao-tseu, jakkolwiek twierdzi, że powtarza tylko dawno już znane prawdy, oddala się jednak od wyobrażeń w Chinach najwięcej rozpowszechnionych, i skutek tego walczy z trudnością wyrażenia abstrak-

cyjnych bardzo pojęć w języku chińskim, najmniej podobno zdatnym do metafizyki.

Oto początek księgi dobrej drogi i cnoty, który da słabe pojęcie o stylu najdawniejszego znanego nam filozofa chińskiego:

„Droga, która może być wyrażoną słowami, nie jest drogą wieczną. Imię, które można wymówić, nie jest imię wieczne. Istota, której nazwać nie można, jest początkiem nieba i ziemi, istota nazwana jest matką wszystkich rzeczy w świecie“.

Ten początek wszechrzeczy nazywa się Tao, co dosłownie znaczy droga, a w przenośnem znaczeniu określa rozum, mądrość, która po właściwej drodze ludzi i świat prowadzi. Aby poznać tą mądrość wszechświata, trzeba być wolnym od namiętności, gdyż ani okiem zobaczyć, ani uchem usłyszeć, ani ręką dotknąć wiecznego Tao nie można. Ten co ma wiele wiadomości nie pozna Tao — ten co wie mało, je pozna. Tao istniało wcześniej niż ziemia i niebo, bez żadnej zmiany w ciągu czasu, wszędzie i nigdzie, bez początku ani końca. Lao-tseu, porwany rozkoszą medytacji tej nad wszechrozumem, wykrzykuje:

„Jakże spokojne, jakże wzniosłe, jakże głębokie, jakże czyste, jakże ciemne, jak nieokreślone jest Tao! W niem są wszystkie istoty ale dopiero w zarodku, wszystkie z Tao pochodzą, wszystkie istnieją przez Tao, a jednak Tao jest bez woli i myśli, wcale nie jest świadomym duchem“.

„Tajemnicza siła Tao i cnoty wszystko utrzymuje i udoskonala. Tao nie robi wysiłków, nic nie działa, a jednak przezeń się wszystko dzieje. Tak samo mędrzec powinien uczyć milczeniem, i zastosowywać się do porządku ustalonego; zapanować należy nad zmysłowością; kto nie rozumie, ten jest wolnym od słabości. Kto poznał nicość, jest spokojny i bezczynny. i nie ulega zmianom ani niebezpieczeństwom“.

„Ciało nie zginie chociaż się oswobodzimy od ciała. Kolory światła olśniewają wzrok — dźwięki osłabiają słuch,

i dlatego mędrzec zajęty jest duszą swoją, a nie tem co oczy zobaczyć lub uszy usłyszeć mogą. Sławę nienawidzi mędrzec tak jak hańbę, ciało swe uważa za ciężar. Gdy kto sławę osiągnie jest pełen obaw, gdy straci, również jest przerażony. Gdyby kto ciała nie miał, nie mógłby doznawać żadnych przykrości. Tylko takiemu można powierzyć państwo, kto gardzi władzą i nie troszczy się o rządy“.

„Zaniedbajcie wiedzę, a nie doznacie rozczarowań. Kto siebie w światło nie stawia ma swój własny blask, kto siebie nie chwali, wyższym jest od innych, kto nie walczy, nie ma przeciwników, kto jest doskonałym, temu się wszystko poddaje. Nie wychodząc z domu można świat poznać, nie wyglądając przez okno można odkryć drogę do nieba. Im dalej kto szuka, tem mniej się nauczy. To też mędrzec wielkich rzeczy dokonać może bez żadnego działania, w prostocie ducha i czystości serca, bez pragnień i dążeń osobistych; bez namietności można uszczęśliwić lud wyrzekając się rozumowań przebiegłości i materialnych korzyści. Prawdziwie oświeconym jest ten, co zna siebie samego, prawdziwie silnym ten, co sobie samemu wystarcza. Kto za bardzo do życia jest przywiązany, prędko się zbliża do śmierci“.

Już w tej dawnej chińskiej ewangelji, znajdujemy zasadę wybaczenia win i obraz: „jeśli kto jest cnotliwym, należy się obchodzić z nim jak z cnotliwym, jeśli występny, to pomimo tego trzeba się z nim obchodzić jak z cnotliwym. Jeśli kto jest uczciwym, należy poważać jego uczciwość, jeśli nieuczciwym, nie podejrzawać go o nieuczciwość“. Cnotliwy człowiek robi to, co jest jego obowiązkiem, bez gwałtów, bez próżnej namietności, bez zarozumiałości. Wszelkie gwałtowne czyny sprzeciwiają się wiecznej naturze, i trwają tyle ile sen poranny.

Lao-tseu za cel życia uważa spokój i brak wzruszeń. Jako środki do osiągnięcia tego celu może tylko podać czysto ujemne wskazówki — to też w tej etyce więcej spotykamy rzeczy zabronionych niż zaleconych. Niektórzy uczeni euro-

pejscy, między innymi Abel Remusat i Pauthier upatrywali w nauce Lao-tseu wpływ buddyzmu, ze względu na podobieństwo niektórych twierdzeń. Ale buddyzm w Chinach zaczął się dopiero rozpowszechniać w 65 roku po Chrystusie, i nie ma poważnych danych, aby przypuszczać, że Lao-tseu, który żył w tym samym czasie co Buddha, tak prędko dowiedział się o naukach buddyzmu. Zresztą, jeśliby buddyzm tak wcześniej już znalazł przedstawiciela w Chinach, i jeśliby Lao-tseu był uczniem Buddhy, niezrozumiałem pozostałoby, dlaczego dopiero w sześć wieków później buddyzm zaczął się rozpowszechniać w Chinach i dlaczego w ciągu dwóch tysięcy lat zwolennicy nauki Lao-tseu nazwani Taosse zawsze byli odróżniani od chińskich buddystów.

Prawdopodobniejszem więc jest, że filozofja Taosse jest wytworem czysto chińskim, tembardziej, że istnieją w niej wielkie różnice w porównaniu z buddyzmem. Nie ma tu ani wędrówki dusz przez różne ciała, ani indyjskiej Nirwany. Człowiek cnotliwy, który wypełnia wszystkie przepisy mistrza, osiąga jako nagrodę długie życie, a nawet nieśmiertelność. Aby zdać sobie sprawę z tego, jaką formę przybrała obecnie religja Taosse założona przez Lao-tseu, trzeba przeczytać katechizm tej sekty, do dnia dzisiejszego wydawany bardzo często i bardzo w Chinach rozpowszechniony. Katechizm ten nazywa się księgą nagród i kar, i został wydany przez Stanisława Julien wraz z tłómaczeniem na język francuski i obszernym komentarzem. Rozpowszechnianie tego dzieła jest uważane za obowiązek i zasługę religijną, każde wydanie powstaje przez dobrowolne składki i ofiary w naturze papieru, rysunków, i t. p. Egzemplarze są rozdawane biednym darmo.

W wydaniu, które tłómaczył Julien, wyliczono 142 osoby, które się przyczyniły do tego wydania, wraz z podobkami, które je do tego pobożnego uczynku skłoniły; jeden dlatego aby ojciec jego wyzdrowiał, drugi dlatego aby mieć dzieci i t. d.

Oto treść tego katechizmu:

„Księga nagród i kar, najwyższego księcia Lao. Lao-tseu mówi: nieszczęście i szczęście ludzkie nie jest z góry oznaczone; człowiek sam na siebie ściąga uczynkami swemi jedno lub drugie. Nagroda towarzyszy dobrym, a kara złym uczynkom, jak cień towarzyszy ciałom. Dlatego istnieją w niebie i na ziemi duchy, które mają obowiązek rozpoznawania grzechów ludzkich, i które, stosownie do tego, czy te grzechy są cięższe czy lżejsze, odejmują od długości życia po 100 dni. Gdy w ten sposób długość życia jest skróconą, nędza człowieka podkopuje powoli, jest on narażonym na wiele przykrości i nieszczęść, prześladowanym nienawiścią wszystkich innych ciągle mu towarzyszy męka i nieszczęście, ucieka odeń szczęście i radość, złe gwiazdy przynoszą mu katastrofy.

Gdy cały czas życia jest przez odjęte dni wyczerpanym, człowiek umiera. Oprócz tego są jeszcze różne gwiazdy, i księżę duchów, nad głowami ludzi. Zapisują do ksiąg ich przestępstwa i błędy, i odejmują po 12 lat lub po 100 dni. Także wewnątrz naszego ciała są trzy duchy, które co 60 dni udają się do pałacu nieba, aby zdać sprawę ze zbrodni i błędów ludzkich. Raz na miesiąc duch ogniska domowego czyni to samo. Za wielkie zbrodnie odejmuje się 12 lat od długości życia, za małe przewinienia po 100 dni. Istnieje kilkaset wielkich i małych win. Trzeba wszystkich unikać starannie, jeśli kto pragnie być nieśmiertelnym.

Posuwajcie się naprzód po dobrej drodze, cofajcie się przed złą drogą, nie chodźcie drogami krzywemi, nie oszukujcie siebie samych w głębi domów. Gromadźcie cnoty i zasługi, bądźcie ludzkimi względem zwierząt. Bądźcie uczciwymi i dobrymi synami względem waszych rodziców, miejcie przywiązanie do braci młodszych, a poważanie dla starszych. Oczyszćcie własne serce, aby nawracać drugich. Miejcie litość nad sierotami i współczucie dla wdów. Poważajcie starców i kochajcie małe dzieci, nie róbcie nic złego, nawet owadom, roślinom i drzewom. Miejcie współczucie dla nieszczęśliwych, cieszcie się szczęściem innych, pomagajcie ludziom w ich po-

trzebach, ratujcie ich w niebezpieczeństwie, radujcie się nad powodzeniem innych a smućcie się ich niepowodzeniem, tak jak byście byli na ich miejscu.

Nie rozgłaszajcie błędów cudzych, nie wychwalajcie waszej wyższości, powstrzymujcie wszystko co złe, podnoście to co dobre, ustępujcie wiele a zachowujcie mało dla siebie samych, nie gniewajcie się gdy was kto obrazi, obawiajcie się łask monarszych, róbcie dobrodziejstwa nie oczekując nagrody, dawajcie nie żałując.

To się nazywa być człowiekiem cnotliwym, wszyscy ludzie go poważają, opatrność nim się opiekuje, szczęście i urzędy towarzyszą mu, złe duchy uciekają od niego, a dobre go otaczają i bronią, wszystkie jego przedsięwzięcia mu się udają.

Jeśli kto chce być nieśmiertelnym nieba ¹⁾ powinien zrobić 1.300 dobrych uczynków — jeśli kto chce zostać nieśmiertelnym ziemskim, wystarczy 300 dobrych uczynków“.

Teraz się zaczyna wyliczenie win i przestępstw.

„Mieć myśli niesprawiedliwe i działać przeciwko rozsądkowi, uważać złośliwość za dowód zdolności, mieć serce nieludzkie i obchodzić się z innymi okrutnie, tajemnie szkodzić ludziom złośliwym, gardzić ukradkiem swym księciem lub swymi rodzicami, nie mieć poważania dla swych nauczycieli, powstawać przeciwko tym, którym się służy, korzystać z głupoty ludzkiej aby ich oszukiwać kłamstwami.

Obmawiać swoich kolegów, wynajdywać rzeczy fałszywe, używać sztuki i oszukaństwa, rozgłaszać błędy rodziców, być surowym, gwałtownym i nieludzkim, zadawałać swoje kaprysy z uporem złośliwym, gwałcić sprawiedliwość w ocenianiu tego co dobre i złe, nie umieć odróżniać osób, których należy unikać, od tych których należy poszukiwać, szkodzić

¹⁾ Nieśmiertelny nieba jest ten, co może wznosić się do nieba i latać w powietrzu, nieśmiertelny ziemi pozostaje na ziemi i nie ulega śmierci.

podwładnym, aby wydawać się zasłużonym, pochlebiać zwierzchnikom, i starać się im przypodobać, nie być wdzięcznym za otrzymane dobrodziejstwa, myśleć wciąż o zemście, lekceważyć lud, wprowadzać nieporządek do administracji państwowej, udzielać nagrody tym, którzy nie zasłużyli na nie, karać tych, którzy nie popełnili żadnej zbrodni, zabijać ludzi aby ich ograbić, obalać innych aby pozyskać ich miejsce, zabijać nieprzyjaciół, którzy się poddają, skazywać na wygnanie ludzi cnotliwych i pozbawiać urzędów mędrców, obrażać sieroty i uciskać wdowy, gwałcić prawo i przyjmować łapówki, obwiniać niewinnych i usprawiedliwiać winnych, powiększać znaczenie przestępstwa, unosić się gniewem przeciwko skazanym na śmierć, znać winy swoje i nie poprawiać się, znać obowiązki swe i nie wykonywać ich, zwać swe winy na innych, powstrzymywać przemysł i sztuki, wyśmiewać się i obmawiać świętych i mędrców, obrażać i obchodzić się surowo z tymi co poświęcają swe życie badaniu rozumu i cnoty, polować na ptaki i zwierzęta.

Drażnić owady, straszyć ptaki uśpione na drzewach, zamykać otwory, w których żyją owady, niszczyć gniazda ptaków, zabijać samice w czasie ciąży, rozgniewać jaja ptaków. Życzyć innym strat, niszczyć zasługi innych, narażać ich na niebezpieczeństwa, aby siebie ochronić. Szukać swej korzyści w stratach innych, dawać zły towar za dobry, być niesprawiedliwym i stronnym, przyswajać sobie zasługi pracy innych, ukrywać zalety bliźnich, a rozgłaszać ich wady.

Wyjawiać tajemnice innych ludzi, pochłaniać ich majątek, oddalić męża od żony lub dzieci od rodziców, pomagać innym grzeszyć, oddawać się gwałtowności charakteru i szukać panowania przez władzę, obrażać ludzi aby ich upokorzyć. Niszczyć zasiewy lub nasienie, zrywać małżeństwa, być dumnym z bogactw nabytych nieprawnie. Nie wstydzić się swych zbrodni gdy kto na śmierć zasłużył, przypisywać sobie dobrodziejstwa innych a innym swe własne przestępstwa, wciągać innych do swego własnego nieszczęścia i do odpo-

wiedzialności za nasze zbrodnie, kupować kłamliwe pochwały, ukrywać serce przewrotne, poniżać ludzi zasłużonych, ukrywać swe wady, korzystać z władzy aby uciskać podwładnych, oddawać się okrucieństwu, ranić i zabijać, niszczyć tkaniny bezpożytecznie, zabijać zwierzęta domowe i gotować je, nie będąc przymuszonym do tego przez innych, męczyć ludzi i zwierzęta, niszczyć mienie innych i przywłaszczać sobie ich bogactwa, spowodowywać wylewy rzek przez nieopatrzone otworzenie śluz, podpalać domy innych ludzi. (Nie było wtedy towarzystw ubezpieczeń, dlatego wolno było podpalać własne domy).

Przeszkadzać innym w ich planach i projektach, niszczyć narzędzia rzemieślników aby nie mogli ich używać. Pragnąć wygnania tych co są pełni sławy i uznania, pragnąć, aby ci co mają bogactwa utracili je. Ulegać pragnieniom lubieżnym na widok osób pięknych. Pragnąć śmierci naszych wierzycieli, nienawidzić i przeklinać tych, którzy nie zadosyć uczynili naszym pragnieniom, ośmieszać kaleków, przeszkadzać powodzeniu ludzi uzdolnionych,... nienawidzić swego nauczyciela, opierać się rodzicom i starszym braciom i obrażać ich otwarcie. Brać przemocą to co się nam nie należy, wzbogacać się kradzieżą. Przez podstęp i oszukaństwo starać się o dobre miejsce, oddawać się bez miary rozkoszom i przyjemnościom życia.

Źle się obchodzić z podwładnymi i odszukiwać najmniejsze ich wady, narażać innych na obawy i przestrasz, skarżyć się na niebo lub na ludzi, przeklinać deszcz i wiatr, budzić niezgodę i procesy, brać udział w towarzystwie złych ludzi, postępować według rad żony lub kochanki, przeciw życzeniom ojca lub matki, lekceważyć rzeczy stare wtedy gdy mamy nowsze; mówić inaczej niż się myśli, pragnąć bogactw ze ślepą zazdrością, wymyślać plotki, aby zgubić ludzi uczciwych; obmawiać innych i udawać człowieka szczerego; bluźnić przeciwko duchom i mówić, że się jest cnotliwym; zaniechać obowiązków, które przepisuje rozum, a robić wszystko, co rozum

obraża; odwracać się od własnych rodziców i zbliżać się do krewnych dalekich, używać imienia nieba i ziemi w próżnych przysięgach miłości, ściągać uwagę bogów na złe swe postęпки fałszywemi przysięgami, żałować jałmużn lub darów udzielonych.

Nie zwracać zaciągniętych pożyczek, starać się o los lepszy, niż ten, który nam niebo przeznaczyło. Używać wszelkich środków, aby osiągnąć swoje cele, oddawać się bez miary rozkoszy. Mieć dobroć na twarzy a okrutne serce, dawać jeść innym obrzydliwe pożywienie, ludzi tłum fałszywemi naukami, używać w handlu miar fałszywych, fałszować towary dobrego gatunku, starać się o zyski nieczyste, zmuszać ludzi szlachetnego pochodzenia do niskich usług, oszukiwać prostaków i zastawiać na nich sidła, pragnąć własności cudzej z nienasyconą zazdrością...

Lubić wino namiętne i oddawać się nieporządkom, kłócić się ze swymi bliskimi krewnymi, nie żyć w zgodzie z żoną, nie poważać męża, chwalić się przy wszelkiej okazji, być zazdrosnym, nie obchodzić się rozumnie z żoną i dziećmi, uchybiać obowiązkom względem ojca i matki męża, lekceważyć dusze zmarłych, nie wykonywać rozkazów zwierzchników, robić rzeczy bez pożytku, być niesprawiedliwym w miłości lub nienawiści, skakać przez studnię lub ognisko, deptać pożywienie, zabijać dzieci przed urodzeniem lub po urodzeniu, bawić się w dniu postu,... pokazywać palcem tęczę, pluć na spadające gwiazdy, patrzeć się długo na słońce lub księżyc, zabijać żółwie i węże.

Bóg, który kieruje życiem, zapisuje wszystkie te występstwa, i skraca życie ludzi według wagi ich win. Jeśli przed śmiercią człowiek nie odpokutował za wszystkie swe zbrodnie, spada nieszczęście na dzieci i wnuki jego. Jeśli kto sobie nieprawnie przywłaszcza mienie innych, duchy oceniają wartość tego co ukradł i stosownie do tego odejmują mu mienie, dzieci lub żony. Jeśli domownicy jego nie umierają, wtedy woda i ogień, złodzieje, oszusty, choroby, obmowa lub de-

nuncjacje narażają go na straty równe temu, co sobie przywłaszczył. Człowiek, który okrada drugich podobnym jest do tego, co chce głód swój uspokoić mięsem zepsutem lub pragnienie nasycić winem zatrutem. Chociaż na chwilę zaspokoi głód lub pragnienie, wkrótce śmierć go osiągnie. Jeśli serce twoje tworzy dobre postanowienie, chociażbyś go jeszcze nie wykonał, dobre duchy ci towarzyszą, jeśli złe jakie robisz postanowienie, zaraz ci złe duchy towarzyszą. Jeśli człowiek wyrazi żal za grzechy i skrucę, i poprawi się, jeśli wstrzyma się od złych uczynków i będzie wypełniał różne uczynki dobre, osiągnie radość i szczęście. To się nazywa zmienić nieszczęście na szczęście. Człowiek dobry jest cnotliwy w swych słowach, w swych spojrzeniach, w swych czynach. Jeśli codzień te trzy rzeczy w nim duchy zauważą, zawsze po trzech latach niebo go wynagrodzi. Człowiek zły jest bezbożny w słowach, w spojrzeniach i w czynach. Jeśli codzień w nim te trzy złe rzeczy duchy widzą, zawsze nań po trzech latach niebo ześle nieszczęście. Jakże można nie starać się czynić dobrze!“

Oto jest cały katechizm sekty Lao-tseu. Przepisy powyższe są wyjaśnione 400-ma przypowieściami, pomiędzy którymi znajdują się bardzo ciekawe i dowiadujemy się z nich szczegółów o etyce Taosse. Widzieliśmy jaki nacisk kładą Taosse na kradzież — otóż z jednej przypowieści dowiadujemy się że także kradzież literacka jest karana śmiercią. Moglibyśmy streścić całą tą moralność w słowach przypisywanych Chrystusowi „Kochaj bliźniego twego jak siebie samego“ — ale miłość ta wymagana przez Lao-tseu odnosi się nie tylko do ludzi ale i do zwierząt, owadów, roślin i wszystkiego co żyje. To prowadzi Taosse do wegetarjanizmu. Dziwnem się wydaje, że chociaż ogłaszają równość niewolników i wolnych, przez co wznoszą się wielce po nad polityków greckich, nie dochodzą do pojęcia równości kobiety i mężczyzny — i w wielu komentarzach, w opowieściach widać wielkie lekceważenie kobiety, wyraźne uznanie jej niższości.

Jeśli porównamy ten katechizm z dziełem samego Lao-tseu, „Droga do cnoty“, łatwo się przekonać, że niesłusznie bywa księga nagród i kar przypisywaną wielkiemu filozofowi. Kiedy Lao-tseu w swej Drodze do cnoty jako cel stawia spokój zupełny, obojętność, odosobnienie, widzimy w księdze nagród i kar, że nagrodami są zaszczyty, urzędy, potomstwo liczne, stopnie naukowe i wpływowe stanowiska. Jednak w charakterze ujemnym, wciąż zabraniającym etyki Taosse widać wpływ Lao-tseu.

Kary za przestępstwa są również materialne jak i nagrody — nawet z jednej przypowieści dowiadujemy się, że jeden Chińczyk po śmierci za grzechy dostał sto kijów. Nie trzeba jednak brać zbyt dosłownie obiecywanej nieśmiertelności, ani wyobrażać sobie, że ta chińska nieśmiertelność jest podobna do tej nieśmiertelności jaką nam obiecują nasi księża.*

Brak wszelkich szczegółów o zajęciach pośmiertnych, i widać z wielu przykładów, że mowa tu o długim życiu, czyli o nieśmiertelności zupełnie ziemskiej. Widać to także stąd, że kary za nasze grzechy spadają na potomstwo; gdyby w oczach Taosse istniał jaki świat inny, w którym można pokutować za grzechy, nie potrzebowałoby cierpieć potomstwo. W nauce Lao-tseu o wynagrodzeniu właściwego postępowania nieśmiertelnością trzeba widzieć zrozumienie prawdy fizjologicznej dobrze nam dzisiaj znanej, że im mniej sił wydajemy, tem dłużej nam trwają; naturalnie, że człowiek który niczegoby nie nadużywał, tak jak wymaga Lao-tseu, wolny od namiętności, mógłby doczekać późnego wieku. Wyraźnie też widać w samych dziełach również jak i w komentarzach, że za największe dobro Taosse uważają życie długotrwałe, a przy patryjchalnem pojmowaniu ścisłej łączności między rodzicami a dziećmi, szczęście dzieci uważają za nagrodę pośmiertną dla rodziców.

W każdym razie system Lao-tseu tem więcej zasługuje na uwagę, że jakkolwiek powstał niezależnie w Chinach, ma

wiele podobieństwa do innych systemów etycznych podobnych w Indjach, Persji i także w późniejszym świecie chrześcijańskim. Pogarda dla ciała, pragnienie spokoju prowadzi do zakładania klasztorów i do życia beczynnego, ogólnej naturze ludzkiej przeciwnego. To też jakkolwiek sekta Taosse od tak dawna trwa i dotąd jeszcze istnieje w Chinach, nie ogarnęła ona nigdy ogółu chińskiego narodu. Panują dziś głównie buddyści i wyznawcy Konfucjusza. Buddystów pomijam, bo religja ta gdzieindziej niż w Chinach powstała — pozostaje więc wykład etyki Konfucjusza i ogólne wnioski z tego przeglądu etyki chińskiej.

II. Etyka Konfucjusza.

Jakkolwiek Taosse istnieją w Chinach od więcej niż 2000 lat, i oprócz bardzo rzadkich wyjątków nie doznawali nigdy żadnych prześladowań — nie odegrali oni głównej roli w rozwoju tego narodu, gdyż większe daleko znaczenie mieli i mają obecnie zwolennicy Konfucjusza.

W ostatnich wiekach buddyzm wprowadzie coraz to więcej się rozpowszechniał w Chinach, jednak nie można zaprzeczyć, że religja Konfucjusza miała i ma jeszcze największy wpływ wśród najliczniejszego narodu ziemi. Imię Kongtse jest czczone w niezliczonych świątyniach całego Niebieskiego państwa — a także i dla Europejczyków nieodłącznie imię to z cywilizacją chińską jest połączone. Historycy Chin od Konfucjusza liczą nową epokę, literaci chińscy żadnego stopnia naukowego osiągnąć nie mogą bez znajomości dzieł Mistrza. Zachodzi więc pytanie — kim był Konfucjusz i jakie są jego zasady etyczne?

Nie był on filozofem, nie stworzył żadnego nowego poglądu na świat, ani żadnej teorii, któraby warto zaznaczyć w historii myśli ludzkiej. Nie był reformatorem religijnym — i nie można go stawiać obok Mojżesza, Buddy, *Chrystusa* lub Mahometa, gdyż nie jest on twórcą żadnej nowej wiary,

któraby dla wyznawców dawała odpowiedź na najtrudniejsze pytania istnienia, na kwestję początku świata, przyczyn życia, następstw śmierci. Nie przypisują mu cudów jak innym prorokom różnych narodów, ani też nie wielbią go jego wyznawcy jak świętego lub Boga. Kiedy buddyści Buddzie, *chrześcijanie Chrystusowi,* mahometanie Mahometowi nadludzką naturę, nadludzką władzę, nadludzką doskonałość jednoznacznie przyznają — Konfucjusz dla Chińczyków jest prostym śmiertelnikiem, człowiekiem — jakkolwiek człowiekiem na największe uwielbienie zasługującym.

Na pytanie, kim był Konfucjusz, trudno odpowiedzieć, bo u nas człowiek podobny istniećby nie mógł — i tylko wśród narodu chińskiego taka osobistość mogła dojść do takiego znaczenia. Ze wszystkich bardzo obszernych i bardzo autentycznych wiadomości jakie o Konfucjuszu mamy, i które w każdej historii Chin, w wielu dziełach o dziejach religji, i w specjalnych rozprawach różnych europejskich znawców literatury chińskiej znaleźć można — wynika, że Konfucjusz był przede wszystkim filologiem, który, jak wielu filologów po nim, ze szczególnem zamiłowaniem poświęcał się pedagogice, i może jest najstarszym przedstawicielem tego klasycyzmu, który w naszych dzisiejszych szkołach panuje.

Jak dziś wielu filologów mniema, że niczem tak się nie kształci umysłu i serca jak poznawaniem dawnych autorów, tak samo i 2300 lat temu Konfucjusz był przekonany, że nie tak dobrze nie wpłynie na obyczaje Chińczyków, jak studjum dawnych autorów klasycznych.

Głównem też dziełem życia Konfucjusza było wydanie i komentowanie tych dawnych dzieł różnej treści, które podzielił na sześć ksiąg: Pierwsza Iking czyli księga przemian, w której 64 tajemniczych znaków jest objaśnionych sentencjami treści moralnej przez cesarza Wenwanga i syna jego Czenkonga, w XII-ym wieku przed Chrystusem. Druga księga Szuking zawiera historję państwa chińskiego od 2337 roku (za cesarza Jao) przed Chrystusem do 624 roku przed Chry-

stusem, spisana przez różnych dawnych historyków, zredagowaną ostatecznie przez Konfucjusza. Trzecia księga Sziking zawiera 311 poezji lirycznych bardzo dawnych, które Konfucjusz wybrał z pomiędzy daleko większej ilości. Czwarta księga klasyków chińskich jest Liki czyli zbiór ceremonji i zwyczajów dawnych. Piąta księga jest Czuntsien, historia państwa Lu, w którym się urodził Konfucjusz, od 723 r. do 479 roku przed Chrystusem. Szósta księga Joking o muzyce dawnej, zaginęła, i tylko z drugiej ręki wiemy dziś o jej treści.

Te sześć ksiąg wydał Konfucjusz; w wielu miejscach zaręcza on i powtarza, że nic nowego nie wymyślił, tylko wiernie zebrał dawne teksty i tradycje. Dzieł samodzielnych Konfucjusza nie posiadamy: etyka nosząca jego imię cała zawarta jest w tych przezeń wydanych dawnych księgach i w dziełach jego uczniów. Aby sobie wytłumaczyć jakim sposobem filolog ten nie tylko za życia doznał największych zaszczytów, był ministrem wszechwładnym w państwie, w którym się urodził, nauczycielem wielu książąt i możnych — ale i po śmierci został uznany za największego, najnotliwszego mędrca, za powagę również wielką ale trwalszą niż Arystoteles na Zachodzie — aby sobie wytłumaczyć, dlaczego filolog ten nieskończenie więcej jest znany niż autorowie dzieł, które wydawał i komentował, musimy zwrócić uwagę na dwie okoliczności, na znaczenie filologii w Chinach i na wpływ pedagogiczny Konfucjusza.

Chiny są i były od wieków krajem tradycji konserwatyizmu. Wskutek tego, i zawilej metody pisania, filolodzy umiejący tłumaczyć i komentować dawne teksty, zarówno przez wzgląd na wiek i powagę tych tekstów, jak i z powodu trudności tego zadania, większe musieli mieć poważanie niż gdzieindziej. W kraju, w którym od najdawniejszych czasów żaden obowiązek nie był uważany za ważniejszy niż zupełna uległość rodzicom i kult przodków — w takim kraju człowiek, który ciągle się powoływał na przodków, a który przy tem miał tyle wrodzonych zdolności pedagogicznych jak Konfu-

cjusz — musiał wywrzeć wpływ ogromny i niezatarty, mając trzy tysiące uczniów, którzy sławę jego po całym państwie roznieśli. Największa pochwała, na którą Konfucjusz zasłużył jest, że życie jego było zgodne z zasadami, które głosił i zgodne z etyką którą wykładał. Dlatego chcąc dać pojęcie o etyce Konfucjusza, trzeba przedstawić przebieg jego życia.

Urodził się w roku 551 przed Chrystusem, wtedy kiedy Chiny były podzielone na małe państwa, wskutek coraz to większej władzy podległych cesarzowi książąt. Ojca wcześniej stracił, i matka go wychowywała do 7-go roku życia — potem oddała do szkoły. Już w młodym bardzo wieku odznaczył się sumiennem wykonywaniem obowiązków jako urzędnik w zarządzie rolnictwa. W 19-ym roku życia ożenił się, a w 24-ym stracił matkę, do której bardzo był przywiązany. Wskutek tego porzucił urząd i trzy lata żałoby poświęcił rozmyślaniom i badaniom dawnych autorów. Już wtedy wskutek zamiłowania swego i znajomości dawnych zwyczajów i autorów był znanym, tak że pierwszy minister państwa Lu, w którym żył Konfucjusz, powierzył mu wykształcenie swoich synów.

W 34-ym roku życia odbył podróż do państwa Czen, w którym podówczas cesarz chiński panował. Wtedy też odwiedził on starego Lao-tseu, aby i od niego, jako od dawnego bibliotekarza cesarskiego się dowiedzieć czegoś o dawnych zwyczajach i o dawnych księgach. Według wiarogodnych źródeł Lao-tseu mu odpowiedział:

„Ludzie, o których mówisz, dawno poumierali i kości ich spróchniały, tylko ich mowy są jeszcze zachowane. Jeśli mędrzec trafi na właściwy czas, idzie w górę, jeśli nie, to tuła się bez celu jak roślina pustyni Pung, którą wiatr powiewa. Słyszałem, że dobry kupiec starannie ukrywa swoje bogactwa, tak jakby był biednym — że doskonały mędrzec na pozór się wydaje obojętnym. Porzuć twoją ambicję i dalekie plany, oto wszystko, co ci mogę powiedzieć“.

Po tych odwiedzinach Konfucjusz do swych uczniów

miał rzec: „o ptakach wiem jak latają, o rybach jak mogą pływać, o zwierzyńie jak może biegać, zwierzyńę można łapać w sieci i sidła, ryby można łowić na wędkę, a do ptaków strzelać strzałami, ale smoka nie umiem złapać, bo leci przez wiatr i chmury, w górę do nieba — dziś widziałem Lao-tseu — on jest jak smok“.

W 516 r. przed Chrystusem książę państwa Lu został wskutek rewolucji zmuszonym do szukania przytułku u sąsiedniego księcia państwa Thsi. Konfucjusz udał się za swym panem. Wtedy dostał się do dworu księcia Thsi który chciał mu ofiarować wysokie urzędy — ale wskutek zawiści ministrów nie mógł tego uczynić, i dlatego Konfucjusz w 42 roku życia powrócił do rodzinnego swego państwa Lu.

Tam uzyskał wysoki urząd, został gubernatorem, a później ministrem, i najwyższym sędzią. Przytem zawsze był otoczony licznymi uczniami, i przez nich wpływ wywierał niemały. Także jako sędzia wzbudził wielki podziw i postrach przez to, że odważył się skazać na śmierć jednego z największych magnatów za nadużycia władzy.

Wtedy też Konfucjusz swemu władcy poradził dla pokromienia możnych, zniszczenie fortyfikacji trzech miast, które posiadali trzej magnaci podwładni królowi państwa Lu. Gdy to zostało uskuteczniomem, i przy sprawiedliwej administracji Konfucjusza książę Lu coraz to większego nabierał znaczenia, sąsiedni książę Thsi przez zawiść i obawę postanowił przeszkodzić dalszym rządóm Konfucjusza, i wybrał ze swego państwa 80 najpiękniejszych muzykanteł, które posłał w podarunku księciu Lu.

Od chwili ich przybycia książę Lu do tego stopnia zaniedbał sprawy publiczne i tak zaczął lekceważyć surowego swego ministra, że Konfucjusz oburzony i obrażony, opuścił swe stanowisko, i wraz z liczną rzeszą uczniów udał się w 56-ym roku życia do państwa Wei, i tam zamieszkał w domu krewnych jednego ze swoich uczeni. Wciąż otoczony uczniami zwiedził też i kilka innych państw, na które pod-

ówczas były podzielone Chiny, wszędzie zbierając dane o dawnych obyczajach i dawnych autorach. Był ugaszczany przez możnych i książąt, otoczony już wtenczas ogólnem poważaniem i sławą jako najlepszy znawca starożytności.

Nareszcie w 68-ym roku życia, po kilkunastu latach tułaczkii, powrócił Konfucjusz do swej ojczyzny Lu, gdzie spędził ostatnie cztery lata życia, pracując nad wydaniem sześciu ksiąg klasycznych nazwanych King, które od tego czasu stały się księgami świętymi etyki chińskiej. W tych księgach, i w czterech innych, napisanych przez jego uczniów, zawiera się etyka Konfucjusza, która w niczem się nie różni od etyki dawnych chińskich cesarzy i prawodawców, co nadali chińskiemu narodowi kierunek zachowany przezeń w ciągu 4000 lat.

Mówiąc o etyce Konfucjusza trzeba zawsze mieć na uwadze, że on jest tylko wiernym nauczycielem etyki narodu swego, i dlatego dzieła jego i jego uczniów są niezmiernie interesujące, bo przedstawiają nam obraz pojęć wyrobionych w jednym narodzie, bez wpływów zewnętrznych, bez żadnego odrębnego stanu duchownego, bez bajecznych podań o objawieniu boskiem. Jedyna to może wśród wielkich religij ludzkości, w której zasadom moralnym nie dają boskiego i nadludzkiego pochodzenia.

Oto podstawy etyki, jak je Konfucjusz daje:

„Prawo etyki polega na rozwoju i oświeceniu rozumu, który otrzymaliśmy od Nieba, na ulepszaniu ludzi, i na tem aby za cel ostateczny uważać doskonałość, czyli dobro najwyższe. Trzeba znać cel ostateczny, i według tego powziąć postanowienie; gdy postanowienie jest powzięte, umysł może być spokojnym; gdy umysł jest spokojnym można doznać odpoczynku niczem nienaruszonego; gdy się osiągnie ten odpoczynek niezmienny, który niczem nie może być naruszony można medytować i utworzyć sobie sąd o istocie rzeczy; gdy utworzyliśmy sobie sąd o istocie rzeczy, możemy osiągnąć upragnioną doskonałość.

Istoty natury mają przyczyny i skutki, czyny ludzkie mają zasadę i konsekwencje: znać przyczyny i skutki, zasady i konsekwencje, to jest zbliżyć się do racjonalnej metody, za pomocą której można osiągnąć doskonałość. Dawni książęta, którzy pragnęli rozwinąć w swych państwach światłą zasadę rozumu, którą otrzymaliśmy z nieba, najprzód starali się dobrze rządzić państwami swemi, ci którzy starali się dobrze rządzić swojemi państwami przedewszystkiem starali się wprowadzić dobry ład i porządek do swoich rodzin; ci którzy starali się wprowadzić ład i porządek do swoich rodzin, przedtem starali się dać szczerłość swojej duszy i udoskonalić swe wiadomości moralne. Udoskonalić swe wiadomości moralne można jedynie starając się zbadać zasady działania“.

W ten sposób opierają Chińczycy moralność swoją na rozumie a nie na uczuciu, ale przytem wcale nie badają rozumem przekazanych im przez przodków ceremonji i zwyczajów, które ślepo wykonywać nakazuje etyka Konfucjusza. Obowiązki są pięciorakie — dotyczące się stosunku między królem a jego ministrami, między ojcem a dziećmi, między mężem a żoną, między braćmi starszymi a braćmi młodszymi i między przyjaciółmi. Dla wykonywania tych obowiązków służą trzy główne cnoty: sumienie, które odróżnia dobro od złego, ludzkość i odwaga moralna. Panujący ma dziewięć obowiązków: udoskonalać siebie samego, czczyć mędrców, kochać rodziców, szanować swych ministrów, być w zgodzie ze wszystkimi urzędnikami, kochać lud jak syna, przyciągać do siebie i opiekować się uczonymi i artystami, dobrze przyjmować obcych, i przyjaźnie się obchodzić z magnatami.

Nie wystarcza być samemu doskonałym, trzeba także się starać udoskonalać innych; nagrodą za wszystkie cnoty jest wewnętrzne zadowolenie tego, co je wykonywa. Podstawą wszystkich cnót jest uległość rodzicom — stąd wypływa poważanie dla ceremonji ustanowionych przez przodków. Do jakiego stopnia miłość ku rodzicom była doprowadzona, widać z jednej przypowieści chińskiej o biednym człowieku,

który miał jedno dziecko i matkę starą przy sobie. Wskutek nędzy babka dzieliła swój udział w jedzeniu z wnukiem. Pewnego dnia syn jej powiedział do swej żony: jesteśmy tak biedni, że matki nie możemy wyżywić, bo dziecko je potrawy dla niej przeznaczone. Dlaczego nie mamy pochować naszego dziecka? Dzieci urodzi nam się więcej — a matki drugiej mieć nie będziemy. Zaczął kopać grób dla dziecka i wtedy natrafił na garnek pełen złota z napisem: „niebo daje ten skarb posłusznemu synowi“.

Cztery są główne wady, których zawsze się trzeba wystrzegać, próżność, przesady, upór i egoizm. Inne grzechy, wady i przestępstwa znajdujemy wzmiankowane okolicznościowo w formie przypowieści, poezji lub krytyki historycznej. Konfucjusz nie zostawił nam takiego treściwego katechizmu, w którym byłyby wyliczone lub systematycznie rozdzielone grzechy ludzkie. We wszystkich księgach, które wydał, i w dziełach jego uczniów więcej mowy jest o cnotach i doskonałości niż o grzechach pojedynczych i przykazaniach.

Nigdy nie chciał mówić o duchach i życiu pośmiertnem. Ponieważ zaś we wszystkich dawnych przypowieściach moralnych chińskich mowa jest tylko o życiu ziemskim, więc należy przypuszczać, że pojęcie nieśmiertelności duszy w tym sensie, w jakim istnieje u chrześcijan, obce było Chińczykom całkowiec. Pojęcie Boga było także niezupełnie rozwinięte, jednak wszystko odnosi Konfucjusz do nieba, w dosłownem znaczeniu tego słowa. Sklepienie niebieskie, materialny przedmiot naszych zmysłów, widzi wszystkie nasze czyny i cnotliwych nagradza, a złych ludzi karze, ale nie po śmierci, tylko za życia.

Tego rodzaju wyobrażenie jest wyższym stopniem rozwoju pojęć religijnych niż pierwotny fetysyzm, ale nie oddala się bardzo od fetysyzmu, bo nakazuje uwielbiać przedmiot materialny. Niebo lubi cnotę i sprawiedliwość, w swych przykazaniach jest pełne mądrości i niezmiennie. Niebo jest straszne, ale pomaga tym co mają czyste serce i ma przy-

wiązanie do ludów, wymaga od władców posłuszeństwa. Niebo i ziemia jest początkiem wszystkiego — jednak człowiek doskonały może stać jako trzecia potęga obok nieba i ziemi.

Widzimy tu także rodzaj trójcy, która człowieka bardzo wysoko stawia. Dlatego też cnota ludzkości jest jedną z wielkich cnót dla Konfucjusza. Według niego, nie jest trudno iść za przykazaniami nieba, ale też nie należy się spodziewać, że Niebo zawsze ku cnocie pomoże. Jeśli ludzie grzeszni giną, to nie niebo ich niszczy, tylko oni sami gotują sobie upadek, przestępując wieczne przykazania. Dopóki człowiek postępuje według tych wiecznych przykazań, ma spokojne sumienie i jest szczęśliwy — gdy się im oprze, wpada w nieszczęście i nędzę. Niebo wymaga wielu ofiar krwawych. Dwa razy do roku, przy porównaniu dnia z nocą ginie w Chinach około 30.000 zwierząt jako ofiary kultu Konfucjusza, co stanowi wielki kontrast z wegetarjanizmem sekty Tao-sse. Mięso tych zwierząt bywa zjadane i posyła się także różnym osobom, które przy ofierze nie były obecne, aby mogły brać udział w dobrodziejstwach, jakie towarzyszą ofierze.

Ofiary nie tylko niebu bywają składane ale także i przodkom. Każdy zamożniejszy Chińczyk ma osobne miejsce poświęcone przodkom — tam im składa ofiary, tam im donosi o ważniejszych zmianach jakie w rodzinie zachodzą. Pojęcie udziału tych przodków w sprawach ludzkich nie jest zupełnie jasne, i Konfucjusz nie chciał odpowiadać na odnośne pytania swych uczniów. Bezmyślne ceremonje też zupełnie odpowiadają charakterowi Chińczyków, tak że można połączyć te ofiary przodkom z brakiem wiary w ich pośmiertne istnienie.

Zasada rodowej arystokracji, przywiązywania wielkiej wagi do genealogji nigdzie tak nie jest rozwinięta jak w Chinach. Każdy zamożniejszy Chińczyk ma galerję z obrazami swoich przodków, których czci wielce, a ci co dzisiaj wyprowadzają ród swój od Konfucjusza, wyliczają więcej niż 80 pokoleń w ciągu 2.300 lat od śmierci mistrza. Bezwątpienia

żaden arystokratyczny ród europejski tylu przodków wyliczyć nie może — pomimo tego Chińczyk nie uważa się nigdy za uprzywilejowanego wskutek pochodzenia — i nie ma tam tego rodzaju arystokracji lub szlachty co u nas. Najuboższy, najniższy wyrobnik może przez łaskę cesarza i wyroki Nieba być wezwany do najwyższych urzędów.

Kto chce być doskonałym i wyrównać Niebu i ziemi, nie powinien ani na włos się oddalać od drogi cnoty, ani na chwilę zapomnieć o swych obowiązkach. Dlatego człowiek cnotliwy ciągle zważa na głos tajemniczy swego sumienia, gdyż zgodność sumienia z czynami naszymi jest ogólnem prawem moralnem świata. Tylko człowiek doskonały jest w stanie określić obowiązki dla każdego, i rozpoznać zasady własnych swoich czynów. Życzliwość jego dla wszystkich ludzi jest bardzo wielka, siły jego potężne, wiedza obszerna.

Człowiek z natury jest skłonny do dobrego a nie ma grzechu pierworodnego; jeśli zaś zwraca się ku złemu, odpycha dobrowolnie szczęście od siebie. Skłonność do dobrego jest w człowieku taką siłą jak siła, która każe wodzie spadać z góry. Człowiek odznacza się przed wszystkimi stworzeniami darem rozumu, a rozum jest nieodłączny od cnoty. Przytem ma wolną wolę i skłonność do życia towarzyskiego, zdolność odróżniania i wybierania środków do celu prowadzących. Wskutek tego ma obowiązki względem siebie samego, bliźnich i Nieba.

Jest to ten sam podział, który znajdujemy w naszych dzisiejszych katechizmach. Wychowanie człowiekowi nie daje zdolności do myślenia, sądzenia i wolnego działania, tylko pomaga rozwojowi tych zdolności, i ułatwia im ich użytek. Rozum, wolną wolę i sumienie zawdzięcza człowiek Niebu, i winien jest z tych podstaw korzystać, aby w ciągu życia nie opuszczać ani na chwilę drogi cnoty, którą mu rozum wskazuje.

To są główne zasady etyki Konfucjusza a co za tem idzie, wogóle etyki chińskiej, z której Konfucjusz czerpał swoje zdania. Jeszcze pozostaje do wyjaśnienia w tej etyce stosunek płci. Konfucjusz wielki nacisk kładzie na ciągle i zupełne oddzielenie płci. Przed ślubem narzeczony nie widzi swej narzeczonej — do mieszkania kobiety żaden mężczyzna prócz jej męża wejść nie może — i nawet, gdy królowa jedna zapragnęła poznać Konfucjusza — pomimo żądania jej męża, pomimo namowy dworzan, Konfucjusz odmówił, obstawiając przytem, że się to sprzeciwia obyczajom. W nieobecności męża żona gościa żadnego przyjmować nie może. Mężczyzna nie ma prawa siedzieć nawet obok matki lub siostry swojej żony, ale za to może mieć kilka żon.

Jak wszędzie, gdzie panuje wielożeństwo, kobieta w Chinach i według etyki Konfucjusza najpodrzedniejsze zajmowała stanowisko. Już przy urodzeniu otaczano chłopca daleko większem staraniem niż dziewczynkę; chłopca ubierano w kosztowne tkaniny a dziewczynkę kładziono na ziemi.

Potem aż do ślubu kobieta zależna wciąż od ojca, po ślubie od męża, po śmierci męża od syna — nie ma prawa nigdy wtrącać się do spraw publicznych. Cała jej działalność ograniczona do wnętrza domu, do przygotowywania jedzenia. We wszystkim powinna kobieta postępować według rozkazów ojca, męża lub syna.

Małżeństwo poważane jest przez Konfucjusza bardzo i wiele spotykamy u niego przepisów odnoszących się do tego stanu. Nie są dozwolone małżeństwa między krewnymi nawet bardzo dalekimi, i żaden trybunał nie może ustanowić wyjątku od tego prawa, jak u nas papież. Nawet po 100 pokoleniach osoby tej samej rodziny nie powinny zawierać małżeństw między sobą.

Także nie wolno się żenić z kobietami takich rodzin, w których panują dziedziczne choroby, fizyczne lub które pod względem moralnym są do potępienia, jeśli np. członkowie

tych rodzin brali udział w powstaniach lub opierali się władzy rodzicielskiej, lub byli karani za przestępstwa kryminalne.

Do rozwodu podaje Konfucjusz siedem przyczyn: nieposłuszeństwo żony względem rodziców męża, bezdzietność, niewierność, zazdrość, choroby zaraźliwe, nieznośna gadatliwość, kradzież. Jednak mąż nie powinien oddalać żony, jeśli już nie żyją jej rodzice, jeśli ona nosiła żałobę trzechletnią za rodziców męża, lub jeśli pochodzi z rodziny ubogiej i niskiej a przez małżeństwo weszła do rodziny bogatej i poważanej.

Pomimo tego podrzędnego stanowiska, kobiety jako matki korzystały z tegoż poważania i kultu względem rodziców, który w Chinach jest najważniejszym obowiązkiem religijnym. Nietylko matka i ojciec, ale też starszy brat był do tego stopnia poważany, że brak w chińskim języku wyrazu dla określenia pojęcia brat lub siostra, gdyż pojęcia starszy brat i młodszy brat są uważane za tak przeciwległe jak ojciec i syn.

W kraju, w którym ludzie nigdy do pełnoletności nie dochodzą, i aż do śmierci ojca, ojcu zupełną winni uległość, potem zaś względem władzy państwowej taką samą dziecinną uległość okazywać winni, pedagog-filolog Konfucjusz, wychowujący starych i młodych, tłumaczący przepisy zmarłych przodków, krępujące każdy krok w życiu różnemi ceremonjami — taki pedagog-klasyk musiał wywrzeć wpływ, o którym słabe tylko pojęcie powziąć możemy, jeśli weźmiemy pod uwagę jaki do dnia dzisiejszego mają wpływ na młode pokolenia filolodzy. Wpływ ten u nas jest przymusowy — wynika z praw obowiązujących i nieraz możemy przynajmniej w duchu się odeń uwolnić. W patryarchalnych Chinach wpływ podobny był naturalnym, i wszyscy mu chętnie ulegali.

Aby mieć zupełne pojęcie o tej bezmyślnej uległości, trzeba by poznać tysiące przepisanych ceremonji, które zachowywane są przy różnych uroczystościach, a które muszą pominąć, aby nie narazić na zbyt ciężką próbę cierpliwości czytelnika. Umysł chiński lubuje się w drobnostkach — unika

wszelkich abstrakcji i pojęć ogólnych. To też wszystkie szczegóły są przepisane w księdze obyczajów, zebranej przez Konfucjusza. Dla każdego urzędu inny rodzaj składania ofiar jest dozwolony — urząd się nazywa po chińsku czyn i od czynu zależy także treść modlitw, forma ofiar i t. d.

Wobec tej drobiazgowości zadziwiającą jest rzeczą, że w Chinach nie wytworzył się odrębny stan duchowny — Chiny, są krajem w którym księży nie ma! Cesarz i wszyscy urzędnicy państwowi pełnią obok administracyjnych także funkcje religijne. Cesarz jest zarazem głową kościoła — cesarz chiński urzeczywistnia ten ideał, do którego napróżno dążyli nasi papieże — zupełnego połączenia władzy świeckiej i duchownej.

Pomimo tej centralizacji władzy, prześladowań religijnych prawie nie było w Chinach i kraj ten może wszystkim służyć za wzór tolerancji. Łatwo to sobie wytłómaczyć, jeśli porównamy etykę chińską z etyką narodów chrześcijańskich i mahometańskich, wśród których tyle walk religijnych zatruwało pokój. Największe dysputy, najostrzejsze walki u nas toczyły się o takie kwestje, jak np. czy Chrystus jest Bogiem czy człowiekiem, i t. d.

Nigdy protestanci z katolikami ani też katolicy z mahometami nie kłócili się o to, czy trzeba kraść czy nie, lub czy dobrze jest kłamać czy też mówić prawdę. To też większa część sporów religijnych, prześladowań, krwawych walk, toczyła się o kwestje dogmatyczne a nie o kwestje etyczne. Inkwizycja święta nie paliła złodziei ani morderców, tylko tych, co mieli mniemanie, że ziemia się kręci naokoło słońca, albo że Bóg jest w jednej osobie, chociażby ci heretycy w życiu swoim najmniejszego przestępstwa nie popełnili, chociażby odznaczali się miłością bliźniego, chociażby słynęli z dobrych uczynków moralnych.

Dlatego, że głównem źródłem sporu zawsze były kwestje dogmatyczne, a nie kwestje etyczne, naród uwzględniający tylko etyczną stronę życia w swej religji, z pominięciem

prawie zupełnem dogmatycznych i metafizycznych trudności, — naród którego główny pedagog nie odpowiada na zapytania o życiu przyszlę, o Bogu i duchach, na te kwestje tak obszernie traktowane przez późniejszych teologów — taki naród nie ma powodu do prześladowań innych wierzeń, jeśli tylko wyznawcy tych wierzeń żyją zgodnie z powszechnymi zasadami moralności. Powszechne zaś zasady moralności są do tego stopnia ogólne i zależne od samej natury człowieka, że prawie wszędzie, dla wszystkich ludzi i narodów, znajdujących się na tym samym stopniu rozwoju, są też same.

Poznajac etykę narodu chińskiego, o którym według najwiarogodniejszych świadectw wiemy, że w historycznych czasach z żadnym innym narodem nie miał stosunków, musimy dojść do przekonania, że istnieje wielka bardzo ilość praw moralnych wspólnych nam z Chińczykami. Pycha, nieczystość, gniew, łakomstwo, obżarstwo, zazdrość, lenistwo, są grzechami głównymi dla Chińczyka również jak dla chrześcijanina, tylko że Chińczyk słusznie w dodatku uważa za grzechy najważniejsze: kłamstwo, kradzież i egoizm.

Mniemane różnice w etyce różnych narodów, co niektórych doprowadziły do powątpiewania o jedności moralnej gatunku ludzkiego, są różnicami albo w dogmatyce albo w obrzędach, nie w moralności.

Czy mamy naśladować Chińczyków, i aby uniknąć walk i prześladowań, zupełnie zaniedbać dogmatykę, poprzestając na etyce?

Czyż wolno zaniechać kwestje najwięcej z natury rzeczy obchodzące rozwiniętego człowieka? Dogmatyka została zburzoną przez „Krytykę czystego rozumu“ Kanta, ale przedmiot dawnej dogmatyki, zagadka istnienia, pozostał — i do dalszych badań zachęca. Był jest najogólniejszem pojęciem, jakie dotychczas człowiek wytworzył, i dlatego nigdy człowiek nie powstrzyma się od rozmyślań nad bytem, nad istnieniem — czyli od metafizyki. Gardzić metafizyką mogą ci tylko, co znaczenia tego wyrazu nie rozumieją, albo którzy

cierpią na to kalectwo umysłowe, że nie są w stanie tworzyć i łączyć pojęć ogólnych, rozpoznawać przyczyn i skutków.

Pozostawmy więc Chińczykom ich etykę bez podstaw, a starajmy się dla nas nietylko o to, aby żyć moralnie, ale też aby wiedzieć, dlaczego moralnie żyjemy, czyli o metafizykę moralności.



X.

DESCARTES I JEGO FILOZOFJA.¹⁾

I. Życie i dzieła.

Réné Descartes urodził się 31 marca 1596 roku w La Haye, później nazwanem La Haye Descartes, nad rzeką Creuse, w prowincji Touraine (dziś dep. Indre et Loire). Ojciec jego, również jak i dziad, zajmowali stanowisko radców parlamentu Bretanji (conseiller au parlement de Bretagne) i mieszkali w Rennes.

Tam spędził też Réné Descartes pierwsze lata swego dzieciństwa. W 1604 r. został oddany do kolegium Jezuitów w La Flèche (dep. Sarthe), założonego przez Henryka IV. Koledzy szkolni nadali mu przydomek filozofa, wskutek wcześnie przejawiających się u niego skłonności do namysłu nad kwestjami ogólnemi.

Po ukończeniu szkoły tej w 1612 r. wrócił na rok do Rennes, następnie udał się do Paryża, gdzie z początku obrał się w towarzystwie młodzieży bogatej i przyjmował udział w jej zabawach. Jednak rychło mu się takie życie sprzykrzyło

¹⁾ Drukowane po raz pierwszy w „Wielkiej Encyklopedji Ilustrowanej“ i wydane też w oddzielnej odbitce z portretem Kartezjusza. Warszawa 1895 r.

i w 1614 r. nagle ukrył się w jednym domu na Faubourg St. Germain w samym Paryżu, tak, że przez dwa lata żaden z dawniejszych jego znajomych nie mógł go znaleźć. Czas ten poświęcił na poważne studia.

Pod naciskiem swego ojca wstąpił do wojska w 1617 r. i służył najprzód w szeregach Maurycego hrabiego z Nassau, hollenderskiego stathudera, potem, od 1619 r., pod dowództwem Tillego brał udział czynny w wojnie 30-letniej, a w szczególności w 1620 r., w bitwie pod Pragą, w której został pobity Fryderyk V, król czeski, ojciec księżniczki Elżbiety, późniejszej uczennicy Descartes'a.

W 1621 r. młody oficer porzucił wojsko i zaczął podróżować po Niemczech, Austrii, Węgrzech, dotarł nawet do Polski, i wrócił przez Pomorze i Hollandję do Paryża. W 1624 r. odbył pielgrzymkę do Loreto, którą ślubował był w czasie wojny. Zwiedził także Szwajcarję i Włochy, wszędzie starając się, jak sam mówi, być raczej widzem, niż aktorem, we wszystkich komedjach tego świata.

Miał pewne zamięłowanie do uroczystych obchodów: wziął w Wenecji uroczystość poślubienia morza przez dożę, w Rzymie jubileusz papieski, we Frankfurcie koronację cesarską, i chętnie bywał na dworze Ludwika XIII-go, również jak i na dworach innych wielu książąt, nigdy nie prosząc jednak o żadne łaski, wierny zasadzie bierności w życiu praktycznem i zawsze głównie zajęty rozszerzeniem swej wiedzy i swego doświadczenia.

W 1628 roku zaciekaowało go słynne oblężenie miasta La Rochelle. Wstąpił do wojska oblegającego, jako ochotnik, i służył aż do zdobycia tej twierdzy. Potem w 1629 r. postanowił znowu usunąć się od świata i wybrał sobie Hollandję jako bezpieczne schronisko. Wojska bowiem liczne, tam podówczas utrzymywane, najlepiej zabezpieczały spokój obywateli, jak mówi Descartes, obyczaje zaś pozwalały filozofowi żyć w wielkich miastach z wszelkimi wygodami, tak samotnie, jak na pustyni. Aby mu nikt nie przeszkadzał w bada-

niach, często zmieniał miejsce pobytu. Kolejno mieszkał w Amsterdamie, Deventer, Lejdzie, Leeuwarden, Hadze i kilkunastu innych miejscowościach, o których wspominają jego biografowie.

Także odwiedził jeszcze Danję i Anglję, stale jednak przez 20 lat pozostając w Hollandji. We Francji tylko Mersenne i inny zaufany przyjaciel wiedzieli o miejscu jego pobytu i pośredniczyli we wszystkich stosunkach między nim a tymi, co się z nim znosić chcieli.

Gdy w 1633 r. Galileusz został zmuszony przez inkwizycję rzymską do odwołania swego uznania dla odkryć Kopernika, Descartes mający podówczas na ukończeniu pracę, w której przedstawiał swe badania fizyczne, zraził się tak dalece niebezpieczeństwem, jakie groziło zwolennikom Kopernika, że, obawiając się przedewszystkiem o utratę potrzebnego do badań spokoju, nie tylko zaniechał wydania gotowego już dzieła, ale nawet postanowił wogóle za życia nie wydać żadnego pisma z zakresu fizyki. Będąc bowiem przekonany, że nikt lepiej od niego rozpoczętych badań nie poprowadzi i że odkrycia jego nawet i po upływie lat kilkudziesięciu zachowają swoją doniosłość, sądził, że pożyteczniej będzie, jeżeli ludzkość o pół wieku później się o nich dowie, niż żeby on, ogłosiwszy swe prace, został pozbawiony możliwości uzupełnienia ich dalszem badaniem i rozwój swych idei pozostawił pracownikom mniej zdolnym, przez co nauce przyniosłby, nie korzyść, lecz raczej szkodę.

Wrażenie, jakie na Descartes'a zrobiło potępienie Galileusza przez Inkwizycję, było tak wielkie, że w pierwszej chwili chciał spalić swoje papiery, a później nawet w liście do jednego duchownego przytaczał argumenta przeciwko ruchowi ziemi!

Jednak powoli się uspokoił i, mając lat 40, odważył się wydać swe pierwsze dzieło pod tytułem: „*Essays philosophiques*“ (Lejda 1637). Dzieło to zawiera trzy prace przyrodniczo-matematyczne (*Dioptrique*, *Météores*, *Géométrie*), poprze-

dzzone filozoficznym wstępem, zatytułowanym: „Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences“.

Tutaj na kilkudziesięciu kartkach przedstawia Descartes zarówno historję własnego rozwoju umysłowego, jak i główne zasady swej filozofji. Ta rozprawa „o metodzie“ stanowi jedno z najświetniejszych pism w całej historii filozofji, i powinniaby, również jak Fedros Platona, być powszechnie znaną i czytana przez wszystkich ludzi wykształconych, gdyż jest równie przystępną i zrozumiałą, jak głęboką i oryginalną.

Geometryja, w tym samym tomie wydana, wprowadziła do nauki nowy dział matematyki, w następstwie nadzwyczaj ważny, geometryję analityczną, którą Descartes pierwszy stworzył. W ten sposób Descartes pierwszym przez siebie wydaniem dziełem zajął pierwszorzędne stanowisko w nauce i filozofji.

Pierwsze to dzieło napisał po francusku i tłómaczy się z tego: „Si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions, que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens; et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils refusent d'entendre mes raisons pour ce que je les explique en langue vulgaire“.

Jednak powodzenie przeszło jego oczekiwania, i w kilka lat później (1644) wyszło łacińskie tłómaczenie tego pierwszego dzieła, dokonane przez abbé Étienne de Courcelles, a przejrzone i uzupełnione przez autora.

Spostrzegłszy, że uczeni czytają z równem zajęciem jego prace, jak i nieuczona publiczność, do której się z początku zwrócił, wydał Descartes we cztery lata po „Discours de la méthode“ obszernie dzieło po łacinie: „Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate“

(Paryż 1641). Dzieło to w rękopisie przedstawiał najznakomitszym uczonym owego czasu, zbierał ich zarzuty i ogłosił je razem ze swemi na nie odpowiedziami.

Zarzuty pochodziły od osób po części niewymienionych, po części od słynnych pisarzy, jak Hobbes, Gassendi, Arnauld, Mersenne, i wzbudziły tak powszechną uwagę, że już w rok po pierwszym wydaniu, w 1642 r. wyszło drugie, w którym znajdujemy, oprócz powyższych, jeszcze zarzuty Jezuity Bourdin'a i odpowiedź Kartezjusza na nie.

Medytacje¹⁾ te, tłómaczone przez księcia de Luynes i Clerselier, przejrane i poprawione przez autora, wyszły po francusku w r. 1647 i doczekały się, również jak i „Discours de la méthode“, bardzo licznych wydań, gdyż do dnia dzisiejszego są czytane w szkołach Francji.

We trzy lata po medytacjach wydał Descartes „Principia philosophiae“ (Amsterdam 1644), po łacinie (a w 1647 r. po francusku, w tłómaczeniu Picot'a). Prócz tych dzieł i dwóch polemicznych broszur za życia filozofa wyszło tylko jeszcze obszerniejsze dzieło francuskie: „Les passions de l'âme“ (Amsterdam 1649), napisane dla jego uczennicy, księżniczki Elżbiety (córkę króla czeskiego Fryderyka, wnuczki króla angielskiego Jakóba I).

Gdy Descartes stał u szczytu sławy, dał się namówić w 1649 roku na przeniesienie się do Sztokholmu, dokąd usilnie go zapraszała królowa szwedzka, Krystyna. Zmiana ta warunków życia nie posłużyła mu: wkrótce zachorował i umarł dnia 11 lutego 1650 roku, przed końcem 54 roku życia.

Jeszcze przed śmiercią jego zaczęły się prześladowania, które przewidywał i których się obawiał. Voetius, rektor uniwersytetu Utrechckiego, oskarżył Descartesa o ateizm. Wy-

¹⁾ Polskie tłómaczenie „Medytacji“, dokonane przez J. K. Dworzaczka, wyszło w 1885 r. w bibliotece filozoficznej, wydawanej przez H. Struvego.

nił stąd proces i groźba spalenia ręką kata dzieł Kartezjusza w Utrechcie. Dopiero ambasador francuski umorzył sprawę.

W kilka lat później, w 1647 roku powtórzyły się napaści w Lejdzie, ale kuratorowie tamtejszego uniwersytetu uniewinnili filozofa. Jednak w 13 lat po śmierci Descartesa, w 1663 roku dzieła jego zostały wniesione w Rzymie do Indeksu ksiąg zabronionych, z zastrzeżeniem „donec corrigantur“ (póki nie zostaną poprawione!). Zaś gdy w 1667 roku szczątki największego z francuskich myślicieli zostały sprowadzone ze Szwecji i pochowane w kościele Saint Etienne du Mont w Paryżu, zabroniono mowy pogrzebowej, którą miał wygłosić ojciec Lallemand, kanclerz uniwersytetu paryskiego. W 1670 r. pod wpływem Jezuitów, przedstawiciele Sorbonny żądali od parlamentu wyroku przeciwko pismom Kartezjusza, a nie dopiąwszy tego uzyskali w 1671 dekret królewski, zabraniający wykładów filozofji Kartezjańskiej w całej Francji.

Jednak dzieła Descartesa cieszyły się największem powodzeniem, jak świadczą liczne ich wydania: „Opera omnia“ (8 tom. Amsterdam 1670—1683, także w 9 tom. Amsterdam 1692—1701), po francusku „Oeuvres complètes“ (9 vol. Paryż 1724 etc.). W naszym stuleciu głównie bywa czytane wydanie: „Oeuvres complètes de Descartes publiées par Victor Cousin“ (11 vol. Paryż 1824—1826). Wszystkie te ogólne wydania zawierają, prócz dzieł za życia ogłoszonych, jeszcze pośmiertne: 1) „Le monde ou traité de la lumière“ (po raz pierwszy Paryż 1644); jest to właśnie dzieło, którego publikacji Descartesa zaniechał wskutek wyroku przeciw Galileuszowi); 2) „Traité de l'homme et de la formation du foetus“ (1-szy raz Paryż 1664); 3) „Listy“ (wyd. Paryż 1657—67).

Oprócz dzieł tych, Descartes pozostawił po sobie wiele rękopisów, o których obecnie już nic nie wiadomo. Część ich została w Hollandji, a część po śmierci Descartes'a ze Szwecji przesłano do Paryża, przyczem, wskutek zatonięcia wiozącego je statku, leżały owe papiery przez trzy dni na dnie Sekwany. Gdy je wydobyto i wysuszono, niektóre zaginęły. Część ich

przepisał Leibniz, a z tej kopji we dwa wieki później wydał Foucher de Careil: „Oeuvres inédites de Descartes“ (Paryż 1859—1860).

Reszta rękopisów, rozproszona po bibliotekach i zbiorach prywatnych, dotąd jeszcze czeka wydania; niektóre już wydano w pismach periodycznych filozoficznych. O szczegółach życia Descartesa bardzo mało zresztą wiadomo, gdyż żył on tak dalece w ukryciu, że nawet dotąd nie można rozstrzygnąć, czy był żonaty; istnieje metryka urodzenia jego córki, Francine, ochrzczonej w 1635 r. w Holandji. Matka tej córki, podana jako Helena, córka Jana, pozostaje zresztą nieznaną, tylko wiadomo, że dziecko, mając trzy lata, umarło, co sprawiło Descartes'owi wielkie zmartwienie.

II. Filozofja.

Descartes jakkolwiek dokonał pomnikowych odkryć w fizyce i matematyce, głównie jednak słynie jako odnowiciel filozofji, z którym w całej historii myśli ludzkiej tylko Kant i Platon mogą być porównani.

Punktem wyjścia jego filozofji jest systematyczne powątpiewanie o wszystkim, ale nie takie powątpiewanie, które sceptyków doprowadza do uniemożliwienia sobie wszelkiej wiedzy, tylko powątpiewanie przygotowujące grunt dla nowej budowy myśli. Descartes pojął, że zmysły nas często łudzą, że nawet rozum mógłby nas łudzić, jeśliby to było wolą jakiegoś wszechwładnego złego ducha.

Cała filozofja scholastyczna, panująca w szkołach, w których Descartes się kształcił, wydała mu się pozbawioną podstaw: postanowił tedy uwolnić się od wszelkich uprzedzeń, wyzuć się ze wszelkich nabytych mniemań i zacząć budowę wiedzy od początku, tak, jakby przed nim żadnej myśli nie było.

Usuając ze swego umysłu wszelkie bezpodstawne wierzenia, spostrzegł, że jednak pozostaje pewnik jeden, którego

najwszechstronniejsze powątpiewanie usunąć nie zdoła, mianowicie istnienie tego, kto wątpi. *Cogito, ergo sum* — „myślę więc jestem“ — oto podstawa nowej filozofji.

Zdanie to, przez Descartes'a wielokrotnie wskazane jako pierwsza zasada jego filozofji, choć ma formę wniosku, nie jest wnioskiem, gdyż myśl własną i istnienie myślącej istoty pojmujemy jednocześnie jako zasadniczy fakt świadomości naszej.

Wątpienie o istnieniu świata zewnętrznego wzmacnia przeświadczenie o istnieniu świata myśli. Więc w myśli swej postanowił Descartes szukać prawd niewątpliwych. Aby tą myślą dobrze kierować, postanowił zastąpić liczne przepisy logiki scholastycznej *czterema zasadami*:

1) Niczego nie uznawać za prawdę, dopóki nie okaże się oczywistem. Mowa tutaj, nie o oczywistości zmysłów, lecz o oczywistości rozumu, polegającej na pojmowaniu jasnem i wyraźnem przyjętego przez nas sądu.

2) Dzielić każde zagadnienie na szczegóły, o ile tylko można, aby łatwiej znaleźć rozwiązanie zadań poszczególnych.

3) Prowadzić myśl systematycznie od rzeczy prostych i łatwiejszych do stopniowo coraz to trudniejszych i bardziej złożonych.

4) Dzielić pojęcia tak dokładnie i sprawdzać podziały tak ogólnie, żeby być pewnym, iż nic się nie opuszcza.

Te cztery zasady stanowią jego *metodę*, w tem znaczeniu tego słowa, jak je Platon przedstawił w tak zwanych *dialektycznych dialogach* (*Sofiście*, *Polityku*, *Filebie*). Pierwszy cel, do którego w ten sposób określoną metodę Descartes usiłuje stosować, jest rozbiór pojęcia *Boga*, które znajduje on w swojej świadomości.

Pojęcie to istoty nieskończonej i doskonałej prowadzi go w trojaki sposób do uznania rzeczywistego istnienia Boga:

1) Skoro to pojęcie jest doskonalszem niż człowiek, w którego myśli istnieje, musi ono być skutkiem przyczyny potężniejszej, niż nasz rozum. Skutek nie może być większym

od przyczyny, zatem tylko rzeczywisty Bóg może być przyczyną pojęcia Boga, powstającego w świadomości ludzkiej. Według tego Bóg byłby istotą nieskończoną, wieczną, niezmienną, niezależną, wszechwiedzącą, wszechmocną, twórcą wszystkich innych rzeczy.

2) Istnienie swoje własne uważa Descartes za zrozumiałe, tylko jako skutek istnienia Boga, gdyż jeślibyśmy sami mogli siebie stworzyć, nadalibyśmy sobie wszystkie doskonałości, jakie zawiera pojęcie Boga. Skoro tych doskonałości nie mamy, musimy pochodzić od innej istoty, doskonalszej, którą właśnie jest Bóg. Descartes sądzi, że nie tylko początek swego istnienia zawdzięcza Bogu, ale, że nawet trwanie jego osoby równa się ciągłemu tworzeniu jej na nowo przez Boga (*Conserver, c'est créer*).

3) Pojęcie doskonałej istoty, jako jedną z cech, zawiera w sobie cechę istnienia, więc z pojęcia Boga wynika jego istnienie. Istnienie jest warunkiem doskonałości, więc skoro pojęcie Boga określa go, jako istotę doskonałą, nie można mu odmawiać istnienia.

Bóg dla Descartes'a jest jedyną substancją, to jest rzeczą, niepotrzebującą innej dla swego istnienia, przyczyną samej siebie. Ponieważ nic nie jest bez przyczyny, więc nawet Bóg musi mieć przyczynę istnienia: tylko tem się różni od innych przedmiotów, że zawiera tą przyczynę w samym sobie: tyczy się to nie początku, którego Bóg nie ma, ale ciągłego istnienia teraźniejszego, wymagającego również jakiegokolwiek przyczyny. Przyczyną istnienia Boga jest jego własna doskonałość, niepozwalająca, aby przestał istnieć.

Wszystko, co jest, pochodzi od Boga i daje się sprowadzić do dwóch tak zwanych atrybutów: przestrzeni i myśli. Wszystkie wieczne prawdy, aksjomata, są stworzone przez Boga, są wynikiem woli boskiej. Wśród cech pojęcia istoty doskonałej uznaje Descartes prawdomówność (*veracitas*), dzięki której Bóg nie może pragnąć, abyśmy pozostawali w błędzie.

To też ilekroć coś jasno i wyraźnie pojmujemy, wnosi Descartes, że jestto jedną z prawd przez Boga nam wpojonych.

Błędy nasze pochodzą jedynie ze zbyt pośpiesznych sądów, gdy woła sięga dalej niż rozum. Uważając za prawdę jedynie to, co zupełnie jasno i wyraźnie pojmujemy, nigdy nie będziemy błędzili.

Dlatego Descartes uznaje rzeczywistość świata zewnętrznego, opierając się na nieprzewyciężonej skłonności ludzkiej do przyjmowania przestrzeni za rzeczywistą. Jednak nasze wrażenia zmysłowe nie są ani dosyć jasne, ani dosyć wyraźne, aby odpowiadały rzeczywistości.

Więc ta rzeczywistość, która im odpowiada, może być tylko przestrzenią, gdyż tylko przestrzeń jest pojęciem jasnym i wyraźnym. Dźwięk, światło, ciepło po za nami nie istnieją, tylko są wywołane przez ruchy, których bezpośrednio spostrzedz nie możemy. Nie stanowią one przymiotu, ani jakości ciał, tylko są gatunkiem naszych wrażeń, wynikającym ze stosunku rzeczy zewnętrznych do nas, podczas kiedy prawdziwą istotą materji jest jedynie przestrzeń.

Własności drugorzędne, pospolicie przypisywane materji, zależą od wrażliwości podmiotu otrzymującego wrażenia. To też Descartes nie ufa zmysłom przy badaniu materji, tylko rozumowi, i dopiero wtedy uważa zjawiska za zrozumiane i wytłómaczone, gdy umie sprowadzić je do ruchów pojętych rozumem. Przestrzeń dzielimy w myśli naszej na części i jasno pojmujemy, że te części mogą zmieniać swoje położenie, co stanowi ich ruch.

Identyfikacja przestrzeni i ciał prowadzi Descartesa do zaprzeczenia możliwości próżni. Nie uznaje również i atomów. Świat materialny jest dlań nieskończonym w obu kierunkach: niema granicy podzielności, ani też granicy rozmiarów. Przestrzeń, utożsamiona z materją, jest pełna, i gdy jaka część jej poruszy się, druga jednocześnie zajmuje jej miejsce. W ten sposób powstają stale wiry materji, ruchy powraca-

jące do punktu wyjścia, zapomocą których Descartes usiłował wytlómaczyć krążenie ciał niebieskich.

Descartes pierwszy twierdził, że cały wszechświat ulega jednakowym prawom mechanicznym, i zarazem uogólnił tą konieczność w ten sposób, że uważał prawa fizyczne, rządzące organizmami żywymi, za identyczne z prawami martwej materji. Uogólnienie to, ciągle później wznawiane, do dnia dzisiejszego bynajmniej nie jest dowiedzione.

Konsekwencje tego mechanicznego na świat poglądu doprowadziły Descartes'a bardzo oryginalnej teorii co do zwierząt. Według tej teorii zwierzęta są machinami, czyli automatami bez czucia i wrażeń. Nawet im więcej sztuczne i celowe napozór ruchy wykonywają, tem więcej dowodzą, że to nie one, tylko Bóg przez ich organa działa. Jeśliby praca pszczół lub mrówek oparta była na rozumie, to wymagałaby rozumu większego niż ludzki, i w takim razie owady te pod wszelkim innym względem powinnyby przewyższać człowieka. Skoro zaś one tylko w jednym kierunku osiągają pewną nadludzką doskonałość, zresztą okazując swą niższość — to wynika stąd dla Descartes'a, że całe ich życie jest dziełem boskiem, bez żadnej odrębnej świadomości, w zupełnej zależności od pierwotnego układu materji ich ciała. Pająk jest maszyną wyrabiającą pajęczynę, pszczoła maszyną zbierającą miód, etc.

Do tej ostateczności krańcowej dochodzi Descartes wskutek zbyt wyłącznego uważania myśli za jedyny zasadniczy objaw świadomości. Tam, gdzie niema myśli, niema dlań nic prócz materji, t. j. przestrzeni. Z tego, że zwierzęta nie myślą i nie rozumują, wywnioskował, że nawet nie czują bólu.

Teoria ta automatyzmu zwierząt dała pochoch do bardzo śmiałych wiwisekcji, pod pozorem, że zwierzęta nie cierpią. Przyplątały się tu nawet interpretacje teologiczne tego rodzaju, że zwierzęta dlatego nie mogą cierpieć, iż nie popeliły grzechu pierworodnego — więc ich cierpienie byłoby niesprawiedliwością, niegodną Boga.

Automatyzm zwierząt rozciąga Descartes także do ciała ludzkiego, o tyle, o ile jest ono ciałem materjalnem. Wszystkie nasze myśli i uczucia są tylko w duszy — ciało doznaje jedynie ruchów, którym te psychologiczne fakta towarzyszą.

Połączenie duszy i ciała widzi Descartes w jednym punkcie w środku mózgu (gland pinéal), gdzie krzyżują się wszystkie wzajemne oddziaływania. Oddziaływanie to ze strony duszy jest nader ograniczonem, gdyż nie może ona zwiększyć ilości ruchu, lub wywołać nowego ruchu, tylko może tym istniejącym już własnym ruchem ciała tak kierować, jak jeździec kieruje ruchami konia.

Idee duszy nie od zmysłów pochodzą i nie ze zmysłowych wrażeń są budowane, tylko sama dusza je tworzy, przy okazji otrzymywanych wrażeń. Swoje *ja*, czyli duszę, uważa Descartes za coś tak dalece od ciała niezależnego, jak ciało jest niezależnem od ubrania, pokrywającego to ciało.

Przez takie ściśle odróżnienie duszy od ciała, Descartes stworzył niewzruszoną podstawę dla całej nowszej filozofji, ale zbyt jednostronnie widzi tylko w myśli działalność duszy, za mało uwzględniając wolę i uczucie. Wskutek tego nawet pamięć u niego nie jest czysto psychologicznym faktem, tylko zależy od śladów, jakie dawniejsze ruchy pozostawiły w mózgu. Ślady te powodują powtórzenie tych wrażeń, które je wywołały, a dusza, przyjmując takie ponowne wrażenia, nazywa je przypomnieniem. W ten sposób bez ciała nie byłoby pamięci, ani też związanego z pamięcią pojęcia czasu, tylko dusza wiecznie obejmowałaby całą rzeczywistość.

Także kojarzenie się pojęć (*association des idées*) dla Descartes'a zależy od warunków fizjologicznych. Dwa wrażenia, gdy jednocześnie zaszły, pozostawiły tak trwały ślad w mózgu, że gdy później jedno powraca, zarazem tworzą się najodpowiedniejsze warunki dla powrotu drugiego.

Najpowszechniejszym przykładem takiego związku jest związek między myślą a mową. Mowa zależy od myśli

i zawsze jej towarzyszy — tak, że Descartes z braku mowy u zwierząt wnosi, że niezdolne są do myślenia.

Uczucia powstają w duszy pod wpływem ruchów, zachodzących w ciele, i dzielą się na 6 głównych gatunków: podziw, miłość, nienawiść, pragnienie, radość, smutek.

Uczucia te, przez Descartes'a nazywane namiętnościami (passions), zależą tak dalece od ciała, że każda zmiana ciała na nie wpływa, a jednak dusza zawsze im się oprzeć może, zajmując się myślą i zwracając myśl w innym kierunku.

Potęgę duszy i jej oporność przeciwko wpływom ciała wyprowadza Descartes z wolności woli. Wola, nie tylko postanawia, ale też działa w każdym sądzie, gdy twierdzi lub przeczy. Dowód takiej wolności widzi Descartes w świadomości, która nam jasno i wyraźnie wskazuje, że w każdej chwili możemy wybrać jedną z dwóch możliwych alternatyw. Wolność, o ile się tyczy spraw duszy, jest nieograniczoną. Jednak decyzje nasze zależą od wiedzy, i gdyby wszyscy mieli doskonałą wiedzę, zawsze decydowaliby się zgodnie z tem, coby ta wiedza za najlepsze podawała.

Uznanie prawdy jest czynem woli i stanowi zasługę moralną, gdyż nawet wobec największej oczywistości, posiadamy wolną wolę odwrócenia naszej myśli od niej i zaprzeczania prawdy.

Powtarzanie tych samych czynności wytwarza w naszym ciele fizjologiczne warunki, odczuwane jako przyzwyczajenie. Wszystkie ruchy, z początku kierowane naszą myślą, stają się automatycznymi wskutek powtórzeń, i wtedy zależą już tylko od ciała. Tak np., mówiąc, nie myślimy już o poruszeniach języka, ale gdy chcemy jakiś nowy dźwięk wyśpiewać, wtedy musimy skierować uwagę na te ruchy.

Od ciała całkiem niezależne są tylko myśli i dlatego myśl stanowi najistotniejszą cechę duszy. Myśl ani na chwilę nie opuszcza duszy i tylko pozornie we śnie lub w letargu jesteśmy pozbawieni myśli. W istocie nawet w tych stanach

nie przestajemy myśleć, tylko później nie przypominamy sobie owych myśli.

Pojęcia dzieli Descartes na trzy gatunki:

- 1) wrodzone, istniejące od początku w zarodku, czyli wpojone nam przez Boga;
- 2) stworzone przez nas;
- 3) pochodzące z zewnątrz.

Do pierwszych należą pojęcia Boga, ducha, ciała, form geometrycznych i t. p.; do drugich — fikcje poetyczne lub mitologiczne; do trzecich — pojęcia odnoszące się do wrażeń, jak ciepło, zimno i t. p.

Zadaniem wiedzy jest wyrażenie wszystkiego w pojęciach prostych, jasnych i wyraźnych. Powszechne prawa fizyczne znajdujemy w naszej własnej myśli, jako pewniki oczywiste, pochwycone pewną intuicją rozumową. Cała wiedza powinna stanowić równie ścisłą budowę, jak szereg dowodzeń matematycznych.

Podobna wiedza, przy wyczerpującej znajomości praw rządzących ciałami, pozwalałaby na wywieranie zapomocą środków fizycznych takiego wpływu na ruchy odbywające się wewnątrz naszego ciała, żeby usunąć nadmiar uczuć i namiętności i przez to ułatwić nam życie moralne, polegające, według Descartes'a, na połączeniu szczęścia i cnoty.

O takiej medycynie marzył Descartes, nie będąc jednak w stanie jej stworzyć. Tymczasem zalecał inną drogę dla osiągnięcia celów moralnych. Wpływ ciała na duszę może być ograniczony siłą woli i wtedy najgwałtowniejsze nawet procesy fizjologiczne mało nas wzruszać będą i nie wzbudzą żadnej namiętności.

Dusza filozofa zależy tylko od jego własnych myśli i jest dzięki temu nie tylko szczęśliwą, ale i dobrą. Może ona stawiać opór szkodliwym wpływom ciała, a nawet oddziaływać na nie o tyle, ażeby jej służyło i pomagało w życiu rozumnem i wolnem. Prawdziwe dobro polega na stałej woli czynienia dobrze, z czego wypływają najsilniejsze zadowolenia.

Gdy sumienie nasze nam świadczy, że zawsze pragnęliśmy postępować najlepiej, wystarcza to dla naszego szczęścia. Zewnętrzne niepowodzenia niemają wpływu na filozofa, gdyż on pojmuję, że łatwiej zmienić własne życzenia, niż prawa rządzące rzeczywistością. Świadomość konieczności tego, co zachodzi, uwalnia go od zbytecznych żalów i pragnień. Cierpienia nasze wynikają z woli Boga i pojęcie tej woli ukaże nam zadowolenie nawet w cierpieniu. Człowiek, który pragnie ziszczenia woli boskiej, nie boi się ani śmierci, ani bólu, ani żadnego nieszczęścia. Łącząc swoją wolę z wolą boską, bierze on przez to udział we wszechmocy boskiej.

Gdy w ten sposób dusza zapanuje nad ciałem, przestaje od niego zależeć i posługuje się niem jako powolnem narzędziem do swoich celów: wtedy ciało tylko takie wrażenia i uczucia dopuszcza do duszy, jakie ona zechce. Władza jej rozciąga się na świat cały, o ile wola jej działa zgodnie z wolą Boga.

Poglądy te Descartes'a nadzwyczaj jednolicie występują w jego pismach, gdyż zaczął ich udzielać światu dopiero wtedy, kiedy w zupełności je opracował, mając lat 40, i w przeciągu kilkunastu lat przed śmiercią napisał wszystkie swe dzieła. Okoliczność ta sprawia, że w filozofii jego mniej napotykamy sprzeczności, niż w dziełach wielu innych filozofów, i to tłumaczy rozległy a dotąd jeszcze niewyczerpany wpływ, jaki pisma Kartezjusza na myśl ludzką wywarły.

III. Szkoła Descartes'a.

Cały wiek XVII-ty stał pod wpływem filozofii Descartes'a. Pomimo wszelkich prześladowań ze strony uniwersytetów, kościoła, rządów, już za życia miał Descartes licznych wielbicieli i zwolenników. W chwili, kiedy umierał, panował on nad umysłami w całej Europie. Kartezjanizm też stał się podstawą systematów myśli dwóch wielkich myślicieli oryginalnych: B. Spinozy i G. W. Leibniza.

Główne cechy filozofji Descartes'a: niezależność od autorytetów, zaufanie do rozumu ludzkiego, uznanie doniosłości, jaką ma świadomość naszego ja, usiłowanie objaśnienia wszystkich zjawisk materialnych zapomocą pojęć ruchu i przestrzeni, zasadnicze przeciwstawienie duszy i ciała, okazały wpływ na cały późniejszy rozwój filozofji.

Z Descartes'a wychodzą i na nim się opierają dwa przeciwległe prądy, między którymi, aż do czasu obecnego, obraca się myśl ludzka: panteizm i indywidualizm.

U Descartes'a jeszcze ja indywidualne (jako *principium cognoscendi*), stoi obok wszechwładnego Boga (jako *principium essendi*), w ten sposób, że wprawdzie Bóg jest jedyną prawdziwą substancją, ale też i ludzkie ja, czyli dusza, pozostaje substancją drugorzędną obok materji.

W miarę tego, jak Kartezjańskie pojęcie substancji zaczęto przeważnie stosować do duszy lub do Boga powstał dylemat: „albo ja jestem rzeczywistą substancją, albo Bóg. Jeśli ja, to on jest tylko mojem pojęciem, jeśli on, to ja jestem tylko jego objawem“.

Pierwszą z alternatyw wybrali indywidualiści, drugą panteiści, a oba kierunki myśli powoływały się na Descartes'a: jedni na jego psychologiczny punkt wyjścia z pewności własnego istnienia, drudzy na jego metafizyczną zasadę wszechwładzy i doskonałości Boga.

Indywidualistyczną stronę Kartezjanizmu rozwinął Leibniz, panteistyczną Spinoza, a pośrednie między Descartes'em i Spinozą stanowisko zajęli Geulincx (1625—1669) i M. Malebranche (1638—1715).

Żaden z tych filozofów nie potrzebował już zaczynać od początku, jak Descartes, bo każdy opierał się na pewnych zasadniczych teoriach mistrza. Stąd pochodzi wyjątkowe stanowisko Kartezjusza, w zupełności potwierdzające to bardzo wysokie mniemanie, jakie on sam miał o swych pracach.

Oprócz Platona, Arystotelesa, Św. Tomasza, żaden z dawniejszych filozofów nie może się poszczycić tak liczną szkołą jak Descartes. Najprzód Kartezjanizm się przyjął w uniwersytetach holenderskich:

1) W Utrechcie jeszcze za życia Descartesa wykładał jego filozofję Cyprjan Renery (Renerius — † 1639); później profesor medycyny Henryk Le Roy (Regius 1598 do 1679), w Utrechcie tak gorąco szerzył Kartezjanizm, że wywołał różne napaści, wskutek których Descartes się go wyrzekł. (Od tego Le Roy różni się inny pisarz tegoż nazwiska: Joh. Regius, autor dzieła: „Cartesius verus Spinozismi architectus“ Leeuwarden 1713).

2) W Lejdzie przedstawicielami filozofji Descartes'a byli profesorowie uniwersytetu Raey i Heereboord, później Christoph Wittich, Heidanus i wielu innych.

3) W Amsterdamie szerzył filozofję Descartes'a lekarz Ludwik Meyer, znany przyjaciel Spinozy.

4) W Gröningen szczególnie Tobiasz Andreae (1604—1674).

5) We Franeker: Ruard Andala, autor dzieła „Cartesius verus Spinozismi eversor“ (Franequerae 1717).

W Hollandji także wykształcił się niemiecki Kartezjanin, Baltazar Bekker (1634—1698), który napisał: „De philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera. Wesel 1668“, a także na zasadach Kartezjusza oparł słynne swe dzieło *Be-toverde Weereld* (Zaczarowany świat, Leeuwarden 1690), skierowane przeciwko możliwości czarów i wielokrotnie tłumaczone na różne języki.

We Francji Jezuici wystąpili przeciwko Descartes'owi, ale za to gorącymi zwolennikami Kartezjanizmu stali się przeciwnicy Jezuitów, Janseniści, szczególnie główny klasztor tego zakonu, Port Royal. Tak zwana *Logique du Port Royal* („L'art de penser“, Paryż 1662), przez całe dwa wieki używana we Francji za podręcznik szkolny, jest oparta na filozofji Descartes'a, a autorami jej są dwaj znakomici Kartezja-

nie: Antoine Arnauld (1612—1694) i Pierre Nicole (1625—1695).

Także zakon „Congrégation de l'Oratoire“ wydał wielu zwolenników filozofji Descartes'a i po nierównej walce z Jezuitami został zmuszony do pewnych ustępstw, określonych umową w 1778 r. Zobowiązali się Oratorjanie odstąpić od twierdzeń Descartes'a, że przestrzeń stanowi istotę materji, że myśl jest istotą duszy, że niema próżni, etc.

Miał Kartezjanizm swoich męczenników: Ojciec Lamy, Oratorjanin, pozbawiony został swej katedry filozofji i zabroniono mu kazań dlatego, że nie chciał odstąpić od zasad filozofji Descartes'a. Za to samo przestępstwo ojciec André, Jezuita, został zamknięty w Bastylji na żądanie swych własnych przełożonych.

Choć w uniwersytetach niewolno było wykładać Kartezjanizmu, tem więcej były uczęszczane kursa prywatne, w których celował Kartezjanin Pierre Silvain Regis (1632—1707). Wyznawcami Descartes'a byli wielcy panowie, jak książę Condé, duc de Luynes; lekarze jak Louis de la Forge; adwokaci, jak Claude de Clerselier; duchowni, jak kardynał de Retz, Fénelon, Bossuet; znakomite panie, jak Madame de Sévigné, jednym słowem: wszyscy ci, co odczuwali nadejście nowych czasów.

W Niemczech niczem nieskrępowany Kartezjanizm rozpowszechnił się po szkołach i uniwersytetach: w Tubindze, Jenie, Lipsku, Halli, Marburgu i Giessen miał licznych wyznawców. Johann Clauberg (1625—1665), wykształcony w Hollandji przez Kartezjanów Racy i Andreae, wykładał w Duisburgu i w pismach swych bronił Descartes'a. Nawet w Berlinie znalazł się Francuz, Chauvain (kaznodzieja parafji francuskiej berlińskiej), który rozpowszechniał Kartezjanizm.

W Szwajcarji przedstawiał Kartezjanizm Robert Chouet, wykładający w Genewie; w Anglji — Franciszkanin Antoine Le Grand (autor dzieł: „Philosophia veterum ex

mente Renati des Cartes“ Londyn 1671, — „Institutiones philosophiae secundum principia Renati des Cartes nova methodo adornatae“ Londyn 1772; „Apologia pro Cartesio contra Sam. Parkerum“ Londyn 1772 etc.). We Włoszech Neapol stał się głównem siedliskiem Kartezjanizmu; tam bowiem działali Tomaso Cornelio, Gregorio Caloprese, Paolo Mattia Doria, Michel Angelo Fardella (1650—1711).

Dopiero w XVIII-ym wieku Kartezjanizm zaczął upadać. Gdy teoria ciężenia powszechnego, obmyślana przez Newtona, zastąpiła teorię wirów Descartes'a, i w polemice Kartezjanie zostali pobici, porażka ta na polu fizyki oddziaływała na zmniejszenie uznania dla metafizyki Descartes'a. Za Molierem zaczął Voltaire zręcznie wyśmiewać teorie Kartezjańskie, i we Francji, również jak i w innych krajach, zapanował sensualizm przeciwległy Kartezjanizmowi.

Tylko we Włoszech kardynał Gerdil (1718—1802) pozostał wiernym wyznawcą Descartes'a. W XIX-ym wieku natomiast widzimy „powrót do Descartes'a“, szczególnie we Francji, gdzie Cousin dokonał pomnikowego wydania dzieł ojca nowszej filozofji; dziś już nikt nie lekceważy sobie Descartes'a; drwiny Voltaire'a są zapomniane. Wszyscy historycy filozofji (prócz H. Rittera), poczynając od Hegla, uznali Descartes'a za jednego z największych myślicieli ludzkości, i od niego rozpoczynają nowszą filozofję, wolną od przesądów, niekrępowaną tradycjami, ani autorytetami, opartą jedynie na samodzielnej działalności myśli i na psychologicznej analizie świadomości.



XI.

POTĘGA DUSZY.¹⁾

Dzieło to przedstawia w formie dla szerszego ogółu przystępnej pogląd na istotę i cele życia ludzkiego z punktu widzenia Polaka, wykształconego wśród obcych, a jednak uparcie zachowującego swe własne odziedziczone po twórcach złotej wolności uczucia.

Autor usiłował wyrazić i usprawiedliwić filozoficznie tego ducha, który dawnych prawodawców doprowadził do uznania i śmiałego stosowania potępionej dziś przez wielu zasady „liberum veto” — a w nowszych czasach znalazł wyraz w dziełach naszych „wieszczów”, jak np. w Improwizacji, Wallenrodzie, Kordjanie, Królu Duchu, Irydjonie i Nieboskiej Komedji.

Wszędzie napotykamy w tych utworach, równie jak i w historycznych wspomnieniach walk naszych wewnętrznych, — postacie bohaterskie duchów krnąbrnych i niezależnych od tradycji, walczących o dobro swych braci zgodnie z własnem sumieniem, niepytających o prawa powszechne —

¹⁾ Sprawozdanie o dziele p. t.: „Seelenmacht“, Leipzig 1899, drukowane w „Przeglądzie filozoficznym“ za lipiec 1899 r., tom II, str. 85.

a jednak najsilniej odczuwających swój osobisty związek ze światem nadzmysłowym, ufających pomocy Opatrzności.

Czyny ich były przeważnie osądzane jako wybryki samowoli, pychy lub lekkomyślności: tym wadom przypisywano upadek państwa i niemoc powszechną, szczególnie, gdy szalone wysiłki owych nieprzejednanych tak zwanych warcholów zadnych trwałych i oczywistych korzyści nie przyniosły — lecz naraziły ich na ciężkie cierpienia i niewczesne żale.

Autor, wychowany w szkołach niemieckich, słyszał od dzieciństwa te sądy potępiające i głosy, wzywające do uległości wszechwładzy rozumu, pochwalające wszystko to, co stało się rzeczywistem — nakazujące pokorne pogodzenie się z dokonanemi faktami i poskromienie szlacheckiej fantazji.

Ale choć jasno pojmował nauki i pobudki swych nauczycieli, nie mógł jeszcze się wyrzec wrodzonej miłości *wieszczów.* Postanowił zatem poszukać rozwiązania sprzeczności w głębszej znajomości dawniejszych mistrzów, poczynając od najstarszych dzieł filozofji greckiej. Badając je samodzielnie, przekonał się, że choć są znane ludzkości od XXIII wieków, mogą być inaczej pojęte przez wielbiciela *wieszczów,* niż przez cierpliwych filologów. Tam gdzie uczeni Niemcy widzieli sztywną i niezmienną doktrynę, Polak ujrzał nieoczekiwany rozwój myśli.

Uznając Platona za największego mędrca i myśliciela, odkrył w nim takie zmiany poglądów, które dawnego Ateńczyka dziwnie zbliżały do naszego Konrada. Jednocześnie poznanie ważniejszych pism, wyrażających naszą myśl narodową — szczególnie mało znanych dzieł Towiańskiego — rzuciło całkiem nieoczekiwane światło na epokę, prawie zawsze fałszywie przedstawianą przez naszych krytyków literackich, którzy wolą oskarżać Mickiewicza razem z całym zastępem najdzielniejszych umysłów owego czasu o dziecinne zaślepienie, niż przyznać istnienie sił i wpływów duchowych, przekraczających ich ciasne doświadczenie.

Rozmyślając nad tymi rozmaitymi materjałami, doszedł

autor do przekonania, że można zbudować sobie pogląd na świat, godzący tradycyjalne potrzeby uczucia z wymaganiami powszechnego rozumu — i zapragnął poddać międzynarodowej krytyce ten swojski indywidualizm, który dla odróżnienia od niemieckiego egoistycznego indywidualizmu zasługuje na nazwę eleuteryzmu, czyli filozofii wolnych dusz.

Autor, jak każdy zresztą indywidualista, niema pretensji do narzucania innym swoich przekonań w imieniu jakiegoś absolutnego, wspólnego wszystkim rozumu. Rozum dlań wogóle nie jest wszechwładnym panem, lecz pokornym sługą woli, której cele wskazuje miłość.

Najsilniejsza miłość łączy dusze najpodobniejsze, i dla tych najpodobniejszych do nas dusz wyrażamy nasze przekonania w celu wzmocnienia węzłów sympatji. Więc naszego poglądu na świat nie przedstawiamy bynajmniej za jedyną dowiedzioną prawdę, jest on tylko wyrazem tego wrażenia ogólnego, jakie cała rzeczywistość wywiera na myślącą jednostkę.

Myśląca jednostka, obeznana z myślami dawnych filozofów, przyjmie do swego poglądu na świat wiele ich dojrzałych przekonań, nie kusząc się o nadmierną oryginalność. Więc i tutaj w „Potędze dusz“ tkwi wiele pierwiastków, dosyć powszechnie uznanych: wolność woli, nieśmiertelność duszy, opatrnościowy kierunek spraw ludzkich, nieskończony rozwój każdej jednostki, wyższość wiedzy nad ślepą wiarę, miłości bliźniego nad egoizmem, ducha nad materją — te ważne ogólne zasady są tutaj również stanowczo przyjęte, jak były kiedyś gorąco po raz pierwszy w Europie głoszone przez Platona — później wyznawane zgodnie przez większość filozofów.

Od większości filozofów za to różni się autor w pojmowaniu wzajemnego działania substancji. Prawie wszyscy myśliciele uważali za konieczny warunek możliwości takiego wzajemnego działania wspólne pochodzenie wszystkich istot, czyli pierwotną jedność bytu.

Dla autora jedność ta jest ideałem, do którego rozwój świata ciągle dąży i ciągle się zbliża, tak jak łuk hyperboli do jej asymptoty — nie zaś pierwszą przyczyną rozwoju. Czyli innemi słowami: jedność świata istnieje tylko idealnie, zaś byt rzeczywisty nie jest jeden, lecz wieloraki.

Pogląd ten, zwany pospolicie pluralizmem, jakkolwiek mało miał przedstawicieli dotąd, nie jest bynajmniej całkiem nowym. Najdawniejszą jego formą był atomizm grecki, który substancje oddzielne i niezależne przedstawiał jako materjalne atomy.

Pluralizm atomistów, przeciwny monizmowi eleatów, miał to wspólne z całą filozofją poprzedzającą Platona, że materję lub przestrzeń uznawał za byt rzeczywisty.

Gdy Platon filozofję uwolnił od tego złudzenia i uznał myśl za istotną rzeczywistość, której objawem były zjawiska w przestrzeni — stworzył inną formę pluralizmu, bardzo rychło przekształconą na monizm. Mianowicie z początku idee Platona były wieloma niezależnemi od siebie substancjami, — dopiero później połączone zostały w jednej naczelnej idei dobra.

W dalszym ciągu swego rozwoju Platon znowu doszedł do innej formy pluralizmu, gdy uznał duszę indywidualną jako siedlisko idei i wyobrażał sobie świat dusz niezależnych przedstawiony w „Fedrosie“. Potem w „Parmenidesie“ wyraźnie stawia hipotezę, że byt mógłby być wielością. Hipotezy tej nie przyjął ostatecznie, lecz w późniejszym dziele „Tymeuszu“ przypisał wszystkim duszom wspólne pochodzenie od jednego twórcy świata, przez co powrócił do monizmu.

Po Platonie monizm stale przeważał w filozofji jako uniwersalizm, czyli uznanie jedności wszechświata i stałej tożsamości praw, nim rządzących. Indywidualizm, czyli pluralizm, oparty na uznaniu każdej jednostki za samodzielną substancję, zapowiadał się znowu, gdy Kartezjusz oprzeć chciał wszelkie wywody o całości bytu na swej indywidualnej świadomo-

ści. Ale i Kartezjusz, podobnie jak Platon, skończył na uniwersalizmie.

Inny krok w kierunku indywidualizmu był zrobiony przez Leibniza, gdy zastąpił wyobrażenie materialnego atomu pojęciem duchowej monady — ale i ten filozof nie oparł się pokusie uznania jedności świata za fakt dokonany. Pokusa to silna, bo każdy filozof, jako miłośnik wiedzy, jest miłośnikiem jedności, a chętnie wierzymy w istnienie tego, czego pragniemy całą siłą nadziei.

Nowy potężny cios zadany został uniwersalizmowi przez Kanta, gdy w „Krytyce czystego rozumu“ przedstawił pochodzenie wszystkich ogólnych idei z indywidualnej świadomości, a nie z uniwersalnej rzeczywistości. Ale i Kant poszedł za Platonem, Kartezjuszem i Leibnizem, zwracając się do uniwersalizmu w „Krytyce praktycznego rozumu“. Zaś filozofia XIX-go stulecia była prawie powszechnie uniwersalistyczną.

Dla jasności terminologii należy utrzymać następujące określenia:

1) Monizmem jest każdy pogląd na świat, uznający jedność bytu.

2) Pluralizmem jest każdy pogląd na świat, uznający wielość substancji.

3) Uniwersalizmem jest monizm, uznający wspólne pochodzenie całego świata od jednej istoty, tłumaczący zatem części świata przez całość, w odróżnieniu od panteizmu, jako dawniejszej formy monizmu, wcale nieodróżniającej części.

4) Indywidualizmem jest pluralizm, uznający istotę świadomą za byt niezależny — w odróżnieniu od pierwotnego atomizmu materialistycznego.

Zarówno monizm jak i pluralizm, uniwersalizm jak i indywidualizm mogą mieć charakter przeważnie materialistyczny lub spirytualistyczny, zależnie od tego, czy tłumaczą ducha przez materję, czy materję przez ducha.

W zakresie pluralizmu indywidualistycznego w ostatnich czasach najwięcej się rozpowszechnił pogląd Nietzsche'go,

pelen niekonsekwencji, a poczytujący jednostkę za organizm fizjologiczny, więc polegający na materialistycznej interpretacji zjawisk.

Z Nietzschem autor „Potęgi dusz“ nic wspólnego nie ma. Eleuteryzm jest indywidualizmem spirytualistycznym, i różni się od innych odmian tegoż kierunku dążeniem do coraz to większej jedności wszystkich dusz, stanowiących nasz wszechświat, czyli ulegających wzajemnemu działaniu. To dążenie do jedności, czyli miłość, jest zgodne z dawnym hasłem polskich zebrań i było już u nas uwydatnione przez Gołuchowskiego w jego „Dumaniach“.

Stawianie eleuteryzmu obok naturalizmu i literackiego dekadentyzmu, jak to czyni Struve (Bibl. Warsz. za czerwiec 1899 r.) polega na nieporozumieniu. Struve, jako uniwersalista, stosuje do eleuteryzmu fałszywą miarę, gdy pyta, dlaczego niezależne jednostki mają dążyć do jedności i kochać się wzajemnie.

Uniwersaliści mają pretensję do udowodnienia, że ich przekonania odpowiadają konieczności. Eleuteryści zaś nie mają ani muszą się kochać, tylko po prostu kochają się, bo chcą.

O ile jakaś niezależna jednostka czuje dobrowolnie i bez przymusu tą miłość, o ile dobrowolnie oddaje swe siły dla dobra bliźnich, doznając w tym niewymuszonego zadowolenia, o ile z miłością i czcią a bez bojaźni Bożej starego zakonu ulega wyższej Opatrzności — wyznaje eleuteryzm.

Jeśli, korzystając z wolności, ulega cielesnym żądom, korzystając z siły, walczy o byt i ciemieży słabszych — to takiego indywidualistę nazwiemy egoistą i do braterskiego koła Eleuterji go nie przyjmujemy.

„Potęga dusz“ nie jest niczym innym, jak tylko wyrażeniem nieobowiązujących poglądów na świat i życie, cechujących to koło idealne, zaczątek przyszłego społeczeństwa Eleuterji.

Autor, wykształcony przez uniwersalistów, w ich otocze-

niu żyjący, zważył wszystkie ich argumenty i orzekł wobec własnego sumienia, że nie musi być tak, jak oni mnieją — że może być inaczej i lepiej, i zgodniej z potrzebami jego własnych uczuć najgłębszych. Bez zamiaru narzucania komukolwiek swych przekonań ani też nawracania kogokolwiek na swą wiarę, wyraził tą wiarę w sposób powszechnie zrozumiały, aby się przekonać, czy ma współwyznawców po za ciasnym kołem bezpośrednich uczniów i przyjaciół.

Całość poglądu na świat przekracza granice naszej wiedzy — może być przedmiotem wiary jedynie, choć ważne szczegóły w całej tej budowie mają charakter niewzruszonych prawd. Nieśmiertelność duszy jest równie jasno dowiedziona, jak ruch ziemi wokół słońca — wolność woli jest tak pewną, jak chemiczny skład wody — opatrnościowy kierunek spraw ludzkich nie przedstawia poważniejszych wątpliwości, niż analiza spektralna, a cały stosunek wiary do wiedzy w zakresie nauki jest całkiem innym, niż go sobie wyobraża naiwna cześć nieuków dla niezrozumianych autorytetów.

Istotna wiedza nawet w podręcznikach fizyki mniej zajmuje miejsca, niż różne stopnie prawdopodobieństwa. Jakkolwiek metafizyka zawsze dąży do zastąpienia prawdopodobieństw przez pewniki, nie moglibyśmy sobie utworzyć światopoglądu żadnego bez korzystania z tego prawa do wiary, którego tak wymownie broni William James.

Żaden szczerzy uniwersalista nie zdoła dać ostatecznej odpowiedzi na wszystkie pytania, które każdego myślącego człowieka najwięcej zajmują. Więc lepiej tą niedoskonałość naszej wiedzy z góry uznać, aby tem śmielej mózgi przedstawiać nasze własne odpowiedzi na owe naglące pytania.

Niektóre wśród tych odpowiedzi mają charakter problematyczny, inne są wielce prawdopodobne, inne nareszcie są najpewniejsze, a wszystkie razem stanowią harmonijną całość, zadawalającą ducha i uwalniającą nas od nieznośnych wątpliwości. Na tle tego zadowolenia i spokoju rośnie potęga du-

szy, uzdalniająca nas coraz to lepiej do wzięcia udziału w ciągłym polepszaniu warunków życia naszych bliźnich.

„Jestem istotą duchową, nieśmiertelną, niestworzoną, niepotrzebującą ciała dla swych własnych duchowych czynności. Nie myślę mózgiem, nie kocham sercem, nie gniewam się wątrobą — gdyż myśl, uczucie, wola są moimi własnymi czynnościami, odbywającemi się nie w przestrzeni żadnej, lecz w istocie niematerialnej, bezprzestrzennej, niewidzialnej — we mnie samym“.

„To, co ja znam z własnego duchowego doświadczenia jako samego siebie, jest duszą. Ja jestem duszą, która posługuje się ciałem jako swoim narzędziem. To ciało jest znowu ciałem społeczeństwem istot do mnie podobnych, o różnych zakresach działania“.

„Każda istota doznaje stanów wewnętrznych swoich, których najprostsze gatunki na zewnątrz innym istotom przedstawiają się jako ruchy materji w przestrzeni. Wyższe czynności duchowe, jak np. myśl i wola, niemają ekwiwalentu fizycznego i bywają na zewnątrz wyrażane zapomocą znaków czyli symbolów stanowiących różne systemy mimiki i języka“.

Mózg jest organem ruchów, t. j. wszelkie ruchy zewnętrzne, działające na ciało, przekształcają się na ruchy atomów mózgu, a dopiero te ruchy, a raczej ich ekwiwalenty duchowe u monad, stanowiących mózg, są przez duszę odczuwane jako wrażenia zmysłowe“.

„Między duszą ludzką a kończynami ciała pośredniczą monady rozmaitego stopnia rozwoju, po części zdolne nawet do takich czynności duchowych, które zwykle bywają przypisywane duszy ludzkiej. Wszystko to, co pospolicie uchodzi za nieświadomą duchową działalność, jest dziełem tych dusz pomocniczych. Im więcej kto posiada takich wysoce rozwiniętych monad, pomagających mu w kierowaniu ciałem, tym więcej może dokonać, tem wyższe ma zdolności. Ćwiczenia woli i ciała służą właśnie do wychowania także naszych dusz

pomocniczych, przez co pozyskujemy doskonalszą władzę nad ciałem“.

„Podobny stosunek, jak między ciałem a duszą, zachodzi między duszami ludzkimi a wyższymi duchami, stanowiącymi ich Opatrzność. Najwyższy duch, czyli Bóg, nie jest wszechmocnym, ani wszechwiedzącym, ani Stwórcą świata, ani wykonawcą praw przyrody — lecz jest duszą świata, przewodnikiem słabszych, wiodącym ich ku sobie i postępującym przytem przez tworzenie coraz to nowych czynności i ideałów“.

„Świat materialny, czyli świat monad niższych, wywierających na wyższe monady wrażenie ruchów fizycznych, stopniowo przekształca się na świat duchowy. Już na niskich szczeblach istnieją stany świadomości podobne do naszych: nawet rośliny znają ból i rozkosz“.

„Wola wpływa bezpośrednio na dusze do nas najpodobniejsze: każda modlitwa, każde przekleństwo ma skutki moralne dla działającego również, jak i dlatego, na kogo jest skierowane działanie. Ci, co nas nienawidzą, szkodzą nam; ci, co nas kochają, wzmagają nasze siły“.

„Prawdziwą swą istotę okazuje każda dusza w chwilach najwyższej swej potęgi tym, co ją najsilniej kochają. Gdy kogoś podziwiamy i kochamy, trafniej i głębiej go pojmujemy, niż ci, co go lekceważą lub nienawidzą“.

„Wobec tej siły miłości największą w przebiegu życia ludzkiego doniosłość ma związek miłosny dwojga najpodobniejszych do siebie kochanków, czujących jedność duchową, a nie trapionych żądzą zmysłową“.

„Taki związek powinien zależeć jedynie od woli uczestników bez żadnej kontroli społeczeństwa. Gdy jest oparty na prawdziwym powinowactwie dusz, trwa wiecznie bez pomocy praw cywilnych ani kościelnych, i powołuje do życia ziemskiego duchy wybrane, genjuszy łaknących narodzin z prawdziwej miłości“.

„Warunki przyjścia na świat w ludzkiej postaci zależą

od naszej woli, są przez nas wybrane przed urodzeniem, lub przynajmniej dobrowolnie przyjęte, choć o tym czynie rzadko kto w ciągu tego żywota pamięta. Każdy człowiek przeżył już wiele żywotów na ziemi, wznosząc się powoli, nim doszedł do stopnia zdolności i potęgi duchowej, jakim obecnie rozporządza“.

„Przypomnienie sobie tych ubiegłych istnień wymaga bardzo wysokiego stopnia rozwoju, ale czeka nas w przyszłości. Dziś rzadko kto pamięta przeszłe istnienie, dla tych samych powodów, dla których nie pamiętamy szczegółów dzieciństwa. Ale wraz z rozwojem umysłowym doskonalimy i pamięć, która wcale nie jest warunkiem tożsamości duchowej, lecz tylko jej skutkiem, i to wyjątkowym, bo znacznie więcej doświadczeń, nawet obecnego życia, zapomnieliśmy, niż pamiętamy“.

„W społecznych stosunkach miłość jest najpotężniejszą dźwignią. Powinniśmy szanować każdą indywidualność i jak najmniej krępować samodzielny rozwój innych przepisami i prawami. Organizacja społeczna będzie najlepszą wtedy, gdy łączy dobrowolnie współdziałające, najpodobniejsze do siebie dusze, tworząc ogniska sympatii“.

„Każdy naród stanowi takie naturalne ognisko, które się rozwija i doskonali niezależnie od wszelkich narzuconych mu granic materialnych lub krępujących warunków“.

Na tle tych zasadniczych poglądów psychologicznych, rozwija autor swoje szczegółowe wyobrażenia polityczne, wychowawcze i społeczne — których urzeczywistnienie uważa za możliwe, gdyby wszyscy obywatele jakiegokolwiek narodu stosowali w każdym szczególe życia miłość bliźniego, świadomość nieśmiertelności duszy i przekonanie o ciągłym związku świata ludzkiego z lepszym światem Opatrzności.

Takie idealne społeczeństwo nazywa Eleuterją i opisuje w ostatnim rozdziale. Jako najpewniejszy środek, wiodący do urzeczywistnienia Eleuterji, podaje podniesienie poziomu szkół, a przedewszystkiem założenie międzynarodowego uniwersytetu,

o wiele doskonalszego, niż wszystkie dotąd istniejące uniwersytety narodowe.

Wydanie „Potęgi duszy“ w obcym języku tłumaczy się chęcią autora sprawdzenia, jak dalece jego poglądy są rozpowszechnione obecnie na ziemi. Nie uważając eleuteryzmu za swój osobisty wymysł, lecz za światopogląd wspólny od wieków wielu rodakom, autor nie poczytywał za potrzebne występować z systematycznym zarysem tego wyznania wiary i wiedzy we własnej ojczyźnie, tembardziej że oddawna się przekonał, jak wiele mu brak do tego, by wśród swoich być prorokiem ¹⁾.

Wydawanie dzieł swych własnym kosztem, czyli narzucanie ich sztuczne tam, gdzie nie są wymagane przez publiczność, może być usprawiedliwionem w oczach uniwersalistów, którzy występują nie w swoim jedynie imieniu, ale jako apostołowie bezwzględnej prawdy. Eleuterysta stara się służyć bliżnim według ich własnych wymagań i żądań, więc pisze dla nich tylko takie dzieła, na które znajdzie nakładcę, bo rzeczą nakładcy, nie autora jest ocenianie istniejących potrzeb i wymagań czytającej publiczności.

Obowiązek wydania każdego dzieła najprzód w ojczystym języku wydaje się autorowi „Potęgi dusz“ urojonym, bo według jego przekonania każda jednostka może działać dla swego narodu najlepiej wtedy, gdy działanie jej odnosi największy skutek; a w jakim języku pewne dzieło najlepiej odpowiada swemu celowi, tego nie można rozstrzygać bez uwzględnienia szczególnych warunków, wśród których każde dzieło powstało. Mickiewicz nie mógł mieć w Kownie ani nawet w Wilnie tych wykładów, które wygłosił w Collège de France, i z tego, że był on zmuszony działać wśród obcych,

¹⁾ Np. pierwszy rzut teorii eleuteryzmu, napisany jako artykuł o Duszy na wezwanie „Wielkiej Encyklopedji Ilustrowanej“, nie tylko został odrzucony przez redakcję tego przedsięwzięcia, lecz nawet nie znalazł miejsca w jedynem polskiem piśmie filozoficznem. (Jestto rozdział III niniejszego dzieła, patrz wyżej str. 97).

odnieśliśmy pewne ważne korzyści, które na pewno minęłyby nas, gdyby przez całe życie pozostał nauczycielem w Kownie.

Wygłaszanie w formie ogólnych zasad rozmaitych obowiązków, nieuznawanych przez indywidualne sumienia, jest wynikiem zarozumiałości uniwersalistycznej, której konsekwentny eleuterysta stara się wszelkimi siłami unikać, bo czuje, że zna dobrze zaledwie samego siebie i swoje własne osobiste obowiązki. Dla ukochanego przez się narodu działać może w kraju lub na obczyźnie, posługując się symbolami utworzonymi przez rodaków, lub obcą mową, zależnie od tego, jaki sposób działania najlepiej odpowiada jego wewnętrznej naturze i zrozumianym przezeń potrzebom owego nad wszystko ukochanego odłamu ludzkości.



INNE PISMA TEGOŻ AUTORA

do nabycia w księgarni S. A. Krzyżanowskiego
w Krakowie, Rynek główny, Nr. 36.

1. Das Gesetz der Beschleunigung der Esterbildung, Beitrag zur chemischen Dynamik, Halle a/S, 1885, in 4^o, str. 12, cena 2 kor.

2. El Personalismo, un nuevo sistema di filosofia, Madrid 1887, in 8^o, str. 23, cena 2 kor.

3. Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen, nach Plato, Aristoteles und Machiavelli, Breslau, Verlag v. W. Koebner, 1888, in 8^o, str. VIII+140, cena 3 kor.

4. O logice Platona, część pierwsza: o tradycji tekstu Platona, Kraków, nakładem Akademji Umiejętności, 1891, in 8^o, str. 60, cena 1 kor. 20 hal.

5. O logice Platona, część druga: dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem, Warszawa, E. Wende i Sp., 1892, in 8^o, str. IV+60, cena 1 kor.

6. Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Platon, mémoire lu le 16 Mai 1896 à l'Institut de France, Paris, H. Welter, 1896, in 8^o, str. 34, cena 2 kor.

7. O pierwszych trzech tetralogjach dzieł Platona, Kraków, nakładem Akademji Umiejętności, 1896, in 8^o, str. 165, cena 4 kor.

8. The Origin and Growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings, London, New-York and Bombay, Longmans, Green and Co. 1897, in 8^o, str. XVIII+547, cena 26 koron w oprawie oryginalnej.

9. Principes de stylométrie appliqués à la chronologie des oeuvres de Platon, Paris, E. Leroux, 1898, in 8^o, str. 21, cena 2 kor.

10. Ueber die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung, Helsingfors, 1898, in 8^o, str. 88, cena 4 kor.

11. Seelenmacht, Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung, Leipzig, W. Engelmann, 1899, in 8^o, str. XVI+301, cena 12 kor. w oprawie oryginalnej.

12. Platon jako twórca idealizmu, Warszawa, 1899, in 8^o, str. VI+97, cena 1 kor. 30 hal.

13. Źródła pesymizmu, Kraków 1899, in 8^o, str. 30, cena 60 hal.

14. Bańki mydlane, pogląd krytyczny na tak zwany Satanizm nagich a pijanych dusz, Kraków, 1899, in 16^o, str. 32, cena 60 hal.

15. O wychowaniu narodowem, Kraków 1900, in 16^o, str. 44, cena 1 kor.



426703/2179

120

WYŻSZA SZKOŁA
PEDAGOGICZNA W KIELCACH
BIBLIOTEKA

122152

Biblioteka WSP Kielce



0149493