

Dr. A. Stöckl i Dr. J. Weingärtner

HISTORJA
FILOZOFJI
W ZARYSIE

HISTORJA FILOZOFJI

W ZARYSIE

BIBLIOTEKA
Państwowego Liceum Pedagogicznego
w GLIWICACH
Nr. 1352

*Wpisane do
Księgi użytków
por. 17*

*Sprawobrona,
wolne do
wpisania*

Dr. A. STÖCKL i Dr. J. WEINGÄRTNER

HISTORJA FILOZOFJI W ZARYSIE

PRZEKŁAD POLSKI

OPRACOWAŁ

Ks. FRANCISZEK KWIATKOWSKI T. J.



KRAKÓW 1927
NAKŁADEM WYDAWNICTWA KSIĘŻY JEZUITÓW



*Stoc.
Kist.*

NIL OBSTAT

X. Jan Rostworowski T. J.

1352

1(09)

MOŻNA DRUKOWAĆ

Ks. Wład. Jankiewicz T. J.

Przełożony Prowincji Małopolskiej

Kraków, dnia 15 grudnia 1926 r.

Ja lic. 12489 15 =

POZWAŁAMY DRUKOWAĆ

z Książęco-Metropolitalnej Kurji

Kraków, dnia 22 listopada 1926 r.

† Adam Stefan

(L. S.)

Ks. A. Obrubański

Kanclerz



SN 20243



1(09)

PRZEDMOWA TŁUMACZA.

Przy nauczaniu filozofji łatwo popaść w dwie skrajności. Jedni troszczą się prawie wyłącznie o wykład dziejów systemów filozoficznych, czyniąc przez to z nauki filozofji naukę Historji filozofji, — inni dbają przedewszystkiem o wykład treści zagadnień filozoficznych, niewiele troszcząc się o historyczny rozwój tychże zagadnień. Nie trzeba chyba dowodzić niesłuszności tak jednej, jak i drugiej metody. Dziś i ci, co dotychczas wykładali prawie wyłącznie historję filozofji, wołają o konieczność zajęcia się filozofją systematyczną i ci, co może nie tak wiele zwracali uwagi na historyczny rozwój myśli filozoficznej, uznają konieczność tych badań. Choć bowiem „*studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*“, jak pięknie wyraża się św. Tomasz z Akwinu (*Comm. in 1 de coelo, lect. 22*), — to jednak „*ad sciendum veritatem multum valent rationes contrariarum opinionum*“, jak tamże dodaje Doktor Anielski. Znajomość bowiem zapatrywania innych na daną kwestję pozwala nam „przyswoić sobie to dobre, co oni powiedzieli, a uniknąć tych błędów, w które oni popadli“. (S. Thomas in Aristotelem l. 1 de anima c. 2, lect. 2). Nieraz poznamy, że nie my pierwsi poruszamy jakieś zagadnienie, że nie my pierwsi dajemy pewne rozwiązanie, które bez znajomości historji filozofji uważalibyśmy za własny wynalazek, jak się to już niejednemu filozofowi przytrafiło. Zdumiejemy się, jak w ciągu wieków powtarzają się te same odpowiedzi, co ułatwi nam rozpoznanie tego, co jest

w tych zagadnieniach i odpowiedziach niezmiennego, wieczystego, a co jest przymieszką fałszywych ludzkich rozumowań.

Od dawna powtarzają się skargi na brak dobrej historii filozofji w języku polskim. Przekłady częściowe, jakie posiadamy, nie są najlepsze. Szczególnie słuchacze wydziału filozoficznego po naszych Uniwersytetach, a także alumni naszych Seminarjów duchownych odczuwają brak odpowiedniego podręcznika. Poznałem to bliżej, wykładając filozofję ścisłą oraz historję filozofji alumnom Seminarjum arcybiskupiego w Poznaniu. Nie mogąc się zdobyć na razie na samodzielne opracowanie, oglądałem się za dobrym podręcznikiem, któryby opłaciło się przyswoić naszej literaturze filozoficznej. Najodpowiedniejszym wydał mi się: „*Grundriss der Geschichte der Philosophie*“ ks. Dra Alberta Stöckla (1823—1895), znanego chlubnie ze swych prac w dziedzinie historii filozofji. Opracował on sam, na prośby wielu, wyciąg niniejszy ze swej większej pracy: „*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*“, jako pomoc dla Profesora przy wykładzie, osobliwie zaś dla ułatwienia pracy uczniowi: „Dobrze jest bowiem, — zaznacza w Przedmowie do I. wydania z r. 1894, — jeśli uczeń nie musi wszystkiego pisać, a profesor nie musi tracić czasu na dyktowanie“. Drugie wydanie, prawie niezmienione, przygotował do druku ks. Dr. Antoni Kirstein w 1911 r. Wnet jednak okazała się potrzeba wydania trzeciego. Opracował je sumiennie, dodając dużo najnowszego materiału, ks. Jerzy Weingärtner, profesor filozofji w Seminarjum duchownem w Moguncji. Przekład niniejszy oparty jest na wydaniu IV. z r. 1924 (Mainz, Verlag von Kirchheim & Co.).

Wielką pomocą przy dokonaniu tego przekładu byli mi uczniowie z Seminarjum arcybiskupiego w Poznaniu, którzy za moją zachętą i wskazówkami dokonywali tłumaczenia na sposób ćwiczenia seminaryjnego. W ten sposób przełożono znaczną część książki; przekład ten trzeba było przerobić i szarmonizować, a resztę tłumaczenia uzupełnić. Zamierzony dodatek o Historji filozofji w Polsce niestety jeszcze nie gotowy. Zastąpić go może szkic śp. prof. Maurycego Straszewskiego: „*Myśl filozoficzna polska*“, zamieszczony w dziele zbiorowem, zatytułowanem: „*Polska*

w kulturze powszechnej“, Część I, str. 189 — 241, Kraków, 1918.

Książka niniejsza ma formę podręcznika. Dlatego opowiadanie nie płynie jednolicie, lecz jest przerywane podziałami i tytułami dla wsparcia pamięci ucznia. Ten sam cel posiada zastosowanie różnego rodzaju druku dla uwydatnienia mniej lub więcej ważnych rzeczy.

Szczerze będę, jeśli tą pracą oddam przysługę polskim alumnom, a także słuchaczom filozofji na wszechnicach naszych. Spodziewam się również, że książka ta dostanie się w ręce szerszych warstw inteligentnych i przyczyni się do żywszego zajęcia się u nas zagadnieniami filozoficznymi. Miło mi wreszcie złożyć podziękę Związkowi Zakładów teologicznych w Polsce, który mię zachęcał do tej pracy, oraz uczniom moim w Zakonie, którzy mi pomagali w przygotowaniu bezpośrednio tej pracy do druku, a także ks. prof. Marjanowi Morawskiemu T. J., który mi służył niejedną cenną wskazówką.

Kraków, w listopadzie 1926 r.

Ks. Fr. Kwiatkowski T. J.

WSTĘP.

Pojęcie i podział historii filozofji.

Historja filozofji przedstawia filozoficzne systemy, jakie pojawiły się z biegiem czasu. Bierze ona pod uwagę dwojaki moment, mianowicie: treść poszczególnych systemów, oraz związek, w jakim nieraz do siebie pozostają.

A więc zadanie historii filozofji jest dwojakie:

a) Powinna przede wszystkim wyłożyć możliwie jasno i dokładnie treść filozoficznych systemów tak, jak one po sobie następowały. Historykowi nie wolno nic własnego wstawiać w opisywany system filozoficzny; powinien go przedstawić zupełnie po myśli jego twórcy.

b) Następnie historia filozofji powinna badać, czy dany system stoi lub nie stoi w związku z innymi, oraz wykazać o ile i dlaczego ten związek między nimi zachodzi.

Przy **podziale** historii filozofji trzeba odróżnić filozofję przed Chrystusem i po Chrystusie. — Jak historia ludzkości rozpada się na te dwa główne działy, tak też i historia filozofji. I rzeczywiście nie znajdujemy w dziejach całej ludzkości podobnego wypadku, któryby wywołał tak znaczną zmianę w całym sposobie myślenia, któryby spowodował tak znaczne rozszerzenie zakresu naszego poznania, jak to uczyniło wstępujące na widownię dziejów chrześcijaństwo. Dlatego też zachodzi między filozofją przed Chrystusem, a filozofją po Chrystusie ogromna różnica. Nigdzie więc nie znajdziemy naturalniejszego punktu oparcia dla głównego podziału historii filozofji, jak w początkach ery chrześcijańskiej. Nie chcemy oczywiście powiedzieć, że wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa na widowni świata,

znikła natychmiast filozofja niechrześcijańska, t. j. pogańska; niektóre jej rozgałęzienia sięgają daleko w epokę chrześcijańską. Jak chrystjanizm wogóle podbijał sobie powoli umysły, tak też powoli wywierał decydujący wpływ na myśl filozoficzną nawet w tych punktach, które przejął od mędrców pogańskich, by je dalej rozwijać. Tak więc rozpatrywać będziemy najpierw historję filozofji przed Chrystusem, następnie historję filozofji po Chrystusie.

Literatura do całokształtu historji filozofji: A. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. wyd. 1888. — F. Ueberweg, Grundriss d. Geschichte d. Philosophie, w różnych wydaniach, przez różnych autorów. — P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, Mainz 1881. — Hinneberg, „Kultur der Gegenwart“, Teil I. Abt. V. Allgemeine Geschichte der Philosophie, 3. Auflage, Berlin 1913. — Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 7. Auflage, Tübingen 1916. — O. Willmann, Geschichte des Idealismus, 3. Bde, 2. Aufl., Braunschweig 1907. — R. Eucken, Die Lebensanschauungen grosser Denker, 2 Bde, Leipzig 1911. — E. v. Aster, Grosse Denker, 2. Bde, Leipzig 1911. — A. Ruge, Die Philosophie der Gegenwart, Heidelberg. Wychodzi jako bibliografja corocznie od r. 1910, i wskazuje w systematycznym porządku na wszystkie filozoficzne nowości od r. 1908 począwszy. — Fr. Klimke S. J., Institutiones historiae philosophiae, Romae 1923 (2 tomy). Niemalą usługę oddać mogą: Tabulae synopticae, na końcu 2 tomu. — U nas: Ks. Jan Bączek: Zarys historji filozofji, Warszawa 1909. — Pożyteczne wyjątki z dzieł różnych filozofów podał w tłumaczeniu polskiem: Dr. Kaz. Ajdukiewicz, „Główne kierunki filozofji w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli“, Lwów 1923.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

HISTORJA FILOZOFJI STAROŻYTNEJ.

Lit.: Fr. Ueberweg: Grundriss. — Erster Teil: Die Philosophie des Altertums, wyd. 12 (1926), opracował Dr. Karol Praechter.

Przegląd i podział.

Jeżeli przypatrzymy się epoce przedchrześcijańskiej, to wzrok nasz padnie najpierw na **Wschód**, jako na kolebkę wszelkiej kultury ludzkiej. Dlatego też historję starożytnej filozofji trzeba rozpoczynać od przedstawienia filozofji Wschodu. Jednakże filozofja tych starożytnych narodów nie jest jeszcze — przynajmniej na ogół rzecz biorąc — samodzielną nauką; ich filozoficzne myśli zlały się raczej w jedno z pojęciami religijnymi. Mimo to, występują już i u nich, obok nauki religijnej, mniej lub więcej samodzielne systemy filozoficzne, na które przedewszystkiem zwrócić musimy naszą uwagę.

Atoli właściwem miejscem narodzin samodzielnej filozofji jest **Zachód**, a na zachodzie **Grecja**. Człowiek Wschodu nie posiadał przy swem zamiłowaniu do beczynnego kwietyzmu tej ruchliwości i energii ducha, której wymaga tworzenie systemów ściśle filozoficznych. Natomiast u Greków znajdujemy tę właśnie ruchliwość i energję ducha w obfitej mierze; oni też stali się twórcami i założycielami właściwej filozofji. Z grecką łączy się filozofja **rzymska**, która jest jednak do pewnego stopnia tylko odnogą greckiej myśli filozoficznej.

Zatem historję starożytnej filozofji podzielić można na dwa działy, mianowicie na filozofję a) Wschodu, b) Zachodu.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

FILOZOFJA WSCHODU.

I. FILOZOFJA CHIŃSKA.

R. Dvořák: *Chinas Religionen*, 2 t. Monaster 1895 i 1903. — W. Grube: *Die chinesische Philosophie*, w dziele powyżej wzmiankowanym: *Kultur der Gegenwart*. — C. v. Orelli: *Allgemeine Religionsgeschichte*, 2 Aufl. Bonn 1911 i 1913. — Chantepie de la Saussaye: *Lehrbuch der Religionsgeschichte* 3. Aufl. Tübingen 1905. — Joseph Huby S. J. (i inni): *Christus, Manuel d'Histoire des Religions*, éd. 3. Paris 1921. U nas: M. Straszewski: *Dzieje filozoficznej myśli Wschodu*, Kraków 1894. — Tenże: *W dążeniu do syntezy*, Warszawa 1908, str. 89—100: O znaczeniu badań nad filozofją Wschodu. — Ks. A. Pechnik: *Zarys filozofji historii*, Lwów 1926, rozdział V, n. 3: Chińczycy.

1. Myśl religijna narodu chińskiego.

Myślenie filozoficzne jest w swych pierwszych początkach połączone ściśle z wyobrażeniami religijnymi¹⁾. Trzeba to powiedzieć, zwłaszcza o Wschodzie. Religja starochińska czi istotę najwyższą, zwaną Szang-ti, — pan najwyższy, albo też Ti-en, — niebo. Słowa tego używano pierwotnie w znaczeniu przenośnym, (jak my dziś jeszcze np. w wyrażeniach: oby nieba [zam. Bóg] to sprawiły!) — Ten Bóg jest duchem, panującym nad wszystkim, widzi on i słyszy wszystko, wynagradza za dobre, a karze za złe, stosownie do zasługi każdego. Oprócz niego czczą Chińczycy jeszcze mnóstwo duchów przyrody i przodków. Kult tych duchów przyciemnia często kult najwyższej Istoty tak dalece, że Ona wydaje się być raczej wcieleniem porządku światowego, niż Bogiem osobowym.

Za cnotę kardynalną uchodzi poszanowanie świętych przykazań nieba. Ma się ono objawiać w sprawowaniu obrzędów religijnych i spełnianiu obowiązków względem zwierzchności i krewnych. Przedewszystkiem ma się okazywać w pięciu zasadniczych stosunkach społecznych, obejmujących: rodziców i dzieci, męża i żonę, brata starszego i młodszego, przyjaciół, zwierzchność. Dusza jest nieśmiertelna. Nie słyszy się jednakowoż nic o zadosyćuczynieniu po śmierci, jako sankcji prawa moralnego.

1) Por. O. Willmann: *Geschichte des Idealismus*, 2 Aufl. Braunschweig 1907, t. 1.

Te religijne i etyczne pojęcia są podstawą nauk Konfucjusza i Laotse'go, dwóch mężów, którzy przewyższają wszystkich innych myślicieli tego starego, kulturalnego narodu.

2. Konfucjusz.

Konfucjusz (Khung-fu-tse, 551—479 przed Chr.) pochodził ze szlacheckiego rodu, z księstwa Lu, obecnej prowincji Szantung. W młodości stracił ojca i żył w skromnych warunkach, miał jednakowoż dobrych nauczycieli, tak, że mógł już jako 17-letni młodzieniec wyklądać samodzielnie o obyczajach i zasadach starożytnych, zwłaszcza twórców dynastji Czeu (1122—246 przed Chr.). Wiadomości te czerpał przeważnie z t. zw. „Ksiąg kanonicznych“, które wydawał i zaopatrywał komentarzem. Księgi te, których jest pięć, są następujące: Yik-king (księga przemian), Szu-king (księga wiadomości), Szi-king (księga pieśni), Li-ki (księga dokumentów i ceremonij) i Yok-ki (księga muzyki). Stawszy się wybitnym nauczycielem, pozyskał sobie względy swego księcia, który go wreszcie wyniósł do godności ministra. Atoli wnet pozbawiony piastowanych godności, uszedł z kraju i spędził 13 lat na podróżach zagranicznych. Dopiero w 483 r. mógł powrócić do ojczyzny.

Nauka Konfucjusza zawarta jest w czterech „księgach klasycznych“ Lun'yu (rozmowy), Ta-hio (wielka nauka), Czung-yung (zachowanie środka) i w księdze Meng-tse (nazwisko autora, ucznia K.). Księgi te, z wyjątkiem może księgi Lun-yu, nie pochodzą od samego Konfucjusza, lecz od jego uczniów. W tych wszystkich księgach przemawia li tylko moralista.

Kwestyj metafizycznych nie porusza wcale, a o ile jaki uczeń stawia pytanie z tej dziedziny, daje Konfucjusz wymijającą odpowiedź: „Mistrz nie mówił o cudowności, sile, niepokoju, duchach“.

Cel Konfucjusza jest czysto praktyczny: zwrócenie narodu do lepszych obyczajów. Aby to osiągnąć, należy, zdaniem jego, rozpowszechniać te zasady starożytnych, których zachowanie przyniosło im szczęście. Nie daje Konfucjusz spekulatywnego uzasadnienia, ani też nie podaje nowego systemu naukowego. Chociaż mówi tu i ówdzie o niezmiennem „przeznaczeniu nieba“, któremu nie należy się sprzeciwiać, to jednakże nauka jego jest etyką czysto ziemską, nie sięgającą poza grób, jest ona wyłącznie praktyczną mądrością doczesnego życia.

Mówi wprawdzie o „świętym“, który zachował pierwotną doskonałość. (Natura bowiem ludzka, zdaniem K., jest sama w sobie

dobrą). Do tej jednak doskonałości doszła tylko bardzo mała liczba ludzi; osobiście — powiada Konfucjusz — nie znam żadnego „świętego“. Ideałem, który można łatwiej osiągnąć, wydaje mu się być, człowiek szlachetny, w którym wewnętrzne usposobienie i zewnętrzne czyny, natura i wykształcenie, tworzą najściślejszą harmonję. Cnotami kardynalnymi człowieka szlachetnego są: wiedza, ludzkość, sprawiedliwość, wierność i męstwo. Mądrość pozwala człowiekowi zachowywać złoty środek; ludzkość — uczy go „być człowiekiem“ i sprawiedliwie układać swój stosunek do wszystkich bliźnich. Z niemi łączy się sprawiedliwość, którą należy wyżej cenić aniżeli męstwo. Potrzebna jest wreszcie szczerłość i sumienne zachowywanie dawnych ceremonij i obyczajów.

Obowiązki główne polegają na zachowaniu wyżej wymienionych pięciu stosunków społecznych. W ten sposób powinna najpierw poszczególna jednostka, na podstawie tych pięciu odpowiednich cnot kardynalnych, siebie samą ulepszyć, a następnie przez swój przykład działać także na innych. Wtenczas rodzina i państwo zaznają szczęścia.

Tak więc człowiek, który wywarł największy wpływ na umysłowość i na uczucie, na cały rozwój narodu chińskiego, aż do dni naszych, nie był wcale filozofem w zwykłym tego słowa znaczeniu; nie jest on nim nawet w specjalnym zakresie etyki, bo i tu teoria i spekulacja jest mu obcą. Ponieważ jego czysto naturalistycznej nauce o cnotie brak wszelkiej wartości trwałej, wiecznej, brak jej właściwie samej prawdziwej cnoty; prawdą jednak pozostanie, że Konfucjusz dał swemu narodowi w zakresie wskazań czysto doczesnych na ogół ideał szlachetnego człowieka; kładąc zaś silny nacisk na to, co dawne, co tradycją przekazane, wzmocnił bezwątpienia w narodzie chińskim, cechujący go rys przesadnego konserwatyzmu.

3. Lao - tse.

Lao - tse, (ur. 604 przed Chr.) był najznakomitszym myślicielem chińskim. Filozofja jego stoi o wiele wyżej, niż czysto praktyczna filozofja Konfucjusza. Według podania historjografa Szi-ma-czien'a był on zrazu urzędnikiem w archiwum w Czeu, potem jednak obrał dobrowolnie samotność. Ożywiało go to samo pragnienie podniesienia obyczajności ludu i jego książąt, co i Konfucjusza; i on domagał się powrotu do starochińskiej prostoty. Nie zadowala się jednak praktycznym wskazaniem na to, że dawne zasady uszczęśliwiły naród, lecz szuka głębszego spekulatywnego uzasadnienia swej etyki.

W małym, do dziś zachowanem dziele, Tao-te-king (księga o Tao i cnocie) zawarł swą metafizyczną i etyczną naukę. Wszystko sprowadza się tu do Tao.

a) Tao. — Tao oznacza drogę, także normę, rozum, zasadę. Nadaje mu Lao-tse znaczenie przestępne: Tao, to początek świata, norma świata i cel świata. Tao ma być nazwą bezimiennej, najwyższej istoty. Nie jest to Bóg osobowy z wierzeń ludowych. Imię Bóg (Ti = najwyższy pan) zachodzi w Tao-te-king tylko raz: „nie wiem czyim synem jest ono (Tao). Zdaje się, że było ono przed Ti“. Tao jest tem „pierwszem“, z którego powstaje wszystko, jest to początek nieba i ziemi; ono samo jest bez początku i bez końca; jest ono „ciche i niematerjalne. Ono samo trwa i nie zmienia się. Przenika wszystko, a nie ponosi uszczerbku; można je uważać za matkę wszystkich rzeczy. Nie znam jego imienia. Aby je określić, nazywam je Tao“. (Roz. 25). Jest ono, jak bez nazwy, tak i bez formy i kształtu, niepodobna go określić ani objaśnić. Spoczywa wiecznie, a jednak wytwarza wszystko. W niem są pierwiastki wszech rzeczy (pierwovzór, substancja i duch), ale wszystko jeszcze nieodróżnicowane w prajedni Tao.

b) Tao i świat. — Temu niezmiernemu pierwiastkowi wszechświata zawdzięcza wszystko swoje bytowanie. Przedewszystkiem zawiera się w samym Tao drugie stadium: Tao działające, które już nie jest bezimienne. Z bezimiennego Tao biorą swój początek niebo i ziemia; wszystko inne zawdzięcza swe powstanie działającemu Tao. „Wszystkie rzeczy pod niebem będące powstały z Tao bytującego; to bytujące Tao zaś wyłoniło się z niebytującego“ (Roz. 40). O stworzeniu we właściwym tego słowa znaczeniu niema mowy, lecz jest mowa o ewolucji, o wyłanianiu się, o rodzeniu się z Tao, które jest wszystkich istot matką, wszystkich istot pra — ojcem.

c) Człowiek. — Każda rzecz, także człowiek, składa się z trzech pierwiastków: z żeńskiego czyli materjalnego (yin), z męskiego, czynnego (yang) i z tchnienia życiowego, które znajduje się we wszystkich rzeczach i łączy dwa powyższe pierwiastki. W człowieku dołącza się do nich jeszcze duch (ying), który się różni od zmysłowego pierwiastka życiowego. Duch ten jest nieśmiertelny i może stykać się nawet po śmierci człowieka z ludźmi i rzeczami, nie zaszkodzi jednak dobrym, z którymi łączy go cnota.

d) Etyka. — Tao jest prazródłem i normą wszystkiego, także cnoty. Przykładem wszelkiej ludzkiej działalności ma być bezinteresowna piecza Tao, które wszystko płodzi i zachowuje i żywi, a je-

dnak się nie uważa za ich pana i właściciela. Nie zewnętrzne zachowanie się stanowi cnotę (jak może u Konfucjusza), lecz raczej wewnętrzny stosunek do Tao; czysto ludzka, nie oparta na Tao cnota, nie byłaby cnotą. Celem zatem i zadaniem człowieka jest zjednoczenie z Tao, musi on przyjąć w siebie Tao. Ideałem etycznym jest nie tylko zacny, lecz święty człowiek, człowiek przepojony Tao'em, obraz samego Tao. Jest on bezinteresowny i nie samolubny; skromny, nie pożąda bogactwa i zaszczytów, które „są wielkiem złem, jak samo ciało“, przez które przecież wszelkie zło na nas przychodzi; jest on rozważny w rozmowie, nie chwali się i nie wynosi ponad innych, nie sprzecza się; nazewnątrz jest niepozorny, jak Tao, które tak się ukrywa za swemi dziełami, iż się wydaje, że one są same ze siebie. Jest on miłosierny i uważa sobie za swój obowiązek nawracać ludzi do Tao, w pierwszym rzędzie przez swój przykład. Nie będąc samolubem, pragnie być dla wszystkich użytecznym, upodabiając się w tem do Tao; jak Tao płaci dobrocią za niesprawiedliwość, tak mówi i święty jego: „z dobrymi obchodzę się dobrze; co do niedobrych, z nimi też obchodzę się dobrze. To właśnie znaczy: Czynić z dobroci cnotę. Z wiernymi obchodzę się wiernie; co do niewiernych, z nimi też obchodzę się wiernie. To właśnie znaczy: czynić z wierności cnotę“. (Roz. 49).

Czyn uważa się za „nie-czyn“; za nic ma bowiem wszelką działalność interesowną, wyłącznie na zewnątrz skierowaną. Nawet sama jego żądza wiedzy zmierza tylko do jednego, mianowicie: do poznania Tao. O taką cnotę winien się starać przedewszystkiem panujący.

Idealne państwo Lao-tse'go jest to mała kraina, rządzona bezinteresownie przez cnotliwego księcia, bez siły zbrojnej, która ma być użyta jedynie w razie niebezpieczeństwa; również i kara śmierci ma być stosowana tylko w ostateczności.

4. Dalszy rozwój obu systemów.

Abstrakcyjność pojęcia Tao i surowe wymagania etyczne, przewyższające tak bardzo przeciętne przyrodzone dążności człowieka, skupiły wprawdzie pewien zastęp uczniów koło tego czcigodnego mistrza, ale dla ludu nauka, głoszona przez Lao-tse'go, pozostała czemś obcem i niezrozumiałem. Z jego uczniów odznaczyli się szczególnie Li-tse (około 400) i Czuang-tse (około 350 przed Chr.). Wkrótce obniżono czystą naukę Lao-tse'go zabobonnemi dodatkami. Później dołączono do niej rozmaite pierwiastki buddystyczne.

Także Konfucjusz skarżył się za życia swego, że nie osiągnął należytego powodzenia. Jego to właśnie nauka odpowiadała tak bardzo chińskiemu charakterowi, że wyparła ostatecznie wszystkie inne, nawet taoizm, albo przyjęła je tylko jako dodatek. Najwybitniejsi zwolennicy Konfucjusza, to Tse-tse, jego wnuk, i Meng-tse (371—288 przed Chr.). Z biegiem czasu, chociaż Konfucjusz nie wdawał się osobiście w metafizyczne zagadnienia, połączono jego religijną i bezmetafizyczną etykę z filozofją materialistyczną i zaczęto zaprzeczać istnieniu Boga oraz duchowości duszy. (Cziu-hi XII wiek po Chr.). Obecnie jest konfucjanizm religją państwową, a Konfucjusza uważa się ogólnie za najznakomitszego Chińczyka, za najwybitniejszego męża wszystkich wieków.

II. FILOZOFJA INDYJSKA.

Literatura: P. Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Bd. I, 1894, 1899, 1908 — najnowsze wydanie: Leipzig 1920. — Tenże: Das System des Vedanta, 2 Auflage, 1906. — H. Oldenberg. Die Religion des Veda, 1894. — Tenże: Vedaforschung. 1907. — Tenże: Die indische Philosophie w „Kultur der Gegenwart“. — E. Hardy. Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, 1893. — Tenże: Indische Religionsgeschichte (zbiór Goeschena) 1898. — Otto Strauss: Indische Philosophie, München 1925. — Nadto wyżej przytoczone dzieła, dotyczące historii religij. — U nas: ks. Wład. Zaborski T. J.: Religje Arjów wschodnich, Kraków 1894 i M. Straszewski: j. w. — Ks. Al. Pechnik j. w. r. V n. 2: Hindusi.

W s t ę p.

Już od dawien dawna trapi duszę ludu hinduskiego neodparta myśl soterjologiczna (zbawcza). Dlatego też cierpienie i wybawienie odeń są osią, około której obraca się prawie cała religja i filozofja Hindusów. Przy tem opierają się ich filozoficzne systemy o naukę religijną (lub też o jej części), starają się ująć ją spekulatywnie i przeniknąć, albo też występują wobec niej samodzielnie, a nawet sprzeciwiają jej się częściowo. Do pierwszej kategorii zalicza się filozofję Vedanty, Sankhya i Vaiseshika, do drugiej zaś materializm i buddyzm.

Nauka Vedanty chce uchodzić za prawowierną filozofję religji brahmańskiej; dlatego należy ją krótko przedstawić na pierwszym miejscu.¹⁾

¹⁾ Najstarszem źródłem dla nauki o religji hinduskiej, a także dla zrozumienia hinduskiej filozofji jest Veda (= wiedza) w swych 4 częściach: Rig-Veda

1. System „Vedanta“.

Podstawową cechą filozofii Vedanty jest zupełnie rozwinięty mistyczno-idealistyczny panteizm. „Co jest, jest Brahmą (bóstwem), co nim nie jest, nie istnieje wcale“. Jest to nauka elementarna zwolenników Vedanty. Brahma, to istota nieskończona; sam Brahma jest bytem, prócz niego niema nic. Jeśli przedmioty świata w swej wielości i odrębności wydają nam się różnić między sobą i być — czemś różnem od Brahmy, to jest to tylko czeza ułuda. Gdyby kto przypuścił, że Brahma mógłby stworzyć coś od siebie różnego, musiałby dla tego samego, że to coś różnego mogłoby być tylko skończonem, uważać i Brahmę za pierwiastek skończoności i ograniczoności; gdyby zaś tak było, przestałby Brahma być nieskończonym.

To więc, co nazywamy stworzeniem świata, jest tylko przemianą Brahmy w różne kształty. Brahma jest przyczyną świata nie tylko sprawczą, lecz także i materialną, czyli substancjalną. Tak jak mleko słodkie zamienia się w kwaśne a woda w lód, tak i Brahma przechodzi najrozmaitsze przemiany; jak pajak snuje z siebie pajęczynę, jak morze wyrzuca pianę, podobnie i Brahma wytwarza z siebie rzeczy, zamieniając własny byt na inne byty.

Wszystkie te przemiany nie przeszkadzają Brahmie być sobą, przeciwnie pozostaje on zawsze nieskończenie wysoko ponad wszystkim. Jest on wszystkim i znów niczem ze wszystkiego. A jak swój byt zamienia we wszystko, nie uszczuplając go, tak znów, przyjmując wszystko w siebie, nie wzbogaca tem bytu swego.

A zatem stwarzanie jest tylko jakby zabawą Brahmy z samym sobą; to co nazywamy materją jest złudzeniem (Maya). Utrzymywanie i trwanie świata jest odbłaskiem tylko i cieniem wiecznego bytu Brahmy. Nic nie posiada prawdziwego istnienia i trwania; wszystko jest złudzeniem i ginie znów w otchłani boskiej jedni.

2. Dusza ludzka wyłania się jak iskra buchającego ognia z odwiecznego ducha (Brahmy) i dlatego jest tej samej co on istoty. Urodzin i śmierci nie zna dusza; jest ona niezrodzona i nieśmiertelna. Jej połączenie z ciałem jest o tyle czemś złem dla niej, że

(pieśni), Sama-Veda (śpiewy), Jadżur-Veda (modlitwy i modły ofiarne), Atharva-Veda (modlitwy i zaklęcia). Nie można podać pewnej daty pochodzenia Vedy, gdyż podawane cyfry lat chwieją się pomiędzy r. 2000—1000. Dodać należy późniejsze objaśnienia starych hymnów, Brahmany (przed 8 w. przed Chr.). Dalej teologiczne rozprawy, Upaniszady. W 9 w. po Chr. wlań nowe życie w Vedantę Sankara.

przez nie bywa uwięziona w świecie złudzeń. Traci ona przez to na pokoju, ku któremu z natury swej dąży, i podlega zmianom, zachodzącym w świecie, oraz cierpieniu. Albowiem jak Brahma wiecznie w sobie spoczywa i w tym spoczynku czuje się szczęśliwym, tak i dusza jest przeznaczona do tego spoczynku i wiecznej szczęśliwości; otóż przez połączenie z ciałem bywa pozbawiona tego stanu; musi stać się czynną i cierpieć w świecie.

3. Z tego wynika, iż całe moralne zadanie życiowe duszy polega na tem, że powinna się starać uwolnić od ciężaru ciała i połączyć się znów z Brahłą. To wyzwolenie musi być jej ostatecznym celem; do osiągnięcia tego celu powinna dusza zwrócić wszystkie swe wysiłki. Wyzwolenie to osiąga się przez wiedzę, tę zaś przez doskonałe poznanie Brahmy, w którem to poznaniu mieści się świadomość, że Brahma jest czemś jednym z duszą: „Tem jesteś ty“, „ja jestem Brahłą“. Poznanie to jednak, zdaniem wedantystów nie może być pośredniem, ale musi być bezpośredniem widzeniem. Na bezpośredniem więc, mistycznym, oglądaniu Brahmy, na czerpanej stąd świadomości swej istotnej jedności z Brahłą, jako też na świadomości jedności wszystkich innych rzeczy z Brahłą, polega wyzwolenie duszy, — ten najwyższy cel wszystkich istot żyjących na ziemi. Przez to wyzwolenie osiąga dusza w mistycznym widzeniu ów błogi spokój i szczęśliwość, do których dąży ze swej natury. Proces wyzwalający rozpoczyna się dziełami pokuty i ofiary. Potem dusza musi się wycofać ze świata zmysłowego, jako ze świata złudzeń, i musi skupić się w sobie. Dopóki żyje w złudzeniach zmysłowości, niema mowy o jakimkolwiek wyzwoleniu; należy się ich wyzbyć; dusza powinna zatopić swój wzrok w swoim własnem wnętrzu. Z tego skupienia wypływa trzeci moment procesu wyzwoleńczego: zdanie się na Boga. Polega ono na tem, że dusza zachowuje się spokojnie i w zupełnej bierności pozwala oddziaływać na siebie jedynie Bogu samemu.

Kiedy dusza tak dalece postąpi, że cała Bogu się odda, wtedy powstaje w niej światło jasnowidzenia, wtedy duch świeci własnym blaskiem w niepodzielnej istocie, wtedy poznaje dusza, że jest Brahłą, poznaje, że wszystkie rzeczy są z nim czemś jednym, wtedy jest ona w połączeniu z Bogiem, jest już nie tylko wiedzącą, ale stała się wiedzą samą. Podobnie jak rzeka wpada do morza, tak i dusza zlewa się z Bogiem. Posiadłszy wiedzę Brahmy, sama staje się Brahłą. W ten sposób osiąga dusza pokój i szczęście wieczne.

Wtedy jest też człowiek wolny od wszelkiego grzechu i od wszelkiego prawa moralnego. Stoi on przed niemi. Z chwilą

kiedy dusza posiędzie „wiedzę“, gładzą się dotychczas popełnione grzechy, a wszelkie złe czyny są na przyszłość wykluczone. Jak woda nie zmoczy liścia lotosu, tak grzech nie ima się tego, który zna Boga. Jest on rozgrzeszony i nie może już więcej grzeszyć. Niech czyni co chce, nie zgrzeszy już więcej. Dla niego niema już żadnego prawa moralności, któreby obowiązywało do cnoty. Cnota jest tak samo pewnem skrępowaniem jak i grzech, a wszystko to jedno, czy więzami będzie złoto, czy też żelazo. Zdobyta wolność nie dopuszcza żadnego z nich. Jak wszelkie zło, tak odpada i wszelka cnota, oraz wszelkie dzieła cnotliwe. Kto posiadał wiedzę, stoi ponad jednym i ponad drugim; doszedł już do pokoju i dlatego nie podlega więcej żadnej odpowiedzialności.

Po śmierci ciała czeka dusze rozmaity los. Ci, którzy posiadli wiedzę, zlewają się bezpośrednio z boską istotą i nie podlegają żadnym dalszym próbom. Inne dusze natomiast, które na ziemi nie zdobyły zbawczej wiedzy, muszą się poddać prawu wędrówki dusz. Muszą one z jednego ciała przechodzić w drugie, dopóki się zupełnie nie oczyszczą.

2. System „Sankhya“.

J. Dahlmann: Die Sankhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre, 1902.

1. System **Sankhya** ma z Vedantą coś wspólnego w pesymizmie, a jeszcze więcej w intelektualizmie nauki o wybawieniu. Pomija jednak abstrakcyjny monizm i wszelki stosunek do jakiejś boskiej istoty, a zato jest dualistyczny i ateistyczny¹). Za twórcę tego systemu podają Kapilę (Kapila — przeszło 500 lat przed Chr.); nazwa Sankhya = liczba, wskazuje na to, że system ten przyjmuje różnorodność pierwiastków.

a) Zasadnicze pierwiastki bytu. — Wszystko, co istnieje — mówi Sankhya — jest albo twórcze i niestworzone, albo stworzone i twórcze zarazem, albo stworzone i nietwórcze, albo niestworzone i nietwórcze²). Pierwszem jest przyroda (Prakriti), drugim rozum (Buddhi), t. zn. rozum, ujawniający się w porządku wszechrzeczy; trzecim jest jaźń (Ahankara), a czwartem dusza

¹) Mimo to system Sankhya uchodził za „prawowierny“, ponieważ nie zaprzeczał wprost autorytetu Vedy, a w swojej nauce o wyzwoleniu (przekształconej coprawda i zastosowanej do poszczególnej jednostki) nie stawał w zbyt ostrem do Vedy przeciwieństwie.

²) Por. w IX. wieku po Chr. system Jana Szkota Eriugeny.

(Purusza). Z tych czterech członów podziału, pierwszy i ostatni, t. j. przyroda i dusza, przedstawiają się jako dwie pod względem swego bytu oddzielone istoty, podczas gdy oba człony środkowe służą za przewodniki w drodze od przyrody do duszy. Otóż głównymi przedmiotami badań tego systemu są: przyroda (materja) i dusza, te dwa pierwiastki różne od siebie, a jednak wiekuiście z sobą złączone.

Podstawą wszelkiej działalności i ruchu jest sama tylko przyroda. Dusza nie jest ani czynną, ani twórczą; jest ona tylko biernym widzem tego, co się dzieje w przyrodzie. Obie są jednak od siebie zależne, gdyż materja ślepa sama w sobie, działałaby bezcelowo, a dusza bez ruchu materji, pozostałaby bezczynną i nie doszłaby do poznania. Obie więc uzupełniają się, jakgdyby „ślepy wiódł kulawego“. Dusza nie ma siły chodzenia, działania, przyrodzie zaś brak sił, by mogła widzieć swą drogę; czego braknie jednej, uzupełnia druga, i tak rozwija się z obu świat stworzeń w swych duchowych i cielesnych przejawach.

b) Nauka o wyzwoleniu. — Także Sankhya uważa za najwyższy cel życia doczesnego uwolnić duszę od więzów przyrody i od połączonego z wszelkiem świadomem, z materją związaniem, życiem cierpienia. Środkiem zaś tego wyzwolenia jest poznanie, a mianowicie takie, mocą którego dusza czuje się czemś istotnie różnem od przyrody. Wszystko, co się dzieje w przyrodzie, dzieje się w tym celu, aby doprowadzić duszę do tego samopoznania, do oglądania swej własnej istoty. Skoro dusza osiągnie ten cel i przekona się, że wszystko co się dzieje w świecie, nie jest jej własnem dziełem, że jej to wcale nie dotyczy, wtedy uczuje się wolną od wszelkich światowych niepokojów, od wszelkich wpływów i od wszelkich krępujących ją sił przyrody. Wprawdzie zatrzymuje dusza jeszcze ciało podobnie, jak koło garn-carza obraca się dalej mimo, że już nie jest w użyciu, lecz te ruchy w ciele nie obchodzą już duszy. Po śmierci człowieka trwa dusza dalej ale w niezmaconej niezem nieświadomości. Dusza, która za pobytu na ziemi nie dążyła do tego wyzwolenia, musi się wcielić na nowo.

2. Yoga = „natężenie“ myśli, (albo „połączenie“ z Bogiem) jest nazwą pewnej ascetyczno-mistycznej szkoły, która wykształciła specjalne, często nawet dość gwałtowne, metody koncentracji myśli i woli, (sprowadzające hypnotyczno-ekstazyjne stany). Dzięki tym ćwiczeniom Yog, dążący do wyzwolenia, zatapia się w Bogu. Filozofja tej szkoły jest najbardziej zbliżona do Sankhyi, różni się

jednak tem, że jest teistyczną, podczas gdy Sankhya jest ateistyczną.

3. System „Vaiseshika“.

1. Filozofja **Vaiseshika**, za której twórcę uchodzi Kanada, zajmuje się szczególnie wyjaśnieniem natury materjalnej i hołduje w tym względzie nauce atomistycznej. Naucza, że każde ciało jest złożone z jednorodnych, bardzo małych i niepodzielnych cząsteczek-atomów, mianowicie: ziemi, wody, ognia i powietrza. Ze zespolenia tych atomów powstają ciała. Pierwsze zespolenie — dwudzielne — jest najprostsze; następnie łączą się cząstki dwudzielne w trójdzielne i t. d. Atomów nie można dostrzec; najmniejsza dostrzegalna cząstka, to pył promienia słonecznego. Tylko takie atomy mogą się w ciało zespolić, które mają pokrewne własności.

Według filozofji Vaiseshika, odbywa się to zespolenie atomów na mocy określonego prawa. A nie dokonywa się ono bez przyczyny, co więcej, potrzebna jest do tego procesu jakaś wyższa przyczyna, która łączy je z sobą, — mianowicie Bóg. Atomy zażywające wolności, nie połączyłyby się ze sobą, gdyby ich nie zespoliło przyczynowe działanie Boga.

Vaiseshika przyjmuje także w człowieku duszę, różniącą się od ciała. Ciało i wszystko, co ma z ciałem jakiś związek, jest dla duszy czemś złem. „Złem jest ciało, zmysły, przedmioty zmysłów, wszystkie pierwiastki, świadomość rzeczy zewnętrznych, świadomość samego siebie, czyny, chęć i niechęć“.

Wreszcie dochodzi także Vaiseshika do wyniku, że ostatecznym celem życia ludzkiego jest wyzwolenie się duszy. Od zła swego ciała wyzwoli się dusza przy pomocy świętej wiedzy, która pozwoli jej oglądać siebie w swej samodzielności i odrębności od ciała. Przez uprzytomnienie sobie swej własnej istoty w akcie poznawczym, wznosi się dusza ponad codzienną swoją działalność, ponad wszelką zasługę i winę, i dochodzi do doskonałego spokoju i szczęśliwości.

2. Szkoła — Nyaya bada przedewszystkiem zagadnienia logiczne, zwłaszcza naukę o wnioskowaniu, lecz nie posuwa się poza początki tej dziedziny.

4. Buddyzm.

H. Oldenberg: *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 5 Aufl. 1906. — E. Hardy: *Der Buddhismus* 1890. — J. Dahlmann: *Nirwana*

1896; tenże: Buddha 1898. — U nas: Ks. Michał Dębicki: Filozofja nicotści. Rzecz o istocie buddyzmu. Warszawa 1896. — Ks. Dr. Czuj: Buddyzm (w „Głosy na czasie“), Poznań, św. Wojciech. 1917.

Wszystkie myśli buddyzmu, jeszcze więcej, aniżeli innych systemów indyjskich, krążą około zagadnienia centralnego, jakim jest wyzwolenie się od cierpień. Buddyzm nie występuje na widownię jako nowy system filozoficzny. Chce on być nauką praktyczną o jednym tylko smaku, mianowicie „smaku“ wyzwolenia. Twórcą tej nauki był Gotama (albo Siddhatta), z książęcego rodu Sakya, nazywany przez swych zwolenników Buddhą, czyli „oświeconym“, (560—480 przed Chr.). Trawiony pragnieniem wyzwolenia, opuścił on w 23 roku życia dom i rodzinę. Przez sześć lat uprawiał najsurowszą ascezę, porzucił ją jednak, gdyż nie znalazł w niej poszukiwanego pokoju. Pewnej nocy, gdy leżał pod drzewem, przyszło na niego, podczas spokojnego rozważania, oświecenie, które go wyzwoliło. Wtenczas stał się Buddhą, t. j. „oświeconym“. Odtąd zapragnął także innym wskazywać drogę do wyzwolenia.

I. Cierpienie i wyzwolenie. — W pierwszym swem kazaniu w Benares, zawarł Buddha całą swą naukę w „czterech świętych prawdach“, mianowicie:

1. Święta prawda o cierpieniu: Urodzenie jest cierpieniem, starość jest cierpieniem, choroba jest cierpieniem, śmierć jest cierpieniem, i pięciorakie przywiązanie do ziemskości jest cierpieniem¹⁾.

2. Święta prawda o powstawaniu cierpienia: Jest to pragnienie bytu, które wiedzie od jednego wcielania do drugiego.

3. Święta prawda o usunięciu cierpienia: Jest to usunięcie tego pragnienia istnienia przez całkowite wyniszczenie wszelkiego pożądania.

4. Święta prawda o sposobie usunięcia cierpienia: Prowadzi do tego ośmiodzielna droga: Prawa wiara, prawe przedsięwzięcie, prawe słowo, prawy czyn, prawe życie, prawe dążenie, prawa myśl, prawe zagłębianie się w siebie.

Oto podstawowe myśli buddyzmu: całe życie od urodzenia do śmierci jest cierpieniem. Najgłębsza przyczyna cierpienia leży w naszej woli istnienia z jej pożądliwościami. Tylko ugaszenie tego pragnienia bytowania może uwolnić od cierpień.

¹⁾ t. j. cielesność, wrażenia, wyobrażenia, pojęcia i świadomość (5 części składowych człowieka).

II. Zagadnienia metafizyczne. — Buddha i urzędowi przedstawiciele jego nauki odmawiali zawsze odpowiedzi na zagadnienia metafizyczne, stawiane jedynie dla wzbogacenia wiedzy. Jednak w samym rozwiązywaniu problemu cierpienia, musiały bądź co bądź poglądy metafizyczne odegrać także rolę.

1. Czy istnieje Absolut? — Na tak ściśle postawione pytanie Buddha i jego uczniowie odpowiadali tylko tyle, że odpowiedź na nie nie rzuci światła na kwestję wyzwolenia. Jednakowoż w świecie, w którym żyjemy, jest wszystko bezustannie w stadjum powstawania i przemijania. Wskutek tego istnienie, ze swoim ciąglem łudzeniem nas szczęściem, jest istotnie tylko cierpieniem. Niema tu nic bezwzględego, wszystko jest ciąglem stawaniem się i przechodzeniem z bytu do niebytu. O jakiejś istocie, substancji trwającej, nie może być mowy. Wszystko powstało i znowu przemija. Trwałą jest tylko tożsamość praw rządzących rozwojem świata¹⁾.

2. O człowieku. — Również i człowiek znajduje się w kole tych wiecznych przemian. Nie jest on żadną stałą substancją lecz tylko połączeniem zmiennych kształtów. Odnosi się to zarówno do jego ciała jak i do duszy. Indywidualnego „Ja“ jako istoty, jako osoby, nie uznaje nauka Buddy, zna tylko zmienne stany²⁾, które przecież są czemś jednym i tem samym z duszą, podobnie jak płomień świecy zawsze się zmienia, a jednak pozostaje zawsze tym samym płomieniem.

Również buddystycznej nauki o wędrówce dusz, nie trzeba rozumieć o życiu tej samej substancjalnej duszy w innym ciele; to tylko proces stawania się (τὸ fieri) rozwija się w dalszym ciągu. Ten dalszy ciąg procesu życiowego jest połączony z jednym z owych pięciu składników człowieka, t. j. ze świadomością, która jest zarazem jednym z sześciu pierwiastków świata. Jednak nie we wszystkich wypadkach świadomość zachowuje zarodki, uzdalniające do bytowania w nowem życiu; okaże się to z dalszego wykładu.

1) Rzuca się w oczy podobieństwo systemów hinduskich do systemów filozofji greckiej; te ostatnie pozbawione są tylko zabarwienia religijnego: Buddyzm widzi we wszelkim bycie tylko stawanie się; podobnie Heraklit; Brahmanizm uważa wszelkie stawanie się, za prostą złudę, a broni tylko niezmienności bytu; podobnie Eleaci. Zagadnienie to: bytu i stawania się, wracać będzie ciągle w dziejach filozofji.

2) Oto przygrzywka do Hume'a (wiek XVIII po Chr.) i nawiązanej do zapartywań Hume'a nowoczesnej psychologii, czyli nauki o duszy bez „duszy“; dusza bowiem jest rzekomo tylko „wiązańką wyobrażeń“.

3. **Przyczyna bytowania.** — Jeśli chodzi o zagadkę istnienia świata i jego rozwoju, system Buddy nie podaje żadnej przyczyny ani też jej nie szuka. Przyjmuje fakt i nie pyta o jego przyczynę. Istnienie natomiast poszczególnego człowieka w tym świecie ciągłego stawania i zanikania, odnosi Buddha do niewiedzy. Według formuły „o przyczynowym stawaniu się“, powstają z „niewiedzy“ — „kształtowanie się“, z kształtowań — „świadomość“, ze świadomości — „nazwa i kształt“ i tak tworzą się po kolei: zmysły, kontakt zmysłów z ich przedmiotami, wrażenie, pragnienie, przywiązanie do istnienia, stawanie się, rodzenie się, starość, śmierć, boleść i narzekania, cierpienie, troska i rozpacz.

Różne odpowiedzi dano na pytanie, czem jest owa niewiedza, z której jako z pierwszej przyczyny, powstaje cały bieg życia. Na podstawie starej nauki ¹⁾ jest ona nieznaną „czterech prawd świętych“. Ta nieznaną, będącą przyczyną wszystkich cierpień, jest zarazem powodem dalszego ciągu bytowania i cierpienia, które wogóle zawdzięcza swe istnienie nowemu wcieleniu. Samo tylko stłumienie pożądania (3 prawda święta), gasi w człowieku pragnienie bytowania. Jedynie w tym wypadku utraci „świadomość“, ten piąty element w człowieku, zarodek dalszego wznawiania procesu życiowego, wtedy dopiero nie nastąpi dalsze odrodzenie. Odwrotnie więc, zawdzięcza każdy swoje istnienie przywiązaniu do niego, a ostatecznie „niewiedzy“ w poprzedniej fazie istnienia.

4. **Nirwana.** — Człowiek, który zdjął ze siebie pęta istnienia i nowego wcielenia, wchodzi do Nirwany. Jedni tłumaczą ten stan jako pogrążenie się w nicości, drudzy jako najwyższą szczęśliwość, inni wreszcie jako wolność od pożądania i cierpienia. Sam Buddha, a również przedstawiciele jego nauki oficjalnej, powstrzymali się od rozstrzygnięcia zagadnienia bytu lub niebytu duszy po śmierci. Wyraźnie mówią, że oświecony już za życia wchodzi w Nirwanę, tak, że Nirwanę należy pojmować jako uwolnienie od pożądania i cierpienia. Tem stwierdzeniem negatywnem zadowolili się ich nauka. Przeto też niektórzy zwolennicy buddyzmu sami odpowiedzieli sobie na otwartą jeszcze kwestję co do bytu i niebytu po śmierci w ten sposób, że oczekiwali pozytywnej szczęśliwości z chwilą wejścia w Nirwanę, inni atoli, konsekwentniejsi z pe-

1) Zdaniem młodszych buddystów niewiedza = niebyt, z czego wyciągnięto wnioski, że niebyt stanowi istotę rzeczy (nihilizm). Inni rozumieją pod tą niewiedzą poprostu naturę rzeczy, tak jak u Vedandystów Maya oznacza nasamprzód nieznaną pozoru rzeczy, potem sam ich pozór.

wnością co do całości nauki, widzieli w Nirwanie zanik, — całkowitą nicość.

III. Etyka. — Ostatecznym celem wszelkiego dążenia moralnego, jest wyzwolenie siebie samego. Drogę wskazuje czwarta z wyżej wymienionych prawd świętych. Buddha odrzuca przesadne umartwienie: śródkowa bowiem droga między używaniem zmysłowym a dręczeniem siebie, prowadzi do wybawienia przez poznanie czterech prawd świętych. Główne obowiązki człowieka dotyczą jego samego; są niemi: poznanie siebie i mądrość, panowanie nad sobą, równowaga, opanowanie zmysłowości, ucieczka przed światem¹⁾. Względem Boga, o którym nauka Buddy zupełnie milczy, niema żadnych obowiązków.

W stosunku zaś do innych ludzi obowiązuje: miłość, łagodność, dobroczynność. Podstawą tej miłości bliźniego, jest równość wszystkich ludzi.

Dobry uczynek, jako taki, nie może wprawdzie uwolnić od cierpienia; może tylko zachować od dalszego pobłędzenia, od nieszczęścia i kary, i może przygotować do decydującego poznania. O ile w dobrym uczynku tkwi jakieś jeszcze pragnienie, przywiązanie do bytowania, trzeba je także pokonać. Ani zbytnia życzliwość, ani też nienawiść nie mają wyprowadzać duszy z równowagi; spokój, obojętność względem wszystkiego, co bytuje, jest właściwym nastrojeniem duszy.

Etyka buddyzmu ma ostatecznie ten sam ujemny (negatywny) charakter, który jest właściwy całemu systemowi, zalecającemu przecież już tutaj, jako rzecz najdoskonalszą i najkonieczniejszą „zgaszenie lampy“, zabicie wszelkiej dążności do czegokolwiek.

IV. Losy buddyzmu. — Nauka o wyzwoleniu, pomijająca zupełnie Boga, rozwinęła się w religję. W II. wieku przed Chr. pojawiły się po raz pierwszy prądy, które wyniosły Buddę do godności bóstwa. W związku z tem, zmienił się pod niejednym względem cel dążenia, które przedewszystkiem zamiast do wyzwolenia osobistego przez uświęcenie, zmierzało do uświęcenia świata. Nowa ta forma buddyzmu zjednała sobie powoli szerokie masy ludowe. Dzisiejszy buddyzm, szczególnie w Chinach i w Japonji, powstał ze zlania się nauk buddystycznych z religjami krajowymi. Nowsze pró-

1) Wszystkich obowiązuje pięć przykazań prawości: Nie zabijać żadnej istoty; nie kraść; nie cudzołożyć; nie kłamać; nie pić nic odurzającego. Pięć dalszych przykazań, obowiązuje tylko właściwych uczniów Buddy; mają się oni poświęcać od używania różnych dóbr doczesnych i rozkoszy cielesnych.

by, usiłujące wprowadzić buddyzm i wedantyzm do Europy, (Olcott i cała teozofja), mają swą podstawę w dążnościach ateistycznych i w przecenianiu etyki buddystycznej, której wartość przesadzono znacznie przez zapoznanie jej charakteru negatywnego.

5. System „Carvaka“.

Nauka Carvaki (nazwa pochodzi od imienia twórcy systemu: Carvaki) jest grubym materializmem. Duch jako taki, jest niczem. Wrażenie, świadomość i inteligencja nie mogą znajdować się w pierwiastkach jako takich, lecz o ile te pierwiastki połączą się w ciało organiczne. Myśl zatem powstaje z kombinacji 4 pierwiastków i jest pewnym sposobem ich współistnienia, podobnie jak ze współfermentacji niektórych substancyj powstają rozweselające i odurzające napoje, których nie można wytworzyć ani z poszczególnych substancyj, ani też ze wszystkich razem, jeżeli się ich nie połączy we właściwy sposób. Dusza nie jest wcale nieśmiertelna. Jedyłą, zabiegów godną, rzeczą jest zmysłowe użycie.

Jest to całkowite przeciwieństwo do spiritualistycznej filozofji Vedanty i wogóle do każdej indyjskiej nauki o wyzwoleniu, a zarazem dowód, że już myśl wschodnia szukała w różnych kierunkach rozwiązania zagadki bytu i zmian jego.

III. MEDYJSKO - PERSKA FILOZOFJA RELIGIJNA.

Lit. Ks. Dr. Al. Pechnik. Zarys filozofji historii, rozdz. V. n. 8: Persowie.

1. Nie wolno pominąć milczeniem medyjsko-perskiego systemu religijnego, nasamprzód dlatego, że nie brak mu filozoficznych pierwiastków, a powtórę dlatego, że wywarł niemały wpływ w pierwszych wiekach chrześcijaństwa na pewne naukowe systemy hereetyckie. System ten zawiera się w Aweście (Avesta = wiedza, prawo), księdze przypisywanej **Zaratustrze** (po grecku Zoroaster). O czasie działalności Zoroastra nie mamy dokładnych świadectw; późniejsze podania chwieją się pomiędzy datą: 6000 a 700 przed Chrystusem.

Avesta uczy jasno dualizmu: „A na początku były te oba duchy, które istniały jako bliźnięta, a każdy dla siebie“. Jeden z nich **Ormuzd** (Ahura Mazda) jest sprawcą i stwórcy światła oraz wszystkiego dobrego w niebie i na ziemi; jest on najświętszy, wszytkowiedzący; to założyciel i stróż porządku świata. Drugi, **Ahri-**

man (Angro Mainju) duch ciemności; jest zasadą wszystkiego zła i zepsucia w świecie¹⁾.

Ormuzd stworzył najpierw dobre duchy, które dzielą się na trzy coraz to niższe stopnie (Ameszas spentas, Yazatas i Frawaszis), a potem świat widzialny, z tem, co w nim jest dobrego. Ahriman natomiast stworzył najpierw złe duchy (Devy), a potem wspólnie z nimi zniekształcił twory Ormuzda przez to, że przeciwstawił światłu Ormuzda i jego błogosławionym stworzeniom spustoszenie i złe dzieła.

Stąd to pochodzi, że w świecie zmieszane jest dobro ze złem, i że cały bieg świata przedstawia oczom naszym ciągłą walkę pomiędzy dobrem a złem.

Dusze ludzkie są tworam i mieszkały pierwotnie w niebie. Z chwilą jednak, gdy się łączą z ciałem, dostają się w wir ogólnej walki światowej pomiędzy dobrem a złem. Zadaniem człowieka jest służyć Ormuzdowi, a zwalczać Ahrimana i jego dzieła. Czyni to człowiek przez łagodność względem innych, przez uprawę roli, przez niszczenie tych istot żyjących, które swoje pochodzenie zawdzięczają Ahrimanowi i t. d.; służy zaś Ormuzdowi przez ofiarę i czczenie ognia, jako symbolu Ormuzda. Jeżeli człowiek wypełni swoje zadanie, wtedy jego dusza po śmierci ciała pójdzie do Ormuzda, jeżeli człowiek przeciwstawia się swemu zadaniu, wtedy dusza jego będzie wtrącona do królestwa Ahrimana, do piekła.

To jednak przeciwieństwo pomiędzy Ormuzdem a Ahrimaniem nie potrwa wiecznie. Ahriman i jego duchy będą wreszcie zupełnie pokonane i zniszczone. Ludzie powstaną z martwych już przed ostatnią walką rozstrzygającą; po ogólnym sądzie będą zli poddani raz jeszcze oczyszczeniu w trzydniowej męce piekielnej, gdzie przejdą przez strumień rozpalonego metalu; poczem będzie podany wszystkim napój nieśmiertelności, zadatek wiecznie szczęśliwego życia. Tak więc zapewnia ten system ostateczny triumf dobra nad złem, ostateczne przywrócenie wszystkiego do pierwotnego porządku (*ἀποκατάστασις πάντων*).

Chociaż medyjsko-perska filozofja religji uczy dualizmu dobrego i złego pierwiastka, to jednak nie brak w Aveście śladów pierwotnej tradycji, mianowicie nauki o jedności Boga, o stworzeniu przezeń świata, o nieśmiertelności duszy, o nagrodzie i karze na drugim świecie.

1) Zrobiono też próbę nadania temu dualizmowi głębszego fundamentu monistycznego w Zervan Akarana, t. j. nieokreślonym czasie, jako najwyższem bóstwie.

IV. FILOZOFJA EGIPSKA I ZACHODNIO - AZJATYCKA.

Lit. H. Schneider: Kultur und Denken der alten Aegypter (1909). — Ks. Pechnik, j. w. n. 9: Egipcianie; — n. 5: Babilończycy i Asyryjczycy; — n. 7: Fenicianie.

1. Cała starożytność przypisuje kapłanom egipskim wielką mądrość. I greccy filozofowie podejmowali podróże do Egiptu, aby poznać mądrość tamtejszych kapłanów. Jakże zaś były zapatrywania filozoficzne kapłanów egipskich, nie jest nam znane dokładnie, ponieważ okrywali swe idee filozoficzne zasłoną tajemniczości, a silnie uszkodzone napisy hieroglificzne na pomnikach egipskich, nie zostały jeszcze tak dokładnie odczytane, by można z nich coś pewnego o tem powiedzieć. Obok czci gwiazd i zwierząt, znajdujemy w Egipcie naukę o wędrówce dusz.

2. To samo trzeba powiedzieć o uczonych kapłanach babilońskich. Przedewszystkiem zajmowali się oni matematyką i astronomją, ponieważ religja była u nich służbą gwiazd. Lecz zdaje się, że i pod względem filozoficznym byli czynnymi, jakkolwiek nie wiemy dziś jeszcze, jakie mieli zapatrywania filozoficzne. Ich właściwe zapatrywania filozoficzne trzeba dopiero wydobyć z bardzo zawikłanych opowiadań mitologicznych.

3. Z czasów Aleksandra Wielkiego pochodzi kosmogonja chaldejczyka Berozusa, powołująca się na stare dokumenty; Berozus wywodzi niebo i ziemię od sławnego bóstwa Baala, który je stworzył przez podzielenie bogini morza Omorki; ludzie zaś mieli powstać z kropli krwi Baala. Inną kosmogonję podaje fenicjanin Sanchuniaton, który miał żyć jeszcze w 12 wieku przed Chr. Przyjmuje on pierwotny chaos, który rozdzielił się na niebo i ziemię pod ożywczem tchnieniem unoszącego się nad nim Boga.

ROZDZIAŁ DRUGI.

FILOZOFJA ZACHODU.

FILOZOFJA GRECKA i RZYMSKA.

Pogląd i podział.

Greccy przejęli ze Wschodu mnóstwo środków kulturalnych. Koloniści z Egiptu, Fenicji, Frygji itd. przynieśli z sobą wynalazki i umiejętności: uprawę roli, muzykę, śpiewy religijne, poezję i mi-

sterja. Nie ulega także wątpliwości, że Grecy zapożyczyli od ludów Wschodu pojęcia filozoficzne, przedewszystkiem religijno-filozoficzne. Nie wynika jednak z tego, że filozofja grecka jest wyłącznie zaczerpnięta ze źródeł orientalnych. Duch grecki rozbudzony przez wpływy orientalne, rozwijał się samodzielnie. Grecka filozofja naogół, to oryginalny twór ducha helleńskiego, pomimo że znajdujemy w niej niektóre pojęcia orientalne.

Myśl filozoficzna budziła się u Greków najpierw tam, gdzie okoliczności zewnętrzne były pomyślne, gdzie osiągnięto już pewien stopień kulturalny, gdzie zapanowały bogactwo, ład i wolność w życiu publicznem. I tak w greckich kolonjach Azji Mniejszej, południowych Włoch i na wyspach morza egejskiego, w pięknem środowisku żyznego kraju, znajdujemy najprędzej wyższy stopień ogólnego i politycznego wykształcenia, zarazem ożywione stosunki z innymi narodami, sięgające już to drogą lądową włąb środkowej Azji, już to drogą morską na wybrzeża i wyspy morza Śródziemnego. W parze z tem idzie rozwój na polu filozoficznego myślenia u Greków.

W historii filozofji greckiej rozróżniamy cztery okresy.

Pierwszy okres obejmuje początek i stopniowy rozwój filozofji greckiej. Sięga od Talesa do Sokratesa (7. do 5. wieku przed Chr.). Występują w nim różne filozoficzne kierunki, którym można nadać nazwę filozofji przedsokratycznej.

Drugi okres, stanowiący rozkwit filozofji greckiej, sięga od Sokratesa do Arystotelesa. Zwycięża on subiektywizm, na którym zatrzymała się pierwsza epoka i tworzy jednolity rozwój filozoficznej spekulacji aż do jej najwyższego rozkwitu. Jest to epoka filozofji sokratycznej lub attyckiej.

Trzeci okres, sięgający od śmierci Arystotelesa aż do pierwszych wieków chrześcijańskich (do 3. wieku po Chr.), stanowi upadek filozofji greckiej. Występują w niej znów różne filozoficzne kierunki, zajmujące się przedewszystkiem zagadnieniami życia praktycznego. Na tę epokę przypada także rozwój filozofji rzymskiej.

Czwarty i ostatni okres, w którym pierwiastki orientalne wyciskają piętno na sposobie myślenia Greków, stanowi filozofja grecko-orientalna (1. do 6. w. po Chr.). Przez pewien czas (wiek 1–3. po Chr.) płyną prądy trzeciej i czwartej epoki równolegle obok siebie.

Zajmować się więc będziemy:

- a) historją filozofji przed Sokratesem;
- b) historją filozofji sokratesowej i attyckiej;

- c) historją filozofji po Arystotelesie i filozofji rzymskiej;
d) historją filozofji grecko - orientalnej.

OKRES PIERWSZY.

Filozofja przed Sokratesem.

Literatura: E. Zeller: Philosophie der Griechen, 5 tomów, 4 wyd. 1876, nast.; tom 1 i 2, 5 wyd. 1892 nast. — E. Zeller: Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 12 wyd. Leipzig 1920. — Th. Gomperz: Griechische Denker, 3 tomy; 1 tom, 3 wyd. 1911, 2 tom 3 wyd. 1912, 3 tom 1909. — P. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie, 2 tom: Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1911. — H. Ritter et L. Preller: Historia philosophiae graecoromanae, 8 wyd. Gotha 1898. (Zestawienie najważniejszych źródeł). — H. Meyer: Geschichte der alten Philosophie (Philosophische Handbibliothek, tom X, 1925). — H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker, 2 t., 2 wyd. Berlin 1906 i 1910.¹⁾ — Ks. Pawlicki: Historia filozofji greckiej, tom 1, Kraków 1890. — Wojciech Dzieduszycki: Historia filozofji, tom 1, Brody - Lwów 1914.

Uwagi wstępne.

W historii filozofji przedsokratycznej rozróżnić trzeba pięć kierunków:

1. Starszą (jońską) filozofję przyrody Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa. Badali oni pierwiastek materialny istoty rzeczy, oraz sposób ich powstania.

2. Szkołę pitagorejską, która usiłowała wyjaśnić pierwiastek formalny rzeczy i uważała zań liczbę.

3. Dwa skrajne rozwiązania zagadnienia, dotyczącego stosunku bytu do stawania się, na które Jończycy widocznie nie dali odpowiedzi, mianowicie:

a) Rozwiązanie Eleatów, widzących pierwiastek formalny każdej rzeczy w pojęciowej jedności bytu niezmiennego,

b) Rozwiązanie Heraklita, który samo stawanie się podnosił do zasady, a przeczył stałości bytu.

4. Rozwiązanie pojednawcze tego zagadnienia przez młodszych filozofów przyrody: Empedoklesa, Anaksagorasa, Leucyppa i Demokryta.

5. Szkoła Sofistów, którą opanował sceptycyzm, co spowodowało upadek filozofji przedsokratycznej.

¹⁾ Z czasu przed Platonem posiadamy tylko fragmenty. Dalszemi źródłami są pisma Arystotelesowa, t. zw. doksografowie od czasu arystotelesowskiego (opisy historyczne) i biografowie. Fragmenty do historii filozofji greckiej w tłum. polskim można znaleźć u W. Heinricha: Zarys historii filozofji, tom I., część I: Filozofja grecka. — Kraków 1925.

I. Starsza (jońska) filozofja przyrody.

„Jońskiej szkoły“, obejmującej nieomal wszystkich starszych (jońskich) filozofów przyrody, we właściwym tego słowa znaczeniu „szkołą“ nazwać nie można. Mamy przed sobą szereg filozofów, którzy tylko przez wzgląd na przedmiot badania i fundamentalne zasady filozoficzne zdradzają pewne umysłowe pokrewieństwo. Zatem nie stanowią oni właściwej szkoły, założonej przez pewnego filozofa i rozwijającej jego naukę.

Do grupy starszych (jońskich) filozofów przyrody zaliczamy trzech myślicieli z Miletu: Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa. Wspólnym ich problemem, pierwszym, którym się umysł ludzki zajmuje, jest przyroda, istota i powstanie świata. Opierając się na greckiej mitologii, przyjmują chaos istniejący od wieków. Przyczyny jego rozwoju szukają w nim samym i tłumaczą dynamicznie powstanie z niego wszystkich rzeczy, także żyjących. Chaos uważają jużto za istotnie jednolitą materję, jużto przypuszczają, że z powodu różnych zmian w przyrodzie, można sprowadzić wszystko do jednej materji. Naukę ich można więc nazwać *hylozoizmem*, bo przyjmują materję ożywioną (*ἔλη, ζώη*).

1. **Tales z Miletu** (około 624—545 przed Chr.), jeden z siedmiu mędrców Grecji ¹⁾, upatruje w wodzie materję pierwotną, z której wszystko powstało. Aby wytłómaczyć w jaki sposób powstawały rzeczy z materji pierwotnej t. j. wody, przyjmuje Tales proces zgęszczania i rozrzedzania. Z wody wszystko powstało, i wszystko znowu stanie się wodą. Do tego twierdzenia doprowadziło Talesa (zdaniem Arystotelesa) doświadczenie, że wilgoć jest konieczna dla każdego życia, i dlatego właśnie jest życiodajna, a ponieważ przechodzi w różne stany skupienia, może być materją podstawową wszystkich rzeczy. Może właśnie (zdaniem Arystotelesa) powiedzenie Talesa, że „wszystko jest pełne bogów“, ma oznaczać, że pramaterją, ten pierwiastek życiodajny (boski?), formujący zarazem świat, przenika wszystko i we wszystkim jest zawarta.

1) „Siedmiu mędrców“ (7 wiek przed Chr.) to wybitni mężowie, starający się wywrzeć swój wpływ na zwyczaje ludu przez pełne rozsądku powiedzenia lub gnomy. Oto ich nazwiska: Tales, Bias, Pitakos, Solon, Kleobulos. Myson i Chilon; zamiast tych trzech ostatnich wymieniają także inne nazwiska. Ich gnomy głoszą, prócz reguł mądrości, przedewszystkiem poznanie samego siebie, panowanie nad namiętnościami, miarę we wszystkim i skromność. Dla rozwoju filozofji ma tylko Tales znaczenie.

Tales odznaczał się podobno także osobliwą wiedzą matematyczną i obliczył naprzód zaćmienie słońca w dniu 28 maja 585. — Już Arystoteles nie posiadał żadnych jego pism.

2. **Anaksymander z Miletu** (około 610—547 przed Chr.) w swym dziełku „O przyrodzie“, z którego zachował się jeden fragment, nazwał materję pierwotną wszechrzeczy τὸ ἄπειρον lub ἀρχή t. j. pierwiastkiem wszechrzeczy. Ἄπειρον jest u Anaksymandra prawdopodobnie materją co do jakości (istoty) nieokreśloną, co do ilości niezmierną. Nie utożsamia więc materji pierwotnej z jednym z czterech pierwiastków. Materja pierwotna albo nie ma żadnej jakości albo musi być mieszaniną wszystkich jakości, bo z niej dopiero jakości powstają; musi być nieskończona, aby stawanie się nie ustaowało. Trudno określić bliżej, jak Anaksymander pojmował to ἄπειρον.

Ta ciągła zmiana, oraz powrót rzeczy do materji pierwotnej, ma zdaniem Anaksymandra styczność z prawami etycznymi: „Z czego powstaje to, co istnieje, w to samo się obraca przez zniszczenie według koniecznego prawa, gdyż jedno drugiemu płaci karą i pokutą za niesprawiedliwość według porządku czasu“¹⁾. Anaksymander tłumaczy ciekawie powstawanie każdej rzeczy z ἄπειρον, przez zawarty w niem odwieczny pierwiastek, mianowicie przez wsobny ruch materji, w następujący sposób: najpierw wydzielają się podstawy życia, mianowicie przeciwieństwo między zimnem i ciepłem. Ziemia znajdowała się pierwotnie w stanie płynnym. W mule ziemskim zaczęły się tworzyć najpierw pęcherze, z nich znów rozwinęły się organizmy pierwotne, które stosując się do warunków środowiska przybrały kształt ryb. Z powodu osuszania się i zgęstnienia ziemi powstały z nich coraz to doskonalsze organiczne formy. Darwiniści mogą więc uważać Anaksymandra za swego praojca.

3. **Anaksymenes z Miletu** (około 588—524 przed Chr.), młodszymi od Anaksymandra, a może nawet uczeń jego, przyjmuje powietrze jako pramaterję wszechrzeczy. Z powietrza powstają wskutek siły immanentnej, drogą zgęszczenia (πύκνωσις) i powtórnego rozrzedzenia (ἀραίωσις) wszystkie inne rzeczy: ogień, wiatr, chmury, woda, ziemia. Do tego twierdzenia doprowadziło Anaksymenesa spostrzeżenie, że powietrze otacza cały świat i powoduje oddychanie żyjących stworzeń.

Podobnemu zapatrywaniu hołdował również Diogenes z Apolonji (5. w.); przypisywał jednak powietrzu także rozum.

1) Por. Heinrich: Zarys historii filozofji, str. 19—20; ale nie: według „początku“ czasu.

Te pierwsze usiłowania wspomnianych filozofów, zmierzające do wytlómaczenia powstania świata z jednego prapierwiastka, były naturalnie niedoskonałe. Zagadnienie to zajmuje umysł ludzki aż do dnia dzisiejszego. W zaczątkach myśli filozoficznej rozwiązanie tego zagadnienia nie jest jeszcze dość przemyślane; pierwsi ci filozofowie uważają poprostu pewien pierwiastek materialny, z góry przyjęty, za zasadę bytu i rozwoju całego świata organicznego i nieorganicznego, zmysłowego i umysłowego. Ich filozofja przyrody jest zarazem całą ich metafizyką.

II. Pitagoreizm.

Pitagoras, współczesny filozofom jońskim, urodził się na wyspie Samos, około 582 przed Chr. Imię tego męża jest otoczone tylu legendami, że właściwa historia jego życia i czynów jest trudną do zbadania. Wszystkie tradycje jednakowoż zgadzają się w tem, że Pitagoras posiadał nadzwyczajną, prawie nadludzką wiedzę. Podróżując po Egipcie, poznał tam naukę kapłanów egipskich, szczególnie matematykę. Przybywszy około 529 do Krotonu w południowych Włoszech, założył tam t. zw. związek pitagorejski, zrzeszenie religijno-filozoficzne.

Pitagorasowi należy przypisać napewno naukę o wędrówce dusz oraz zapoczątkowanie matematyczno-teologicznej spekulacji, również ustalenie pewnych przepisów religijnych i moralnych. Co się tyczy doktryny pitagorejskiej, musimy się ograniczyć do tego, co nam zachowali uczniowie jego, szczególnie Filolaos (ur. około 480 r.)¹⁾. Pitagoras sam nie spisał swej nauki. Dzieliła się ona na egzoteryczną, przeznaczoną dla szerszych kół i na ezoteryczną, dostępną tylko dla tych, którzy poczynili już pewne postępy w wiedzy.

2. Liczba jako pierwiastek rzeczy. — Pitagorejczycy zwracali uwagę nie tyle na materialny (jak filozofja jońska), ile na formalny pierwiastek, mianowicie na liczbę lub stosunki między liczbami, jako na coś najbardziej istotnego w rzeczach. Ich intensywnie zajęcie się matematyką pozwoliło im w dobrze uporządkowanym świecie (*κόσμος*), w dokładnie odmierzonym ruchu gwiazd i czasów, w muzyce (stosunek długości strun do tonów), dojrzeć mo-

¹⁾ Pisma Filolaosa nie doszły do nas; znamy tylko kilka fragmentów (pomiędzy niemi niektóre falsyfikaty). Źródłami naszymi do Pitagorasa są obok Platona, Arystoteles i jego szkoła.

żliwość tłumaczenia ilościowego tych stosunków. Spekulatywny ich umysł pojmował rzeczy jako „naśladowanie liczby“; na podstawie tego założenia, staje się u nich liczba (ogólnie: wielkość matematyczna, także geometryczna) substancją samych rzeczy.

W liczbie parzystej i nieparzystej (niepodzielnej, dlatego ograniczonej), znaleźli Pitagorejczycy wyraz nieograniczoności (nieskończoności) oraz ograniczoności (skończoności). Z tego powodu nazwali zasadami rzeczywistości obok parzystości i nieparzystości także nieograniczoność i ograniczoność. Nieograniczoność przejawia się w rozciągłości, która, jeśli się jej nie postawi kresu, sięga nieskończoności i da się dzielić bez końca, ograniczoność zaś kładzie jej granice, jako to: płaszczyzny, linje i punkty. Tutaj także, analogicznie do liczby w ściślejszem znaczeniu, pierwiastek czysto geometryczny ma być substancją rzeczy; z punktów powstaje linja, z mnóstwa linii płaszczyzna, z płaszczyzn ciało. — W każdej rzeczy są zjednoczone harmonijnie przeciwieństwa: parzystość i nieparzystość, ograniczoność i nieograniczoność¹⁾. Podobne matematyczne (ilościowe) pojmowanie przyrody, pozbawione jednak pitagorejskich przesad, znajdziemy w nowoczesnej nauce przyrodniczej.

3. Kosmos. — Tak więc każda rzecz jest liczbą (wielkością matematyczną), a całość rzeczy jednym wielkim systemem liczb. Świat jest zatem całością uporządkowaną i harmonijną, „Κοσμος“, uregulowaną przez liczbę $\frac{10}{9}$ dziesięć, ponieważ składa się z dziesięciu ciał kosmicznych: z nieba gwiazd stałych, z pięciu planet, ze słońca, księżyca, ziemi i przeciwziemi (jest to ciało ciemne, powód zaćmienia księżyca). Środkiem wszechświata jest ogień centralny (siedziba Zeusa i matki bogów), około którego obraca się ziemia i przeciwziemia, a jest on pierwiastkiem wszystko ożywiającym i wszystko napełniającym.

Ciała niebieskie należy uważać za byty, obdarzone rozumem, ponieważ ruch ich jest nawskróś celowy; dlatego można je nazwać bogami. Ich ruch, odbywający się w pewnych harmonijnych stosunkach wzajemnych, wytwarza akord świata, muzykę sfer, której my jednak nie słyszymy. — Filolaos głosił podobno pierwszy naukę o ruchu ziemi naokoło słońca (ognia centralnego), Hiketas miał głosić zdanie o ruchu ziemi około swej osi. Naprowadził on na tę myśl Kopernika, jak tenże sam to przyznaje.

1) Do tych przeciwieństw dołączają się analogicznie: dobro i zło, męskość i żeńskość, jasność i ciemność i t. p.

Po jednym roku świata (10.000 lat) powracają wszystkie rzeczy do ognia centralnego, i rozwój rozpoczyna się na nowo.

4. Bóg. — Całym podług miary i liczby uporządkowanym wszechświatem kieruje boska Monas. Czy szkoła pitagorejska pojmowała tego jednego Boga, dawcę bytu i życia, przedwiecznego stwórcy wszystkich rzeczy, jako istotę transcendentną, czy też immanentną światu, tego z całą pewnością z zachowanych świadectw, rozstrzygnąć nie można.

5. Dusza. — Dusza jest liczbą, która samą siebie porusza i jest pierwiastkiem ruchu, także miejscowego (z miejsca na miejsce). Istotą pierwiastka psychicznego jest więc w przeciwieństwie do rzeczy cielesnych ruch sam przez się (samoruch). Dusza jest jakby wypływem z ognia centralnego; dlatego ma udział w bóście i w wieczności. Do ciała dostała się za karę, jako do więzienia. Przyszłe życie jest życiem odpłaty. Dusze, potrzebujące oczyszczenia, muszą wędrować po różnych ciałach ludzkich i zwierzęcych. Nieuleczalne dusze bywają wtrącone do Tartaru, czyste cieszą się wiecznym szczęściem.

Nauka ta o stosunku duszy do ciała, również o wędrówce dusz, przeszła do filozofji platońskiej.

6. Etyka. — Cnota jest harmonją życia wewnętrznego; można ją sobie zdobyć przez opanowanie części nierozumnej i poddanie jej pod władzę rozumu. Wyrobić w sobie tę wewnętrzną harmonję, jest celem życia ludzkiego. Osiągnąć to można przez dążenie do prawdziwego poznania i przez ascetyczne ćwiczenia.

Pod względem politycznym, arystokracji trzeba dać pierwszeństwo przed demokracją, gdyż demokracja prowadzi łatwo do panowania motłochu i do anarchji.

III. Dwa skrajne rozwiązania zagadnienia: bytu i stawania się.

Stara szkoła jońska usiłowała objaśnić jednolicie świat i różnorodność jego zjawisk, przyjmując pewien pierwiastek, podległy rozwojowi. To doprowadziło do pytania: Jak można połączyć niezmiennie bytowanie ze zmiennem powstawaniem? Odpowiedziano na to pytanie w dwojaki radykalny sposób: pierwsza odpowiedź uznaje tylko byt a odrzuca stawanie się (zmianę), — to szkoła eleacka; druga uznaje tylko stawanie się, a odrzuca niezmienny byt, — to Heraklit.

A) Eleaci.

Eleaci odrzucali wszelką wielość w rzeczach i wszelką zmianę w bycie; tylko jeden byt istnieje; ten jeden byt jest wciąż ten sam. Przedstawicielami tej szkoły z Elei (we Włoszech południowych) są: Ksenofanes, Parmenides, Zenon i Melissos.

1. **Ksenofanes** (około r. 569—480 przed Chr.), urodzony w Kolofonie w Azji Mniejszej, prawdopodobnie uczeń Anaksymandra z Miletu, osiedlił się później w Elei we Włoszech południowych i stał się tam założycielem nowej szkoły filozoficznej. Z jego poematu dydaktycznego „O przyrodzie“ zachowały się tylko fragmenty; Arystoteles jest i tutaj naszym najlepszym źródłem.

Ksenofanes przyjmuje jedność wszystkiego. Zdaje się, że wychodził z jedności Boga, którą udowadniał tem, że Bóg jako byt najdoskonalszy musi być jeden. Dlatego zwalczał politeizm i antropomorfizm nauki o bogach.

Bóg i świat są jednym bytem. Ta jedność nie stała się, — byt przecież z niczego powstać nie może, — jest zatem wieczna, jest przytem rozciąglą a ma, jako taka, najdoskonalszą formę, mianowicie kulistą. Bóg jest niezmienny i pozostaje bez ruchu. Do kształtu ludzkiego niepodobny, jest on w całej pełni okiem, uchem, potęgą myślową; „bez trudu kieruje on wszystkim myślą swego umysłu“. Z niezmiennością tego jednego boskiego wszechbytu godził, zdaje się, Ksenofanes różnolitość i zmiany w jego częściach i w poszczególnych rzeczach. Powiada przynajmniej: „wodą i ziemią są wszystkie rzeczy, które rodzą się i powstają“.

2. **Parmenides**, urodzony w Elei, między 540 a 510 r. przed Chr., najwybitniejszy z pośród Eleatów, właściwy metafizyk szkoły, odrzucił pierwiastek teologiczny z nauki Ksenofanesa i zmienił jego monizm teologiczny na idealistyczny. Pojęciem fundamentalnem jego nauki jest byt oderwany, którego właściwości przenosi na rzeczy:

a) Tylko byt istnieje, niebyt nie istnieje, i dlatego też niema powstawania. Zresztą w jaki sposób mógłby powstać byt z niebytu, który przecież nie istnieje, albo z bytu, który już istnieje? Dlatego tylko byt jest realny; jest on sam w sobie absolutnie jeden; poza tą jednością bytu jest tylko niebyt; rzekoma wielość i uwarunkowana nią zmiana rzeczy jest tylko próżnem złudzeniem.

b) Byt nie różni się od myśli. Myśl sama jest przecież bytem, a byt jest tylko jeden. Byt i pojęcie bytu jest tem samem.

W tem znaczeniu jest każdy byt napełniony rozumem, że rozum przenika wszystko. Byt jednak według Parmenidesa ma rozciągłość bez przerwy, ma formę kuli i ma granice; pojęcia pierwiastka czy-sto duchowego nie spotykamy jeszcze u Parmenidesa.

c) Prawdziwość poznania jest zawarta tylko w myśli. Jak tylko byt można pojąć, tak też tylko pojęcie jest bytem. Zmysły nie przedstawiają nam rzeczywistości. Mylą nas tylko i właśnie to złudzenie zmysłowe doprowadza ludzi do twierdzenia, że istnieje mnóstwo zmiennych rzeczy. Zresztą i Parmenides z punktu widzenia fizycznego tłumaczy powstawanie rzeczy z pewnych pierwiastków; nazywa te pierwiastki światłem i nocą (albo ogniem i powietrzem lub ziemią) i dodaje im jako siłę działającą Erosa (miłość). Parmenides wyrażał swe filozoficzne poglądy, podobnie jak Ksenofanes, w poematach pouczających, z których zachowały się tylko fragmenty.

3. **Zenon**, urodzony około 490 w Elei, uczeń i przyjaciel Parmenidesa, usiłuje uzasadnić i obronić jego idealistyczny monizm. Posługując się metodą dialektyczną, stara się wykazać, że twierdzenie, przyjmujące wielość i zmienność, ruch lub przestrzeń, prowadzi do nierozwiązalnych sprzeczności. Dla scharakteryzowania jego rozumowania, przytoczymy niektóre z jego dowodzeń:

a) **Przypuszczenie**, przyjmujące wielość rzeczy, prowadzi do sprzeczności. Bo wielość rzeczy musiałaby być co do liczby skończona zarazem i nieskończona; skończona, gdyż musi być tyle rzeczy, ile ich jest faktycznie, nie więcej i nie mniej; nieskończona dlatego, że, jeżeli istnieje wiele rzeczy, między temi rzeczami musiałby być inne i między temi znowu inne i tak dalej, aż do nieskończoności.

(Zenon błędnie przypuszcza, że przestrzenie muszą być zapełnione).

b) Każda z tych wielu rzeczy musiałaby znowu być w sobie nieskończenie wielka i nieskończenie mała. Posiadałaby bowiem rozciągłość, która jest tylko wtedy możliwa, jeżeli jedna część odstaje od drugiej. Lecz to przypuszcza jakiś przedział. Jedna część musi więc być oddzielona od drugiej przez przedział; ten przedział znów przez inny przedział od części oddzielonych i tak w nieskończoność. Każda zatem rzecz składałaby się z nieskończenie wielu części i dlatego byłaby nieskończenie wielka. Z drugiej zaś strony, części każdej rzeczy, jeżeli ich jest nieskończenie wiele, są także nieskończenie małe. Z nieskoń-

czenie małych części może znów powstać tylko nieskończenie mała rzecz. Więc każda rzecz musiałaby być zarazem nieskończenie mała, — z czego wynika sprzeczność.

(Przeciwnie: rzecz ciągła (continuum) nie ma rzeczywistych, oddzielonych części, pomiędzy którymi mogłoby jeszcze coś być; nie ma więc też części nieskończenie małych, tylko ma części możliwe (potencjalne), na które może być zawsze dalej podzielona).

e) Także przypuszczenie istnienia ruchu prowadzi do sprzeczności. Ruch nie może wogóle powstać, ponieważ ciało nie może być na innym miejscu, zanim nie przebiegnie nieskończonej ilości przedziałów. Ciało bowiem poruszające się musiałoby zawsze wpierw przebiec połowę przestrzeni, zanim osiągnie cel swej drogi, i z tej połowy znów połowę i tak w nieskończoność. Strzała w biegu musiałaby równocześnie spoczywać i być w ruchu; bo w każdej chwili jest tylko na jednym miejscu, teraz na tem, później na innym. Jak długo zaś jest w jednym miejscu, spoczywa w niem; a ponieważ spoczywa w każdej chwili, spoczywa zatem wciąż.

W celu rozwiązania tego zagadnienia wskazuje Arystoteles na ciągłość przestrzeni i czasu, nie składających się z nierozciągliwych punktów. Punkty w przestrzeni i czasie równają się co do rozciągłości, względnie trwania, zeru, ponieważ są tylko granicą rzeczy rozciąglej, a same nie są rozciągle, więc po zliczeniu równają się także zeru; punkty nie są realnymi pierwiastkami przestrzeni i czasu; przestrzeń i czas można sobie wystawić tylko w formie linii, inaczej nie miałyby one ciągłości czy trwania. Z tego, że strzała w biegu spoczywa w każdej chwili czasu t. j. w przedziale czasu lub na końcu linii czasu (ale nie części składowej czasu), nie można wnioskować, że spoczywa w realnym przedziale czasu, gdyż czas nie składa się wcale z chwil czasu w wyżej wymienionem znaczeniu; wynika z tego tylko, że ruch i czas są równobieżne, tak że chwili spoczynku w czasie odpowiada miejsce spoczynku w ruchu. To samo zastosować można do linii w przestrzeni; nie ma ona nieskończenie wielu realnych części czy pierwiastków, raczej jest ona niepodzielną całością i linią we wszystkich swych częściach; dlatego linja nie powstaje z nieskończenie wielu realnych połówek, które trzeba by wpierw przebiec. Linje możnaby dzielić bez końca na dalsze połowy, ale nie na nieskończenie wiele realnych połówek. Nie jest ona jednak realnie podzielona, jest jedną niepodzielną linią. Także najmniejszy ruch nie da się inaczej pojąć, tylko jako poczynająca się linja, jest więc skończoną częścią skończonej linii.

4. Do Eleatów należy również Melissos ze Samos. Podzielał on zapatrywania Parmenidesa.

Błąd eleackiej spekulacji tkwi przedewszystkiem w przeniesieniu abstrakcyjnego pojęcia bytu i jego logicznych

własności na rzeczy same w sobie. Atoli głęboka spekulacja metafizyczna Eleatów stanowi znaczny postęp w rozwoju filozoficznym. Bystre dialektyczne ujęcie, jakie nadali oni swym wywodom, zmusiło późniejszych filozofów do dokładniejszego badania pojęć.

B) Heraklit.

Heraklit z Efezu (około r. 500 prz. Chr.), z przydomkiem „ciemny“ (ὁ σκοτεινός), spisał swą naukę w książce, bardzo trudno zrozumiałej „O przyrodzie“, z której zachowało się wiele fragmentów.

1. Ogień jako materja pierwotna. — Podobnie jak Jończycy, do których zalicza go Arystoteles, przyjmuje Heraklit, celem rozwiązania problemu świata, materję pierwotną, mianowicie ogień; jednak w przeciwieństwie do Miletyjczyków, zwraca przede wszystkim uwagę na powstawanie. Podobnie jak Diogenes z Apolonji, uważa materję pierwotną za żyjącą i rozumną, za Boga (λόγος). Dlatego uważa rozwój tego pierwiastka w świat wszechrzeczy za coś rozumnego. Ogólny porządek i stałość praw przyrody, które można spostrzec w całym wszechświecie, zdawały mu się przemawiać za tem przypuszczeniem.

2. Rozwój. — Przez zgęszczenie („droga w dół“) powstają rzeczy z praognia, przez rozrzedzanie (droga w górę) wracają znowu do niego; droga w dół prowadzi do wody, ziemi i śmierci, droga w górę do powietrza, ognia i życia. Na drodze pierwszej leży zło, wskutek czego w sferze ziemskiej wszystko jest pełne zła; na drugiej drodze leży dobro.

Przyczyną rozwoju jest występowanie przeciwieństw w poszczególnych i różnych rzeczach. Przeciwność, walka, to ojciec wszystkich rzeczy.

Tak wszystko w świecie ulega ustawicznej zmianie; każda rzecz powstaje i ginie. Niema niezmiennego i stałego bytu; wszystko płynie (πάντα ῥεῖ). Żadna rzecz nie jest w chwili następnej tą samą, jaką jest teraz: „Nie można dwa razy wstąpić w tę samą rzekę“.

Ten rozwój doprowadza ostatecznie do powrotu świata w praogień (pożar świata — ἐκπύρωσις); poczem powtarza się ten sam proces od początku i tak dalej bez końca.

3. Dusza jest iskrą boskiego ognia. Dlatego: „Sucha dusza jest najmędrsza i najlepsza“. Połączenie jej z ciałem jest dla niej złem, dlatego narodzenie się jest nieszczęściem dla człowieka. Ponieważ także dusza ulega ustawicznej zmianie, nie może więc być

nieśmiertelną; przyjmował jednak Heraklit przynajmniej ograniczone dalsze życie po śmierci.

Dusza jest rozumna jako część rozumu świata. Tylko tym ogólnym rozumem poznajemy prawdę; zmysły nas łudzą. Ogólny rozum jest zarazem ogólnem niezmiennem prawem, tak w świecie fizycznym, jak i moralnym.

Temu ogólnemu prawu poddać się musi człowiek. Największem dobrem człowieka jest zadowolenie, spokój umysłu, — pochodzące z przekonania, że wszystko właśnie tak, jak się dzieje, jest skutkiem najwyższego prawa.

4. Już Arystoteles wskazał na to, że wszystko nie może ulegać ustawicznej zmianie, o ile niema wcale bytu trwającego; bo: „Jeżeli coś powstaje, musi koniecznie w niem pozostać to, z czego to coś powstaje“.

IV. Młodszy filozofowie przyrody.

(Por. Ks. Pawlicki: Hist. fil. greckiej, t. I, str. 277).

Zagadnienie istoty świata materialnego, oraz połączenia z nim bytu i stawania się, próbowali w odmiennej formie wyświecić t. zw. młodszy (późniejsi) filozofowie przyrody. Przyjęli oni trwałe byt eleatów, lecz nie jako jedność, tylko jako wielość rzeczy bytujących. Odrzucili również jakościowe i substancjalne powstawanie i przemijanie rzeczy. Mimo to, nie przeczą oczywistej zmiany w świecie. Tłumaczą ją różnem ugrupowaniem niezmiennych pierwiastków bytu, dzięki zmianie czysto lokalnej, dla której przyjmują osobną przyczynę.

Do szkoły tej należą: Empedokles, Anaksagoras, Leucyp i Demokryt. Różnią się od siebie tem, że każdy z nich przyjmuje odrębne pierwiastki bytu i odrębne przyczyny sprawcze.

1. Empedokles.

1. **Empedokles**, urodzony ok. r. 490 przed Chr. w Agrygencie na Sycylii, był wybitnym mężem stanu, lekarzem, mówcą i filozofem. Nie przyjmował, jak starsi filozofowie joińscy, jednolitej pramaterji wszechrzeczy, lecz za pierwotną uważał mieszaninę czterech niezmiennych elementów czyli „pierwiastków“, mianowicie: ziemi, wody, powietrza i ognia. Ta mieszanina jest przyczyną materialną wszystkich rzeczy. Tak więc według niego powstawanie i znikanie rzeczy nie polega, jak u starojończyków, na zgęszczaniu i rozrzedzaniu się pramaterji, tłumaczy się ono raczej czysto mechanicznie: rozłączaniem i powtórnem łączeniem się pierwotnych ele-

mentów. Za siły, działające w tem rozłączeniu i połączeniu, uważa miłość i nienawiść (*φιλότης και νεκρός*)¹⁾. Nienawiść jest siłą dzielącą, rozłączającą; miłość jednoczącą, łączącą,

2. Po powyższem założeniu wyjaśnia się proces powstawania świata w następujący sposób:

Pierwotnie były cztery elementy w zupełnem pomieszaniu, połączone w jedną, wszystko obejmującą kulę, (sferę — *σφαίρα*), w której panowała sama miłość. Lecz oto nienawiść wtargnęła z zewnątrz w obręb tej kuli, i zdobywając przewagę nad miłością, rozłączyła elementy, które wystąpiły ze sfery pierwotnej rozdzielone. Lecz po tem rozłączeniu rozpoczęła znów działać miłość i występując przeciwko nienawiści, połączyła znów rozłączone pierwiastki. Tak powstała ta mieszanina elementów, jaką spotykamy w świecie. Powstały też poszczególne istoty wszechświata, w których okazuje się najróżnorodniejsza mieszanina elementów, i to w coraz większem stopniowaniu od niedoskonałych do doskonałych. Najpierw wykiełkowały z łona ziemi rośliny, potem rozwinęły się zwierzęta: i to najpierw tworzyły się poszczególne członki, nogi, ramiona bez tułowia i t. d. Przez początkowe przypadkowe połączenie tych części, powstały najdziwaczniejsze twory, które jako niezdolne do istnienia, niebawem zginęły, aż powoli złączyły się z sobą odpowiednie części i tak zaczęły bytować istoty, zdolne do rozradzania się²⁾.

Gdy miłość skończy swe dzieło, gdy wszystko połączy w zupełnej harmonji, rozpoczyna znów nienawiść swe działanie i powtarza się ta sama gra bez końca.

3. Dusza ludzka jest również mieszaniną czterech pierwiastków, do których dołączają się jeszcze miłość i nienawiść, jako energie duszy. Rzeczy równe bowiem poznane być mogą tylko przez równe. Dusza poznaje te cztery pierwiastki, musi je więc także zawierać w swej istocie; inaczej nie mogłaby ich poznać, gdyż nie byłaby im równa³⁾. — Zapewne pod wpływem pitagorejczyków przyjął Empedokles także wędrówkę dusz: „Byłem już raz chłopcem, dziewczynką, krzakiem, ptakiem i niemą rybą w morzu“.

4. Co Empedokles myślał o Bogu, nie można jasno dociec. Może przyjmował (według zachowanego pewnego powiedzenia) du-

1) Por. św. Tomasza: „In appetitu autem naturali principium huius motus (appetentis) est connaturalitas appetentis ad id, in quod tendit, quae dici potest a mor naturalis“ (S. Thom. Sum. theol. 1a 2ae q. 26. a. 1.).

2) Polski tekst fragmentów, zob. u Heinricha j. w. str. 62, n. 57 nn.

3) Por. Heinrich, str. 49 i 72 nn. (tekst o „odpływach“ z przedmiotów do zmysłów).

chowość Boga, lecz wtenczas oczywiście bez wewnętrznego związku ze swoją filozofją.

2. Anaksagoras.

Anaksagoras (500—428) z Klazomenai w Azji Mniejszej, oderwany od świata a zupełnie nauce oddany myśliciel, żył długo w Atenach, a był przyjacielem Euripidesa i Periklesa, dopóki nie musiał, oskarżony na podstawie swych zapatrywań filozoficznych o bezbożność, uciec do Lampsakos, gdzie też umarł.

1. **Pierwiastki.** — Anaksagoras przyjmuje jako przyczynę materjalną wszechrzeczy nie cztery pierwiastki, lecz nieskończoną ilość częściowo jednorodnych, częściowo różnorodnych, maleńkich cząsteczek materjalnych, z których tworzy się świat.

Te cząsteczki, (zwane homoioimerjami i anomoioimerjami), są już różniczkowane jako cząsteczki drzewa, kamienia, mięsa i t. d. Są one wieczne; z niczego bowiem nic nie powstaje: wszystko co powstaje, musi powstawać z materji, przedtem już istniejącej. Co więc nazywamy stawaniem się i zanikaniem, polega ostatecznie na połączeniu i rozdzieleniu owych, pierwotnie już istniejących części składowych.

Pierwotnie były te pierwsze części składowe, czyli „zarodki“ rzeczy w zupełnem pomieszaniu ze sobą połączone, tak, że żadna z tych części nie mogła objawić swej charakterystycznej jakości. Aby więc powstały rzeczy, musiało przedtem nastąpić rozłączenie owych pierwotnych części składowych; potem powtórnie musiały się połączyć, częściowo w ciała jednorodne, a częściowo w różnorodne.

2. **Przyczyna ruchu.** — Przyczyna tego procesu rozłączenia i połączenia nie może znajdować się w owych materjalnych pierwotnych składnikach; te bowiem, jako materjalne, nie dzielą i nie łączą się same z siebie. Trzeba raczej przyjąć przyczynę, która stoi ponad materją i przez wpływ na nią powoduje proces owego rozłączenia i połączenia. A ponieważ wszystko w świecie jest utworzone i uporządkowane celowo, celu zaś i porządku nie można pojąć bez założenia istniejącego rozumu, trzeba zatem ową działającą, ponad materją stojącą przyczynę, pojmować jako *ducha*, jako *νοῦς*.

Mamy więc i tutaj podwójny pierwiastek powstawania świata: materjalny, mianowicie: złączenie wszelkich zarodków rzeczy, i sprawczy, stojący ponad światem, a różny od niego co do bytowania pierwiastek, pojęty jako duch. Przytem pojawia się, jako

pośrednik w powstawaniu świata, ruch, którego νόσς udziela materji i to ruch kołowy, trwający jeszcze dziś w ciałach niebieskich. Objął on najpierw tylko poszczególne materje, jednakże rozszerzając się coraz dalej, porwał w końcu całość.

3. Duch. — Anaksagoras podkreślił pierwszy przeciwieństwo między materją a duchem, chociaż nie znając właściwych i udoskonalonych wyrażen na rzeczy czysto duchowe, nie mógł ich jeszcze używać. Niektórzy sądzą, w przeciwieństwie do zdania, które podzielali Platon i Arystoteles, że Anaksagoras chciał pojmować νόσς jako coś istotnie różnego od rzeczy cielesnych, lecz że dotarł tylko do pojęcia substancji najdelikatniejszej i najsubtejnjej, a jednak jeszcze rozciągłej. Anaksagoras podkreśla samodzielność tego Nus, który nie ma domieszki żadnego z elementów rzeczy światowych; jest on nieskończony, ma doskonałe poznanie wszystkich rzeczy, ich przeszłości i przyszłości, a także siłę do porządkowania i wprowadzania ich na tor prawidłowego rozwoju. — Jaki jest według A. stosunek nieskończonego Nus do poszczególnych rozumów, (według A. jest dusza we wszystkich istotach żyjących rozumem), czy utożsamia się z niemi, czy różni się od nich, tego nie można z całą pewnością ustalić.

W przeciwieństwie do powyższych nauk i to pod niejednym względem, stoi system atomistów.

3. Atomiści.

Leucyp i Demokryt.

Twórcą hipotezy atomistycznej jest Leucyp. O jego stosunkach życiowych nic nie wiemy. Uczniem jego był Demokryt, urodzony między r. 470 a 460 w Abderze, który wiele podróżował, niezwykle bogatą posiadał wiedzę, i płodnym był pisarzem. Dożył podobno 100 lat. Z licznych jego dzieł zachowały się tylko fragmenty (po polsku u Heinricha, j. w. str. 79).

1. Kosmologia. — Atomiści przyjmowali podług świadectwa Arystotelesa dwa podstawowe pierwiastki wszelkiego stawiania się: próżnię i pełnię. Przez pierwszą rozumieli nieskończoną przestrzeń, przez drugą nieskończoną ilość atomów, mieszczących się w nieskończonej przestrzeni. Sądzi, że przez to dostatecznie wyjaśnia powstanie świata. Zajmowali tem samym stanowisko materializmu.

Atomy są według atomistów najmniejszymi, fizycznie już niepodzielnymi, częściami ciał. Są one jakościowo jednorodne.

różnią się jednak od siebie przez postać, figurę i ciężar. Znajdują się w wiecznym ruchu i to same z siebie, bez żadnej zewnętrznej przyczyny, która by je w ruch wprawiła. Ruch ten jest warunkiem powstania świata.

Z powodu różnego ich ciężaru jest ruch atomów różny. Cięższe poruszają się szybciej, lżejsze wolniej; wskutek tego zderzają się ze sobą atomy i przez to powstają wiry. W tym ruchu wirowym niektóre atomy o różnej figurze przyczepiają się do siebie i wkońcu łączą się trwale ze sobą. Przez to powstają ciała i całe światy. Proces ten jest określony, (nie teleologicznie lecz mechanicznie), przez atomy i ich ruch (własny), według praw o zderzaniu się ciał: „Żadna rzecz nie powstaje przypadkowo, lecz wszystko powstaje z pewnej przyczyny i z koniecznością“. (Leucyp).

Różnica ciał jest więc nie gatunkowa, lecz raczej tylko przypadłościowa; istnieje tylko różne ugrupowanie jednorodnych atomów.

2. Psychologia. — Dusza składa się z delikatnych, gładkich i okrągłych, łatwo poruszalnych atomów ognistych. Atomy te rozłożone są po całym ciele i sprawiają w poszczególnych członkach poszczególne czynności; do ich ruchów sprowadzają się wszystkie objawy psychiczne. Z powodu ich łatwej poruszalności, mogłyby nacisk powietrza wyprzeć atomy duszy z ciała; wtenczas nastąpiłaby śmierć. Lecz przez oddychanie czerpiemy za każdym razem z powietrza atomy duszy i zagradzamy drogę łatwego wyjścia atomom w nas mieszkającym. Życie trwa tak długo, jak długo trwa ten proces. Dusza nie jest nieśmiertelna.

3. Nauka o poznaniu. — Poznanie powstaje przez to, że cząsteczki, „wypływy“, a nawet pewne obrazy (εἰδῶλα) przedmiotów odrywają się od rzeczy, wnikają w nas przez pory.

Zmysły nie poznają istoty rzeczy lecz tylko fenomeny, zjawiska. Zmysłowe przedmioty drugorzędne (kolor, dźwięk, smak i t. d.) są czysto podmiotowe. Dlatego poznanie zmysłowe jest „nieprawdziwe“, ciemne i zmienne. Jednakże zapewnia nas o istnieniu rzeczy i daje rozumowi możność dalszego poznania.

To dalsze poznanie jest dopiero „właściwe“ i osiąga rzeczywistości, atomów i próżni. Lecz zakres naszej wiedzy jest ograniczony, a osiągnięcie jej niełatwe: „Prawda spoczywa w głębokiej studni“.

4. Etyka. — Wprawdzie dusza składa się z atomów, lecz jest najszlachetniejszą częścią człowieka i dlatego winniśmy cenić więcej dobra duszy niż ciała. Najwyższym dobrem jest szczęśliwość, która polega na wewnętrznej radości i spokoju umysłu. Środ-

kami do tego nie są „trzody i złoto“ lub „znikome dobra“, lecz umiarkowanie, (nie „zbytek“ ani „niedostatek“) i nienaganne życie. (Demokryt, to „śmiejący“ się filozof, a Heraklit „płaczący“).

5. Bóg. — System mechaniczno-materjalistyczny nie zna żadnego Boga; najwyżej całą przyrodę możnaby nazwać Bogiem. O „bogach“, którzy mieszkają w międzyświatowych przestrzeniach, sądzą atomiści, że i oni, jak wszystkie istoty, składają się z atomów, że są ograniczeni i zmienni.

V. Sofistyka.

(Por. Ks. Pawlicki: Hist. fil. greckiej, t. I, str. 337).

Filozofja przedsokratyczna przechodzi wreszcie w sofistykę, a z nią w proces rozkładu. Sofistyka jest sceptycyzmem, — sceptycyzmem, który rozpoczyna wątpieniem o wszelkiej prawdzie, a kończy najzuchwalszem zaprzeczeniem tejsze.

1. Przyczyny. — Systemy przedsokratyczne były często ponawianemi próbami dotarcia do prawdy, niejednokrotnie sprzeciwiały się sobie i uważały zmysłowy obraz świata za złudzenie zmysłów, subiektywne zjawisko, przez co same spowodowały sceptycyzm. Do tego dołączyła się i ta okoliczność, że po zwycięskich wojnach perskich, oraz szybkim i świetnym po nich rozwoju ogólnego poziomu życia wraz z powszechnem pragnieniem wiedzy, prowadzącej często do płytkiej półwiedzy, która nabywa cech sceptycznych, nastąpił z tą samą szybkością upadek. Zanikła moralna powaga życia, natomiast pojawiały się często libertynizm i lekkomyślność. Nic więc dziwnego, że duch ten przenosił się także do filozofji i odzwierciedlił się w sceptycznym jej zabarwieniu.

Korzystnym dla rozwoju takiej dążności sceptycznej był właśnie charakter szkół sofistycznych. Sofiści byli najczęściej nauczycielami wędrownymi i retorami; niektórzy z nich byli mężami o wybitnych przymiotach, wielu jednak wśród nich, to tylko biegłe gaduły i krzykacze. Szczególnie w demokratycznych Atenach nie brakowało im licznych uczniów, którzy chcieli się wykształcić dla kariery politycznej, zależącej od zdobycia sobie uznania na zgromadzeniach ludowych. Wobec tego nauka spadła łatwo do poziomu „czynienia rzeczy gorszej lepszą“. To doprowadziło do zdania, że wszystko można udowodnić i wszystkiemu zaprzeczyć, że niema prawdy przedmiotowej. Niektórzy nauczyciele wprost to wypowiadali.

2. Skutki. — Względem filozofji i religji, obyczajów i praw, zajęła sofistyka stanowisko wręcz niszczycielskie. Głosi ona bowiem teoretycznie i praktycznie subiektywizm indywidualny. Wszystko

uważa się ostatecznie za dowolne „przypuszczenie“. Ani „prawda“, ani „prawo“ nie są przedmiotowe. Prawdą jest tylko to, co ja uważam za prawdę, dobrem, co mnie się podoba. — Około wyrobienia krasomówstwa i dialektycznej metodyki zdobyli sobie sofisci pewne zasługi.

3. Najwięcej znaczenia wśród sofistów mieli Protagoras z Abdery (ok. 480—410 przed Chr.), który występował jako nauczyciel wymowy na Sycylii, w Italji i Atenach, Gorgias z Leontinoi na Sycylii (ok. 480—375), który przybył ok. r. 427 do Aten i uczył również w różnych miejscowościach retoryki, Prodikos z Keos, Hippias z Elidy i Kritias, jeden z trzydziestu tyranów.

a) **Protagoras** postawił, prawdopodobnie pod wpływem Heraklita, zdanie: „Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, istniejących, że istnieją, a nieistniejących, że nie istnieją“. Ma to znaczyć: różnica między prawdą a fałszem zależy tylko od człowieka; dla każdego to jest prawdą, co za nią uważa, a to fałszem, co sobie jako fałszywe przedstawia. Prawdy przedmiotowej, mającej ogólne znaczenie, niema wcale.

b) **Gorgias** posunął się jeszcze dalej i nauczał: α) **Niema nic**. Gdyby bowiem coś było, musiałyby albo się stać, albo być wieczne. Stać się nie mogło, gdyż z niczego nic nie powstaje. Wieczne również nie może być, bo wtenczas musiałyby być nieskończone; nieskończone zaś nie istnieje nigdzie, ani samo w sobie (jako w swem miejscu, bo to jest niemożliwe), ani w czem innym, bo byłoby mniejsze od niego i dlatego nie byłoby nieskończone. Niema więc nic. — β) **Gdyby nawet coś było, byłoby jednak niepoznawalne**. Albowiem gdyby możliwe było poznanie rzeczy istniejących, musiałyby rzecz pomyślana być rzeczywistą; inaczej przecież rzecz istniejąca, nie byłaby pomyślana. Wtenczas jednak byłoby wszystko to, co jest pomyślane, rzeczywiste; nawet „gdyby ktoś myślał, że na morzu odbywa się walka na wozach“. — γ) **Wreszcie gdyby nawet coś było poznawalne, nie możnaby tego poznania udzielić innym**. Jakże bowiem mógłby n. p. ktoś przez słowa udzielić wyobrażenia koloru, gdy znak (słowo) różni się całkowicie od oznaczonej rzeczy?

Filozofja przedsokratyczna rozpoczęła ufną obserwacją świata zewnętrznego, a zakończyła subiektywizmem. Wieki następne nie będą już mogły stracić z uwagi tych dwóch stron naszego poznania, podmiotowej i przedmiotowej.

OKRES DRUGI.

Filozofja sokratyczno - attycka.

U w a g i w s t ę p n e.

1. Anaksagoras przeniósł filozofję jońską do Aten; eleaci: Parmenides i Zenon, nauczali tam osobiście, podczas gdy Heraklit i pitagorejczycy dotarli tam pismami swojemi. W ten sposób ścierały się w Atenach najrozmaitsze poglądy filozoficzne. Wprawdzie rozplynęły się one zrazu w sofistyce, lecz równocześnie powstała reakcja przeciw sofistyce, niosąca ze sobą nowy rozkwit greckiej filozofji, która rozpoczęła swój najwspanialszy rozwój.

Filozofja, powstała z reakcji przeciw sofistyce, nie zadowoliliła się badaniem przyrody i świata zewnętrznego; spekulacja filozoficzna kładła teraz największy nacisk na poznanie siebie oraz na wyjaśnienie stosunku poznania indywidualnego do bytu przedmiotowego, nie zaniedbując przytem badania przyrody; wciągnęła też w zakres swego rozważania wszystkie główne problemy o wszechświecie, człowieku i Bogu. Te wspaniałe znamiona były powodem rozkwitu filozofji sokratyczno - attyckiej.

2. Twórcą tej filozofji jest Sokrates. Nie wszyscy jednak uczniowie przejęli pełnię ducha swego mistrza. Niejedni zwrócili się wyłącznie do tej lub owej wytycznej zasady jego nauki i rozwijali ją dalej jednostronnie. Nazywamy ich sokratykami połowicznymi, półsokratykami. Przeciwnie Platon doprowadził ziarna, rzucane w jego duszę przez Sokratesa, do pełnego rozkwitu w duchu swego mistrza. Uczeń Platona, Arystoteles, chociaż w wielu istotnych punktach zajął inne niż mistrz jego stanowisko, stworzył jednak system filozoficzny, stojący godnie obok systemu platońskiego.

Mamy więc w następnych rozdziałach pomówić o Sokratesie i półsokratykach, potem o Platonie, a wkońcu o Arystotelesie.

I. Sokrates.

Lit.: Piat: Socrate, Paris 1901. — H. Maier: Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung. 1913. — Ks. Pawlicki, j. w. t. I, str. 359.

1. **Sokrates**, urodzony około 470 w Atenach, jako syn rzeźbiarza Sofroniska i akuszerki Fenarety, w młodości swej uczył się u ojca sztuki rzeźbiarskiej. Na wewnętrzny głos swego „demonu“, wszedł w styczność z wybitnymi mężami, przebywającymi licznie

w Atenach, osobliwie z najsłynniejszymi z pomiędzy sofistów. Znajomił się z ich naukami, a także z zasadniczymi poglądami dawniejszych systemów filozoficznych; bystrym swym wzrokiem dojrzał upadek duchowego i moralnego życia w Atenach. Wówczas obudziło się w nim powołanie życiowe, nauczyciela i wychowawcy swego narodu. Wyrocznia w Delfach umocniła go w tem przekonaniu. Chodząc po ulicach miasta, po rynkach, po warsztatach, a niemniej biorąc udział w przyjaznych zebraniach prywatnych, oddawał się swemu wielkiemu powołaniu w niepozornej formie rozmowy i przypadkowego dialogu, atoli z duchową wyższością, która zmuszała wszystkich do uwagi i uznania. Godnością i humanitarnością swego ducha przyciągnął do siebie wielką liczbę młodych umysłów, wzbuźił w wielu wyższe ideały, zrobił z nich znakomitych ludzi.

Jego zewnętrzny wygląd zdradzał prosty i surowy tryb życia. Mieć mało potrzeb, to było jego hasło. W podeszłym wieku wytoczył Meletos skargę przeciw Sokratesowi, że nie uznaje bogów i psuje młodzież. Sąd uznał go winnym i skazał go na wypicie trucizny. Odrzucił przygotowaną mu przez uczniów sposobność do ucieczki i przyjął śmierć z równowagą ducha (399)¹⁾.

2. Metoda sokratyczna. — Sokrates nie nie pisał i nie opracował żadnego systemu²⁾. Dążył on do tego, by doprowadzić uczniów przez ustne nauczanie do jasnego i pewnego poznania prawdy a przez prawdziwą wiedzę do prawego życia. Przytem zależało mu przedewszystkiem na wydobyciu się z relatywnego (względego) sposobu myślenia sofistycznego subiektywizmu, i dotrzeć do poznania obiektywnego, do mającego powszechną wartość pojęcia, w któremby się wyrażała niezmienna istota rzeczy. Właściwy jego sposób nauczania polegał na metodycznym stawianiu pytań. Nie podawał on swym uczniom żadnej prawdy gotowej, tylko starał się przez coraz głębiej idące py-

1) Właściwa, głębsza przyczyna sąsiedzenia Sokratesa leżała w jego zachowaniu się względem ówczesnych demokratycznych rządów w Atenach, z którymi nie mógł się pogodzić. Ganił przedewszystkiem zwyczaj powierzania ludziom urzędów państwowych przez losowanie, podczas, gdy przecież do sprawowania urzędów państwowych powinni być powoływani tylko mędrzy i światli obywatele.

2) Najważniejszymi źródłami do poznania nauki Sokratesa są pisma Ksenofonta (zwłaszcza Pamiętniki), który wiernie, chociaż po prostu, przekazuje potomności postać i naukę Sokratesa; następnie pisma Platona, pogłębiające i rozwijające naukę Sokratesa; wreszcie krótkie a jasne przedstawienie Arystotelesa. Ksenofont przedstawia głównie etykę, mniej dialektykę i metafizykę, podczas, gdy Platon rozprawdza dalej idee swego mistrza i kładzie mu w usta najpiękniejsze swe myśli.

tania doprowadzić ich do poznania owej prawdy, o którą mu chodziło. Przytem posiadała ta metoda podwójną stronę, negatywną i pozytywną.

a) Negatywnie zdązała ta metoda do usunięcia z umysłu ucznia fałszywych zapatrywań. Wychodząc od najpospolitszych rzeczy i zdarzeń, nawiązuje do nich Sokrates pewne pytanie i znów na odpowiedź uczniów stawia nowe zapytanie i tak dalej postępując, doprowadza ich do tego, że muszą przyznać, że ich dotychczasowe twierdzenia są faktycznie bezpodstawne. Przytem udaje, jakoby nie wiedział i podziela pozornie zakłopotanie odpowiadającego, — to ironja sokratyczna.

b) Pozytywnie zdąza ta metoda, również drogą wymiany pytań mistrza i odpowiedzi uczniów, do odkrycia prawdziwego pojęcia. Z tego powodu nazwał Sokrates swą metodę sztuką położnictwa duchowego (*μαίευτική*); naśladowając bowiem zawód swej matki, pomagał tylko uczniowi do zrodzenia się w umyśle jego prawdy, nieświadomie tam się już znajdującej.

Z tem podwójnem postępowaniem łączy Sokrates indukcję, wprowadzając ją do nauki przez to, że wznosi się od poszczególnych wypadków do ogólnego pojęcia; np. określenie tego, co znaczy być walecznym, co to jest dobry obywatel, wyprowadza z rozważania, kogo się w poszczególnych wypadkach oznacza mianem walecznego, czy dobrego i tak dalej i t. d. Z tem łączy także dedukcję, wyprowadzając z pojęcia albo z definicji poszczególne wnioski.

Główna zasługa Sokratesa leży w tem, że uczy według pewnej obmyślanej metody, a przez to przenosi uwagę ze świata zewnętrznego na podmiot prawdy szukający, oraz że troszczy się o to, co posiada ogólną wartość t. j. o pojęcie. — Metoda sokratyczna nie nadaje się oczywiście do obrabiania zupełnie nowego, pozytywnego materiału wiedzy.

3. Etyka. — Badanie przyrody ustępuje u Sokratesa, mimo wszechstronnej dążności do wiedzy, na dalszy plan wobec starania o obyczajowe uszlachetnienie człowieka. Ma się ono dokonać dzięki prawdziwej wiedzy.

Najwyższem dobrem i celem jest szczęśliwość. Lecz szczęścia (*εὐδαιμονία*) nie utożsamia Sokrates z rozkoszą (*ἡδονή*). Zgodnie z tym celem, to jest dobre, co to szczęście pomnaża, co jest pożyteczne. Przytem dobra zewnętrzne, bogactwo, sławę i t. d. uważa Sokrates za podrzędne, ponieważ są niepewne i nie leżą w naszej mocy. Dlatego należy być od nich wewnątrznie niezależnym; kto najmniej pożąda, ten zbliża się najwięcej do boskiej do-

skonałości. Takie panowanie nad namiętnościami osiąga się tylko przez ciągłą walkę ze sobą.

Oprócz wspomnianego określenia dobra, jako tego, co pomnaża szczęście, pojawia się u Sokratesa jeszcze inne, mianowicie, że dobrem jest to, co jest racjonalne, co odpowiada niespisanym ustawom bogów i prawom natury. A zatem dobre, obyczajne postępowanie, cnota, jest zarazem i rozsądnem postępowaniem. W poznaniu i wraz z poznaniem osiąga człowiek cnotę, tak, że można powiedzieć: cnota jest wiedzą. Sprawiedliwym jest ten, kto wie, co to jest sprawiedliwość. Cnoty więc można nauczyć równie jak innych prawd (etyka intelektualistyczna). Ta nauka pozostaje w ścisłym związku z przekonaniem, że prawdziwe zrozumienie pociąga za sobą koniecznie prawe postępowanie, gdyż niema nic silniejszego nad rozum. Nikt więc nie może czynić źle ze świadomością; czyni się źle tylko z nieświadomości; kto wie, że coś jest dobre, ten to czyni. — W tej nauce występuje jasno przecenianie wpływu wiedzy na wolę.

4. Bóg. — Tylko przygodnie wzmiankuje Sokrates o innych zagadnieniach, poza etycznymi. Doskonały porządek w świecie, celowe jego urządzenie, służy mu za świadectwo rządów wyższej istoty, mądrego i łaskawego Boga, który czuwa swą opatrnością nad wszystkim, zwłaszcza nad człowiekiem.

5. Dusza. — Według Sokratesa dusza jest podobna do Boga swym umysłem i swą niematerjalnością. Nie wszędzie mówi o nieśmiertelności duszy ze ścisłą pewnością. Jednak nauka Sokratesa o nieśmiertelności duszy wynika już z tego faktu, że Platon wkłada swe dowody na nieśmiertelność duszy w usta Sokratesa, a popierają to liczne wzmianki Sokratesa o pośmiertnej odpłacie. Sokrates wywarł silny i wielostronny wpływ na dalszy rozwój filozofji.

II. Sokratycy połowiczni.

(Por. Ks. Pawlicki, j. w., t. I, str. 396).

Dwa momenty należy odróżnić u Sokratesa: dialektyczny, występujący przy metodzie jego nauczania i etyczny, występujący w jego nauce o szczęśliwości i cnocie. Jedni z połowicznych zwolenników Sokratesa zajmują się szczególnie momentem dialektycznym, inni zaś etycznym, a jedni i drudzy rozwijają go jednostronnie. Do pierwszej kategorii należą Megarycy i Elijczycy, do drugiej Cynicy i Cyrenaicy.

1. Założycielem szkoły megaryjskiej albo erystyjskiej jest Euklides z Megary (444—369). Przyjmuje on bez zastrzeżeń

zasadę jedności Parmenidesa, ujmuje ją jednak nie w pojęciu bytu, lecz na sposób Sokratesa, w pojęciu dobra. Istnieje tylko jedność, a tą jednością jest dobro, które pod różnemi występuje nazwami, n. p.: rozumu, wiedzy, Boga. To fundamentalne twierdzenie starali się uzasadnić Megarycy dialektycznie w sposób podobny jak Zenon z Elei. Dlatego nazywają się też dialektykami czyli „erystykami“ (kłótnikami). Stilpon (około 320) połączył z nauką megaryjską naukę cyniczną; przez jego ucznia Zenona przeszły obie do szkoły stoickiej.

Gałęzią szkoły megaryjskiej jest szkoła elijska, założona przez Fedona z Elis, ulubionego ucznia Sokratesa. Jej kierunek zdaje się być zgodnym z kierunkiem szkoły megaryjskiej. Menedemos z Eretrji, uczeń Fedona, przeniósł tę szkołę do Eretrji; stąd nazywa się ona także szkołą „eretryjską“.

2. Założycielem szkoły cynicznej jest Antystenes z Aten, najpierw uczeń Gorgjasza, potem Sokratesa (444—369). Uczył on w Atenach w gimnazjum Cynosarges, i stąd także jego szkoła otrzymała swą nazwę. A. zwalcza zasadniczą naukę Sokratesa o ogólnem, obiektywnem pojęciu, na rzecz poglądu nominalistycznego. Według Antystenesa cnota jest najwyższem dobrem człowieka, najwyższem i jedynem. Cnota polega na uwolnieniu się od wszelkich pragnień. Przez to zbliża się człowiek do Boga. Wszystko inne prócz cnoty jest obojętne; mędrzec nie kłopotuje się o to, wystarcza on sam sobie. Znany dziwak Diogenes z Synopy, a także Krates z Teb, należą do tej szkoły. W bezgranicznej przesadzie porzucono w tej nauce nie tylko zbytnią troskę, lecz także umiarkowane staranie o kulturę zewnętrzną, a żądano powrotu do pierwotnego stanu natury.

3. W zupełnem przeciwieństwie do szkoły cynicznej, stoi szkoła cyrenajska albo hedoniczna. Założycielem jej jest Arystyp starszy z Cyreny (435—355), stąd nazwa szkoły. Odrzuca on przedmiotowość poznania i wyznaje subiektywizm sensualistyczny. Zgadza się z tem w zupełności jego pogląd na życie. Jego zdaniem, największem dobrem człowieka nie jest cnota lecz szczęśliwość, a ta polega na rozkoszy, na przyjemności. Rozkosz, przyjemność doraźna, stanowi szczęśliwość człowieka; przytem najważniejszą nie jest rozkosz umysłowa ale rozkosz zmysłowa. Rozumie się, aby używać rozkoszy danej chwili w sposób właściwy, trzeba mieć rozum i cnotę; — rozum, aby umieć wyzbyć się przesądów, tamujących użycie rozkoszy, a także, by umieć mądrze miarkować uciechy. Cnota jest niezbędną, aby przez opanowanie siebie uniknąć

niebezpieczeństwa takiego oddania się rozkoszy, któreby sprowadzało boleści, choroby i nieszczęścia. Rozum i cnota mają zatem tylko jedną wartość, mianowicie są środkiem do zdobycia rozkoszy. To wymaganie opanowania się w użyciu rozkoszy jest w systemie cyrenajskim jedyną pozostałością z filozofji sokratycznej.

III. Platon.

Lit: C. Ritter: Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre III. 1910/1922. — W. Windelband: Platon (Frommanns Klassiker IX.), przełożył na język polski: Stan. Bouffał. Warszawa 1902, wydawnictwo Przeglądu filoz. „Klasycy filozofji“ II. — P. Natorp: Platons Ideenlehre, 1903. — Cl. Piat: Platon 1906. — U nas: Ks. Pawlicki: Hist. filoz. greckiej — prawie cały, niezrównany t. II.

Uwagi ogólne.

1. Najwybitniejszym uczniem Sokratesa jest bezsprzecznie **Platon**. Urodził się w Atenach około 428 r. przed Chr., a pochodził ze starej rodziny arystokratycznej, która wyprowadzała ród swój od króla ateńskiego Kodrosa (ze strony ojca), i od wielkiego prawodawcy Solona (ze strony matki). Rodzice nadali mu imię Arystoklesa; Platonem przewano go później, podobno z powodu szerokich jego barków. Zdolności artystyczne, przejawiające się w wytwornym stylu jego pism, pchnęły go w młodości na drogę poezji. Mając około 20 lat, zaczął pobierać lekcje filozofji najpierw u Kratyła, ucznia Heraklita, następnie u Sokratesa, przy którym pozostał przez lat 8 aż do śmierci mistrza, jako jego najwierniejszy i najbardziej ceniony uczeń. Po śmierci Sokratesa udał się Platon zrazu do Euklidesa do Megary, następnie do matematyka Teodora do Cyreny, wreszcie do Egiptu. Z Egiptu powrócił do Aten, a po długoletnim pobycie tamże, wybrał się w podróż do południowych Włoch, gdzie obcował z pitagorejczykami (Archytas), potem na Sycylię, gdzie zawarł zażyłą przyjaźń z Dionem, szwagrem tyrana Dionizego I. — Atoli Dionizy, któremu nie podobała się jego otwartość, wydał go Spartańczykowi Pollisowi, a ten sprzedał go jako niewolnika. Wykupiony następnie przez cyrenejczyka Annikerisa, powrócił do Aten (387), gdzie założył swoją szkołę w gaju herosa Akademos; stąd nazwa Akademji. Później odbył jeszcze dwie bezowocne podróże na Sycylię do Dionizego Młodszego. Poczem, trzymając się już zdala od politycznych zajęć, kierował szkołą aż do swej śmierci 347 r. Akademia przetrwała do r. 529 po Chr.

2. Jako dzieła Platona przekazano 36 pism, utrzymanych przeważnie w formie dialogu, przyczem Sokrates występuje w nich

jako przedstawiciel myśli Platona. Jest rzeczą wątpliwą, czy wszystkie te pisma wyszły z pod pióra Platona. Do najważniejszych, a uznanych za autentyczne, należą następujące:

1) Protagoras, pismo skierowane przeciwko sofistom, traktat o cnocie. 2) Apologia Sokratesa. 3) Gorgjasz, o krasomówstwie. 4) Menon, o cnocie i możliwości nauczania teje. 5) Sympozjon, o miłości. 6) Fedrus, o miłości i pięknie, jako przedmiocie miłości. 7) Fedon, o nieśmiertelności duszy. 8) Rzeczpospolita, o państwie idealnem; jest to nauka o państwie, zawarta w 10 księgach, w których jednak roztrząsa także najważniejsze kwestje filozoficzne. 9) Teetet, badania o pojęciu nauki. 10) Eutydem, zwalcza sofistów. 11) Parmenides, o ideach i jedności. 12) Sofistes, o pojęciu bytu. 13) Filebus, traktat o dobru wogóle, a dobru najwyższem w szczególności. 14) Timeus, nauka o powstaniu świata. 15) Prawa, drugi traktat o „drugim z rzędu” najlepszym państwie, napisany dlatego, że państwa idealnego nie można urzeczywistnić wśród ludzi¹⁾. — Polskiego przekładu całości dzieł Platona nie posiadamy; — Kozłowski (Warszawa 1845) dał nam: Apologję, Kritona, Fedona; Bronikowski (Poznań 1858 i nn.): znaczną liczbę dialogów; — w bibliotece filoz. Struvego wyszły: Apologia (1885 Maszewski), i Fileb (1888, Kąsinowski). Wreszcie Siedlecki przełożył Gorgjasza (1879), Lachesa, Apologję, Kritona (1880), Protagorasa i Eutyfrona (1881). — Por. Ks. Pawlicki t. II., str. 278—280, uwaga. — Świeżo podjął się przekładu dzieł Platona (przekład bardzo udatny), prof. Uniw. warsz., Wł. Witwicki.

Nie da się utrzymać pogląd, że Platon opracował całość swych dzieł według z góry obmyślanego planu. Zazwyczaj rozróżnia się 3 okresy w jego twórczości: 1. Sokraticzny (Laches, Charmides, Protagoras, Apologia, Kriton, Gorgjasz, Menon), w którym rozwija przeważnie pojęcia etyczne; 2) okres męskiej dojrzałości zawiera naukę o ideach i duszy (Sympozjon, Fedrus, Rzeczpospolita, Teetet); 3. okres sędziwego wieku (Parmenides, Sofistes, Polityk, Fileb, Timeus, Prawa).

3. Zadaniem filozofji według Platona jest, dojść do poznania prawdziwego bytu (*ὄντως ὄν*). Bytami rzeczywistymi, w przeciwieństwie do rzeczy zmysłowych, są idee. A zatem filozofja, jeśli mamy sformułować jej definicję w myśl Platona, jest to nauka o ideach, jako o bytach rzeczywistych. — Doskonałą mądrość posiada tylko Bóg; człowiek zaś może tylko dążyć

1) Platonik Trazyllós (I wiek po Chr.) ujął pisma Platona w t. zw. tetralogje, t. j. ugrupował je w 9 seryj, z których każda zawierała 4 pisma. — Za dzieła wątpliwie platońskie uważa się, nawet z tetralogij Trazyllosa: Alcybiadesa I, Hipparcha, Klitofonta, Minosa; za całkiem nieautentyczne: Alcybiadesa II, Erastai, Teagesa i pisma nieobjęte tetralogjami Trazyllosa (por. Ueberweg-Praechter, 1926, str. 199).

do niej; nie jest więc σοφός (mądrym), lecz φιλόσοφος (miłośnikiem mądrości). Filozofja rodzi się z podziwu zjawisk, które spostrzegamy w świecie przedmiotowym; z tego zapala się gorące pragnienie odkrycia prawdziwego bytu, jako najwyższej zasady wszystkich zjawisk. Szkołą wstępną do filozofji jest studjum matematyki; do poznania idei prowadzi nas dialektyka; ona tworzy i rozczłonkuje ogólne pojęcia.

4) W naszym wykładzie zajmiemy się najpierw ideami Platona i jego teorią poznania, potem jego teologją, kosmologją i psychologją, wreszcie etyką i nauką o państwie.

1. Nauka Platona o ideach i jego teoria poznania.

(Por. Ks. Pawlicki, II, str. 471).

Rdzeniem całej filozofji platońskiej jest nauka o ideach. Podobnie jak Sokrates, jest Platon przekonany, w przeciwieństwie do sofistów, o możliwości prawdziwej wiedzy i bezwzględnego poznania. Wprawdzie w poznaniu zmysłowym dosiegamy tylko zmiennego i przemijającego bytu świata zjawiskowego; atoli w ogólnem pojęciu odkrywamy coś niezmiennego, bezwzględnego w poznaniu. W jaki sposób jednak dochodzimy do ogólnych pojęć i w jaki sposób zawierają one przedmiotową prawdę?

a) Powstawanie pojęć. — Z doświadczenia zmysłowego nie możemy czerpać pojęć ogólnych, ono bowiem zawiera tylko to, co jest jednostkowe i zmienne, przeto i refleksja nie może znaleźć w niem tego, co jest ogólne i niezmienne.

Nadto idee służą nam za normę dla naszych postrzeżeń; wszakże, by poznać, czy jaka czynność jest dobra, zestawiamy ją z pojęciem dobra, czy ona się z niem zgadza; by się przekonać, czy jaki przedmiot jest piękny, osądzamy go według idealnego pojęcia piękna; zanim powiemy o dwóch przedmiotach, że są równe, musimy już mieć pojęcie równości jako takiej. Idea więc dobra, piękna, równości, musi się w nas znajdować przed wydaniem jakiegokolwiek sądu.

Odnosi się to również do pojęć matematycznych: czy coś jest kulą, tego nie osądzamy podług kuli, którą już widzieliśmy, lecz według pojęcia, niezależnego od wszystkiego, co widzieliśmy. Coś podobnego objawia się też w heurystycznej metodzie naukowej. Jeżeli wkońcu przywiedzie się ucznia do poznania prawdy zapomocą ponawianych i logicznie powiązanych pytań, to nie przyjmuje on owej prawdy z zewnątrz, lecz raczej znajduje ją w sobie. Zewnętrzne stawianie pytań jest tylko środkiem pomocniczym do tego,

żeby sam odkrył prawdę. Duch musi więc już przedtem nosić ową prawdę w sobie, skoro przez pytania można ją wydobyć na jaw.

Tak więc pojęć powszechnych nie czerpie umysł z przedmiotów świata zjawiskowego; rzeczy przemijające nie są także owym niezmiennym przedmiotem, który wyrażają pojęcia. Czy więc nasze pojęcia dają nam poznanie, obdarzone przedmiotową wartością? Nasze poznanie umysłowe jest prawdziwą wiedzą, przeto musi mu, według Platona, odpowiadać także prawdziwy byt, jako przedmiot. Jeśli zatem nie czerpiemy pojęć z rzeczy zmysłowych, to według Platona muszą one pochodzić skądinąd. By rozwiązać to zagadnienie, wskazuje Platon na przedmiotowy świat idei, istniejący poza sferą bytów zmiennych. Idee istnieją jako takie, jako wiecznie trwające, niezienne formy. W naszych pojęciach wyrażamy te właśnie idee, a w nich przedmiotowy niezmienny byt: dobro i piękno, które istnieją poza naszym duchem i poza rzeczami zmysłowymi w jakimś „nadniebiańskim świecie“; w ten sposób nasze pojęcia dają nam prawdziwą wiedzę. Toteż idee są właściwą rzeczywistością, światem istoty rzeczy; rzeczy zaś zmysłowe, wciąż powstające i znikające, nie posiadają pełnej rzeczywistości. Najpierw przyjmował Platon dla każdej powszechności (ogółu) oddzielną ideę; później miał ich liczbę ograniczyć do samych tylko tworów przyrody.

b) Wzajemny stosunek idei. — Wzajemny stosunek idei do siebie jest ten sam, jaki zachodzi pomiędzy pojęciami, odpowiadającymi ideom w naszej myśli. Jak pojęcia powszechne tworzą w naszej myśli logiczną całość, są sobie wzajem nadporządkowane i podporządkowane, tak też i idee tworzą w swej przedmiotowości jedność rzeczywistą. Atoli ta jedność nie jest martwa, pozbawiona ruchu, nakszałt parmenidesowskiej jedności bytu; w tej jedności znajduje się raczej dialektyczny ruch ku wielości, t. z.: jak pojęcia w naszej myśli układają się od powszechnego do szczegółowego, tak też należy przyjąć podobny układ od ogółu do szczegółu w przedmiotowym bytowaniu idei. Platon nie przeprowadził tego podporządkowania i nadporządkowania idei w szczegółach, podkreślił natomiast, że najwyższą ideą w całej hierarchji pojęć jest idea dobra. Ona to jest najwyższym i ostatecznym celem świata, ona jest także najwyższą mądrością, a nawet według Platona przysługuje jej miano Boga.¹⁾

1) Neoplatonczycy, a także św. Augustyn, uważali te idee za myśli Boże. Według nowszego wykładu, przedewszystkiem w marburskiej szkole neokantystów, miał Platon tylko podkreślić aprioryczność pojęć, mianowicie, że idee są tylko po-

c) Idee a świat zjawiskowy. — Jako jedyne byty rzeczywiste są idee czemś doskonałym, niezmiennym i wiecznym. Niezmienny świat idei unosi się w niewidzialnym majestacie ponad krainą zjawisk i przedstawia w owych ideach całą pełnię doskonałości. Przeciwnie świat zjawisk jest krainą niedoskonałości, zmienności, znikomości. Wszystko, co materialne, znajduje się w ciągłym ruchu, niema w nim nic stałego ani trwałego, jest zatem zawsze niedoskonałe. Zachodzi jednak pewna łączność między ideami a rzeczami jednostkowymi w świecie zjawisk. Rzeczy jednostkowe „mają udział w ideach“ i właśnie dlatego, że jednostka „uczestniczy“ w odpowiadającej sobie idei, jest tem, czem jest.

Platon nie dał dokładnego wyjaśnienia, na czem polega to uczestnictwo. Mówi tylko, że te rzeczy są „naśladowaniem“ idei (ἑμιούσις, μίμησις); idee należy uważać za wzory (παρδείγματα), rzeczy zaś same za podobiznę (ὁμοιώματα, εἰδωλα) tych wzorów. Atoli te rzeczy są tylko bardzo niedoskonałymi odbiciami pochodnymi owych prototypów. Ponieważ bowiem materja znajduje się w ciągłym procesie stawania się i zanikania, przeto może odzwierciedlić idee jedynie w bardzo mętnym obrazie.

d) Nasze poznanie idei. — Z nauką platońską o ideach łączy się ściśle platońska nauka o poznawaniu. Powstaje pytanie: Jeśli idee, jako prawdziwe istoty rzeczy, nie są im (rzeczom) immanentne, lecz transcendentne, jeśli stoją ponad niemi, to w jaki sposób dotrzemy do poznania idei? Z doświadczenia zmysłowego nie możemy czerpać poznania idei, ponieważ one nie tkwią w rzeczach zmysłowych. Nie jesteśmy też świadomi jakiegoś bezpośredniego oglądu idei.

Platon ucieka się wobec tego do pewnej hipotezy, — hipotezy o uprzednim istnieniu (preegzystencji) dusz. Dusza, — uczy Platon, — żyła przed złączeniem się z ciałem w jakimś bezcielesnym stanie, w krainie idei i oglądała tam bezpośrednio dobro jako takie i prawdę jako taką i ogląd ten ją uszczęśliwiał. Z powodu złączenia się z materialnym ciałem, poszło w zapomnienie to, co niegdyś oglądała. Dusza jednak nie straciła zdolności przypomnienia sobie znów tego, co widziała. To przypomnianie budzi się w niej dzięki temu, że świat zjawisk zawiera pewien, przynajmniej niejasny, przyémiony obraz owych idei. Obraz ten przypomina

jęciami naszego rozumu, — kategorjami myślenia, jakbyśmy dziś powiedzieli, albo prawem o powszechnej wartości. Żaden z tych wykładów myśli Platona nie może dostarczyć dostatecznych dowodów na słuszność swego poglądu.

duszy ów pierwowzór, a przez to budzi w niej znów poznanie zapomnianych idei. Dlatego wszelka nauka, wszelkie wzniesienie się człowieka do poznania naukowego, jest w rzeczy samej tylko przypomnianiem sobie idei, niegdyś widzianych. To pierwsze w historii filozofji rozwiązanie zagadnienia istoty pojęć ogólnych oraz ich stosunku do rzeczywistości, nazywa się skrajnym realizmem. Platon nie poznał właściwej naszemu rozumowi samorzutnej zdolności odrywania (abstrakcji) i tworzenia pojęć. Zagadnienie to pozostało aż po dziś dzień jednym z podstawowych problemów filozoficznych.

2. Teologja, Kosmologja i Psychologja platońska.

1) Bóg. — a) Jak wynika z powyższych rozrządzeń, każda idea jako wieczna i niezmienna, jest natury boskiej, jest istotą boską. Ponieważ jednak Platon ponad wszystkie inne idee wynosi ideę dobra, przeto musimy w niej, w myśl poglądu platońskiego, dopatrzeć się w pierwszym rzędzie bóstwa. Jak słońce, — czytamy w Rzeczypospolitej, — jest przyczyną, że rzeczy widzieć można, owszem, że powstają i rosną, tak dobro ma taką siłę i piękność, że jest dla duszy nie tylko przyczyną wiedzy, lecz nadto udziela prawdy i istności wszystkiemu, co jest przedmiotem wiedzy. I jak słońce samo w sobie nie jest widzeniem, ani tem, co bywa widziane, tylko stoi ponad niemi, — tak też dobro nie jest wiedzą i prawdą, lecz góruje nad niemi, a one znów nie są właściwie dobrem, lecz tylko mają udział w niem. Dopiero idea dobra udziela wszystkiemu innemu wartości. Ona jest pierwszą zasadą poznania i bytu, rozumu i tego, co jest poznane, podmiotu i przedmiotu, ideału i realu, wznosząc się sama ponad te podziały.

Nie próbował jednak Platon wyprowadzić reszty idei z idei dobra. Trudno osądzić, jak pojmował stosunek idei dobra do całego świata idei. To jednak pewne, że usiłował nadać idei dobra charakter κατ' ἐξοχήν boski.

b) Prócz tego, bardziej oderwanego przedstawienia pojęcia Boga, spotykamy u Platona jeszcze inne, o wiele konkretniejsze. W Timeusie bowiem ukazuje się Bóg, jako istota osobowa, posługująca się rozumem i wolną wolą. Czytamy tam: „Bóg chciał“, „Bóg rozważał“, „Bóg myślał“. On ukształtował świat i to, jako istota bezinteresowna, tak dobrze, jak to tylko było możliwe. Tego budowniczego świata, tego Demiurga Platona, nie można jednak utożsamiać z właściwym stwórcą świata w myśl poglądu chrześcijańskiego, ponieważ nie nosi w sobie tych idei, według których

stworzył świat, ale znajduje je raczej poza sobą; wydaje się zatem poniekąd zależnym od tego świata idei. Również i materja posiada byt samoistny obok owego Demiurga. Platon nie zna stwórcy świata, zna jedynie budowniczego świata.

c) Pojęcie Boga znajdujemy u Platona jeszcze w trzeciej, znów zupełnie innej formie, t. zw. *duszy świata*, czyli jakiegoś pierwiastka życiowego w świecie, jako pierwszego źródła wszystkich skończonych duchów i dusz. W *Timeusie* zaś czytamy, że dusza świata jest stworzona. — Jedni ze znawców Platona chcą ideę dobra podporządkować idei Boga, inni ideę Boga idei Dobra, inni znów chcą obie idee postawić obok siebie, niezależnie, inni wreszcie, a zdanie ich jest najprawdopodobniejsze, *u t o ż s a m i a j ą* platońską ideę Boga z ideą Dobra.

Z tego wszystkiego wynika, że Platon nie podał jednolitego i jasno skryształowanego pojęcia o Bogu. Nie znajdujemy w tem pojęciu prawdziwej osobowości, twórczej potęgi i należyte podkreślonej przestępczości (transcendencji) Boga. Choć tak usilnie starał się Platon wznieść do jasnego poznania ostatniej przyczyny wszelkiego bytu, to jednak próby jego pozostały tylko próbami.

2) *Kosmologja* ¹⁾. — Według Platona można sprowadzić świat do 3 pierwiastków; są nimi: materja (przyczyna materjalna); Bóg (Demiurg, przyczyna sprawcza) i idee (przyczyna wzorcza).

a) Materja jest wieczna, niestworzona, nieograniczona, bez kształtu, bez przeznaczenia; Demiurg dopiero nadaje jej formę, kształt i przeznaczenie. W przeciwieństwie do bytu idei, jest ona *μη ὄν*, niebytem. Należy ją pojmować nie jako chaos, który czeka tylko na celowe uporządkowanie, ani jako arystotelesowską materję pierwszą, która bez formy nie może istnieć, ale jako wieczną, nieskończoną, nieokreśloną próżną przestrzeń ²⁾. Toteż według Platona rzeczy powstają w niej, a nie z niej; zarazem jednak tę próżną przestrzeń pojmuje Platon jako coś realnego. Ta materja jest przyczyną wszelkiej niedoskonałości. Rzeczy są połączeniem idei i materji, bytu i niebytu.

b) *Dusza świata*. — Cały świat pojmuje Platon jako ożywiony przez duszę świata, pierwiastek ruchu. Demiurg stworzył ją przez połączenie idei z materją. Tak więc stoi ona w środku pomiędzy niezmiennym światem idei a zmiennym światem ciał. Ona

¹⁾ Tutaj podaje Platon nie wiedzę w ścisłym znaczeniu, lecz tylko zapatrywania mniej lub więcej prawdopodobne.

²⁾ To pojęcie materji nie wyczerpuje całej myśli Platona, odpowiada jednak najlepiej różnym jego wyrażeniom.

jest przyczyną porządku i harmonji, kształtu poszczególnych rzeczy, wspaniałych, regularnych ruchów ciał niebieskich. Kosmos (świat) nie jest dziełem przypadku lub ślepej konieczności, ale rozumu i dobroci. Najpierw powstały 4 pierwiastki: ziemia, woda, ogień, powietrze, z których zrodziły się wszystkie inne rzeczy. Pierwiastki są w swych ostatnich cząsteczkach figurami geometrycznie określonymi.

Że należy przyjąć duszę świata, stara się wykazać Platon w następujący sposób: Fałszywem jest postępowanie dawniejszych filozofów przyrody, którzy przyjęli materję jako coś pierwotnego, a z niej dopiero wyprowadzali czynnik psychiczny. Rzecz ma się przeciwnie. Materja bowiem nie porusza się sama z siebie; wymaga więc przyczyny poruszającej. Ta zaś nie może być znów poruszana, musi raczej być tego rodzaju, że się sama porusza. Otóż właśnie w tym samoruchu leży istota duchowości w przeciwieństwie do materji. A zatem nie można sobie przedstawić świata materjalnego, nie przyjmując duszy świata. Wszystkie nadto ciała niebieskie i wszystkie istoty żyjące mają swe własne dusze.

Z tego wynikają następujące dalsze twierdzenia, dotyczące wszechświata:

a) Świat, jako taki, nie jest wieczny. Zaczął on istnieć w chwili, gdy idee zostały odwzorowane w odwiecznej materji. Czas powstał dopiero wraz ze światem; jest on odzwierciedleniem (kopją) wieczności, ponieważ świat nie będzie miał końca.

b) Świat istniejący jest światem jedynie możliwym; przejawia się w nim cały system idei, tworzący jako *κόσμος νοητός* pierwotny obraz wszechświata zjawiskowego. Wobec tego, że istnieje tylko jeden pierwotny obraz, jeden też tylko może istnieć jego obraz.

c) Świat istniejący jest możliwie najdoskonalszy. — Doskonalszy świat jest niemożliwy, gdyż Bóg, będąc dobrym i bezinteresownym, upodobnił go sobie tak dalece, ile tylko materja była zdolna do tego. Zło, znajdujące się w świecie, ma swą przyczynę w materji. Od Boga może tylko dobro pochodzić, materja zgodnie ze swą naturą sprzeciwiała się do pewnego stopnia twórcemu i porządkującemu działaniu Bożemu, i dlatego jest ona przyczyną, wszelkiego nieporządku i wszelkiego zła w świecie. O ile więc świat został utworzony i uporządkowany przez Boga, jest zupełnie dobry; o ile materja sprzeciwiała się twórcemu i porządkującemu działaniu Bożemu, o tyle też musi zło istnieć w świecie.

3) Psychologia. — a) Duszę ludzką pojmuje Platon, jako różną od ciała, duchową istotę. Jej istnienie stara się udowodnić w ten sam sposób, co istnienie duszy świata. Także w człowieku, — powiada, — pierwiastek materjalny, ciało, musi mieć przyczynę

swego ruchu, gdyż jako istota materialna, ciało samo z siebie poruszać się nie może. A przyczyna jego ruchu nie może być poruszana przez inną, musi raczej sama z siebie się poruszać, musi zatem być duszą, duchem. Tem samem trzeba przyjąć koniecznie uprzednio istniejącą duszę, jako przyczynę poruszającą ciało; a jak ciało stoi na równi z rzeczami zmysłowemi, tak przeciwnie dusza spokrewniona jest z tem, co, jako byt pojedynczy i niezmienny, istnieje ponad zmysłowemi rzeczami, mianowicie ze światem idealnym. Dusza jest więc względem ciała jego motorem i niezem więcej. Ścisłego stosunku między niemi nie należy przyjmować. Dusza mieszka w ciele, jak gdyby woznica; ciało jest tylko narządem, którym dusza posługuje się w swych czynnościach. Dlatego sama tylko dusza jest prawdziwie i właściwie człowiekiem; w pojęciu człowieka nie zawiera się ciało, jako składnik istotny, równouprawniony z duszą.

Oprócz duszy rozumnej należy przyjąć w człowieku także duszę nierozumną, która znowu składa się z dwóch części; stąd wynika trójdzielność naszego życia psychicznego.

Właściwą duszą ludzką jest dusza rozumna (τὸ λογιστικόν, Λόγος); ona jest w człowieku pierwiastkiem boskim (Bogu podobnym), a ma swą siedzibę w głowie. Zaraz po niej następuje dusza odważna, popędliwa (τὸ θυμοειδές, Θυμός — serce), mająca swą siedzibę w piersiach. Wreszcie dusza pożądliva (τὸ ἐπιθυμητικόν, Ἐπιθυμία), której siedzibą jest brzuch. Dwie ostatnie są związane z ciałem i śmiertelne; ich funkcje są zmysłowej natury.

Platon uzasadnia tę naukę walką między rozumem a zmysłowem pożądaniem. Żaden byt, w sobie jednolity, nie może być w rozterce ze samym sobą. Aby ową walkę wytłumaczyć, musimy przyjąć za podstawę tych sprzecznych dążeń różne pierwiastki, a ponieważ są one trojakiemu rodzaju, zatem musimy przypuszczać, że w człowieku znajduje się trojaka dusza: pożądliva, popędliwa i rozumna.

Rozumna i pożądliva tworzą w człowieku niejako 2 bieguny, pomiędzy którymi dusza popędliwa zajmuje pośrednie stanowisko. Θυμός można przyrównać do lwa. Ἐπιθυμία natomiast do wielogłowej hydry. Θυμός z natury rzeczy stoi po stronie rozumu i wspiera go w walce przeciw Ἐπιθυμία.

b) Dusza a ciało. — Dusza rozumna, jak już wiemy, istniała przed ciałem i dopiero później została z niem złączona.

Jak bowiem bogowie krążą ustawicznie na swym boskim rydwanie dokoła miejsca nadniebnego, którego wspaniałości żaden poeta godnie nie wyśpiewał, tak też dusza pośród bogów, zaopatrzona w boskie skrzydła, objężdżała to miejsce nadniebne na wozie, zaprzężonym w dwa rumaki i tam oglądała to, co jest

samo w sobie dobre i prawdziwe. Leez jeden z rumaków był niesforny i nieposłuszny; niektóre dusze nie zdołały go poskromić; powstało więc zamieszanie w ich szykach; w zgiełku uszkodzono wielu duszom skrzydła; wskutek czego spadały one coraz niżej, aż wreszcie spadły na ziemię t. zn. zanurzyły się w cieleność. Ta dusza, która w swym nadcielesnym bycie oglądała najwięcej z doskonałości bytu, staje się duszą filozofa; potem następują dusze królów i tak dalej coraz niższe dusze różnych stanów ludzkich, aż do sofisty i tyrana, którzy stoją na najniższym stopniu. W tem pierwszym narodzeniu nie wchodzą dusze do ciał zwierzęcych. (Por. X. Pawlicki, t. II. str. 287—288).

W każdym razie tkwi w tym obrazie ta myśl zasadnicza, że dusze wskutek jakiegoś przewinienia skazane zostały na karę połączenia się z ciałem. Dlatego przedstawia się Platonowi fakt połączenia duszy z ciałem nie jako dobro, lecz jako zło. Ciało nazywa więzieniem duszy, ciemnicą, w której dusza jest więziona, ciężkimi kajdanami, w które jest zakuta i t. d. Na czem jednak polegało wzmiankowane przewinienie, o tem Platon nie mówi; prawdopodobnie upatruje je w odwróceniu się od tego, co boskie, a zwróceniu się ku temu, co zmysłowe, bo to uważa za przyczynę wszelkiego zła na świecie.

c) Nieśmiertelność. — Rozumna dusza jest nieśmiertelna. Najważniejsze dowody, jakie przytacza Platon na to twierdzenie, są następujące (Por. także: X. Pawlicki, II. str. 405):

α) Wszędzie przeciwne powstaje z czegoś przeciwnego. Po życiu następuje śmierć, a ze śmierci powstaje znowu nowe życie. Musi się to odnosić także do człowieka. Jak człowiek ze życia przechodzi w śmierć, tak musi się też obudzić do nowego życia. To zaś byłoby niemożliwe, gdyby dusza, jako zasada życia, ginęła wraz ze śmiercią ciała.

β) Ponieważ nic nie może być równocześnie przeciwieństwem tego, czem jest, przeto nie może także uczestniczyć w dwu przeciwnych ideach. Otóż dusza jest istotnie życiem, ponieważ życie jest samoruchem, a samoruch stanowi istotę duszy. Ponieważ zaś dusza uczestniczy istotnie w idei życia, zatem nie może przyjąć w siebie przeciwieństwa życia, śmierci. „Martwa dusza“ byłaby sprzecznością.

γ) Nadto byt można zniszczyć jedynie przez wprowadzenie doń zła, sprzeciwiającego się jego naturze. Złem zaś jedynem, które sprzeciwia się duszy ze swej natury, jest występpek, złość moralna. Ta jednak nie może zniszczyć duszy w jej bycie. Jest więc dusza wogóle niezniszczalna.

Ponadto powołuje się Platon w celu udowodnienia nieśmiertelności duszy na jej pokrewieństwo z tem, co pojedyncze i niezniszczalne t. j. ze światem idei; na jej uprzednie istnienie (pre-

egzystencję), która koniecznie także jej następce istnienie (postegzystencję) za sobą pociągnąć musi; jako też na dobroć Boga, który nie może chcieć, aby tak piękny twór, jak dusza, uległ zniszczeniu.

Dowody Platona na nieśmiertelność duszy mają ścisły związek z jego nauką o ideach; z połączenia duszy z wiecznymi ideami wynika jej nieśmiertelność. Nawet niezależnie od platońskiej nauki o ideach zawierają te dowody niejeden pierwiastek prawdziwy, n. p. wniosek o duchowości duszy z jej upodobania w świecie duchowym, wniosek o niezniszczalności duszy z jej niezłożoności; atoli z odrzuceniem nauki platońskiej o ideach, traci swą moc całość dowodów jego na nieśmiertelność duszy.

d) *Wędrowka dusz.* — Pojęcie nieśmiertelności związane jest u Platona nierozzerwalnie z pojęciem moralnej odpłaty (Por. X. Pawlicki, II. 707. nn.). Dobrzy otrzymają w życiu pozagrobowym stosowną do zasług nagrodę, zli zaś karę; jest to niezłomne przekonanie Platona. Jako dodatek odgrywa tu niemałą rolę mit, pod różnymi postaciami, gdyż trudnoby było powiedzieć coś lepszego o onej odpłacie niż to, co się zawiera w starodawnych mitach. — Jako myśl podstawowa pojawia się u Platona, jak u pitagorejczyków, *wędrowka dusz.*

Dusze nie pozostają po śmierci na zawsze w stanie bezcielesnym; wchodzą one w nowe ciała, mianowicie w takie, które odpowiadają moralnym przymiotom duszy, w chwili opuszczenia poprzedniego ciała; dusze dobre, zażywszy bezpośrednio po śmierci błęgiego pokoju, wchodzą w ciała męskie, mniej dobre w ciała kobiece; dusze złe w ciała zwierzęce i to odpowiadające tym różnym przestępstwom i namiętnościom, którym się poddał człowiek za życia. Wszystko to dokonywa się w obrębie pewnego oznaczonego okresu światowego. Po jego upływie wracają ludzie do stanu pierwotnego i rozpoczyna się nowy okres świata.

Skrainy dualizmu, na który podzielił Platon świat w swej nauce o ideach, przewija się bez przerwy przez cały jego system, zwłaszcza przez jego psychologję.

3. Platońska etyka i nauka o państwie.

1. *Etyka.* — Cel ostateczny bytu leży w najwyższej idei, do której wszystko zmierza, mianowicie w idei dobra, w Bogu. Cała zatem dążność moralna człowieka polega na zbliżaniu się do Boga, na upodabnianiu się do Boga. Dusza ma się stać dobrowolnie tem, czem jest już ze swej natury, mianowicie odzwierciedleniem, podo-

bizną harmonji, znajdującej się w idei dobra. Przez to osiąga człowiek swą szczęśliwość.

Cnota polega właśnie na tej dążności do świata idei. Ponieważ jednak człowiek składa się z dwóch części, jednej, która przybyła z państwa idei i drugiej niższej, ziemskiej, przeto dążność do cnoty musi objąć obie części człowieka i wytworzyć harmonję wszystkich jego sił duchowych, przyczem część niższa musi się podporządkować wyższej. Platon nie odrzuca zupełnie części niższej i ona bowiem uczestniczy także w ideach. Dlatego też nie wyklucza całkiem ze szczęśliwości człowieka estetycznej radości, radości wolnej od cierpień, chociaż nie uważa jej wcale za coś istotnego. Gdzie niema wewnętrznego porządku, tam niema też żadnej cnoty. Cnota jest warunkiem zdrowia duszy. W cnocie zawarta jest piękność i siła duszy; nieprawość czyni ją słabą i szpetną.

Stosunek cnoty do rozkoszy jest ten sam, co stosunek idei do materji. Jak materja przez to, że ma udział w idei, nabiera kształtu i porządku, tak też rozkosz dzięki cnocie, otrzymuje swoją normę etyczną i łączy się harmonijnie z życiem moralnem. Rozkosz nadto podobna jest do materji w tem, że jest, równie jak materja, niestała i przelotna, przez cnotę zaś może mieć udział w do brem, jako w czemś stałem. Cynizm, który potępia wszelką przyjemność, błędzi, zarówno jak hedonizm, który jedynie w rozkoszy widzi prawdziwe dobro człowieka.

Cnota, jako wewnętrzna harmonja życia duszy, jest wprawdzie jedna, atoli dzieli się jeszcze na cztery główne cnoty, odpowiednio do trzech części duszy.

Te cztery główne cnoty — to: mądrość, męstwo, wstrzeмиęźliwość i sprawiedliwość.

a) Mądrość (*σοφία*) jest cnotą *Λόγος*u i prowadzi do poznania prawdy. Należy więc do rozumnej części duszy.

b) Męstwo (*ἀνδρεία*) — to cnota *Θυμός*u; objawia się ona w odważnem zdążaniu do dobra, bez względu na przeszkody i niebezpieczeństwa, które się przeciwstawiają temu dążeniu.

c) Wstrzeмиęźliwość (*σωφροσύνη*) — to cnota części, zwanej *Ἐπιθυμία*; powściąga ona pożądlivość i sprowadza ją do należytej miary. Te dwie ostatnie cnoty odnoszą się więc do nierozumnej części duszy.

d) Sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*) wreszcie, należy zarówno do trzech części duszy i polega na tem, że każda część duszy, odpowiednio do naturalnego stanowiska, jakie zajmuje wobec drugich cnot, spełnia doskonale swoje zadanie, nie wykraczając poza swój zakres. Zatem sprawiedliwość wprowadza właściwą harmonję w ży-

cie duszy. Polega ona na tem, że każdy czyni to, co do niego należy: „τὰ ἕκαστὸν πράττειν“.

Najszlachetniejszą zaś z pośród tych cnót głównych jest enota mądrości. Reszta cnót można zdobyć przez ćwiczenie i przyzwyczajanie. Lecz jak długo nie są jeszcze złączone z mądrością, są one tylko cieniem prawdziwej enoty. Kto zaś posiada enotę mądrości, ten posiada zarazem już wszystkie inne cnoty i nie potrzebuje sobie ich przyswajać przez ćwiczenie. Tak więc powraca Platon do zdania Sokratesa, że mędrzec nie może źle działać. Nikt — powiada Platon — nie czyni źle świadomie; kto źle czyni, nie czyni tego rozmyślnie; nieświadomość zatem jest właściwem złem i źródłem zła. Trudno pogodzić to zapatrywanie Platona z wolnością woli, którą gdzieindziej stanowczo przyjmuje.

Najszlachetniejsze dążenie człowiecze, to Eros, czyli dążenie do mądrości, które prze do wyzwolenia „Logosu“ od ciała, bo ciało przeszkadza tylko rozumnej duszy w osiągnięciu prawdziwego poznania. Tak więc życie filozofa ma być ciągłym dążeniem do wyzwolenia się od cielesności, ustawicznym przygotowywaniem się na śmierć, w pewnym nawet względzie ma być ustawicznym umieraniem. Z tego powodu powinien mędrzec oddać się przedewszystkiem pielęgnowaniu duszy; o ciało zaś troszczyć się tylko o tyle, o ile konieczne potrzeby życiowe tego wymagają.

Przez enotę upodabnia się człowiek do Boga i staje się z tego powodu przyjaciелеm bogów. Oni kochają cnotliwego i wyświadczają mu dobrodziejstwa; zło, które nań spada, jest karą za dawne grzechy. Każda więc enota ma styczność z czemś bożem i dlatego nie jest człowiek cnotliwym, jeśli nie czci bogów. Bezbożność (bezreligijność) jest nie tylko największym absurdem, ale także najcięższym grzechem.

2. Nauka o państwie. (Por. X. Pawlicki, II. str. 617 nn.)

a) Platon jest zdania, że prawdziwa moralność może się doskonalej rozwijać w państwie, niż w życiu jednostki. Z tego powodu tworzy konstytucję państwa na wzór duszy ludzkiej. Bo jak dusza ma w sobie trzy pierwiastki, tak też obywatele mają być podzieleni na trzy klasy. Pierwsza składa się z najlepszych, którzy mają panować podług zasad prawdziwej filozofji, jak najsamodzielniej, kierując się li-tylko swoim rozumem. Do drugiej klasy należą żołnierze, do trzeciej rzemieślnicy.

Organizacja ta ma za zadanie umożliwić jak najdoskonalszą łączność pomiędzy członkami społeczności. Atoli jak każda część duszy posiada osobną enotę, tak też każdy z trzech stanów w państwie powinien się odznaczać właściwą sobie enotą, a mianowicie panujący mądrością, wojskowi odwagą, a stan trzeci (dostarczający pożywienia), — wstrzemięźliwością. Prócz tego we wszystkich trzech stanach powinna panować sprawiedliwość, albowiem każdy powinien się starać wypełnić swój obowiązek, bez wkraczania w sferę drugiego.

Podczas gdy zakres działania stanu trzeciego, stanu rzemieślników, zacieśnia Platon wyłącznie do życia prywatnego, to innym dwom stanom stara się odebrać wszelką możliwość życia prywatnego. Mają oni żyć tylko dla państwa. Własność prywatna, małżeństwo i rodzina nie mają wcale istnieć. Owszem w celu usunięcia wszelkich śladów życia prywatnego w dwu wyższych stanach, wyznacza Platon nawet niewiastom te same zawody, co mężczyznom.

Na pierwszy plan wysuwa się wychowanie dzieci. Ma się ono odbywać przez państwo na koszt publiczny. Zabiera się dzieci z domu rodzicielskiego, zanim jeszcze poznały rodziców; fizycznie upośledzone i słabowite pozbawia się życia, resztę zaś wychowuje się aż do 20 roku życia w zakładach państwowych, gdzie wszyscy pobierają równe wykształcenie, mianowicie w matematyce, poezji, sztuce wojennej i w gimnastyce. Podczas gdy mniej uzdolnieni poświęcają się sztuce wojennej, zdolniejsi zajmują się nauką do 30 roku życia, aby potem mogli objąć stanowiska urzędników państwowych. Ci zaś, którzy mają objąć najwyższe urzędy w państwie, powinni ćwiczyć się jeszcze do 35 roku życia w dialektyce. Potem obejmują dowództwo w czasie wojny, a rządy państwem w czasie pokoju i to na przeciąg 15 lat. Jeżeli się w tym czasie odznaczyli, mogą się w zupełności oddać nauce filozofji, atoli każdej chwili mają być gotowi, jeśli zajdzie tego potrzeba, — objąć na nowo urząd państwowy. Za życia doznają oni największej czci; skoro zaś zejda z tego świata, powinno państwo ustawiać ich ceniom pomniki i składać im ofiary.

Z całym naciskiem podkreśla Platon konieczność, by wiedza kierowała nawą państwa. Tylko tam, gdzie się tak dzieje, państwo jest wzorowe. Królowie, — mówi Platon, — powinni być filozofami, a filozofowie królami. To obraz państwa, skreślony w „Rzeczypospolitej“.

b) Inny ustrój państwowy, t. zw. „obraz drugiego z rzędu najlepszego“ państwa, przedstawia nam Platon w swych „Prawach“. Zaleca w nich liczyć się więcej z danymi stosunkami społecznymi, albowiem ludzie rzeczywiście istniejący nie są uzdolnieni do założenia państwa idealnego; nadaje się ono raczej dla „synów bożych“, niż dla śmiertelników. To drugie z rzędu najlepsze państwo różni się od pierwszego głównie w następujących punktach:

Niema w niem żadnego specjalnego stanu filozofów, jako rządzących. Ustrój państwowy ma być czemś pośredniem między monarchją a demokracją, aby dojść do prawdziwej równowagi między

jednością państwową (autorytetem), a wolnością jednostek. Na czele państwa stoi 37 „stróżów prawa“. Odrzuca tu Platon przyznawane państwu idealnemu wyłączne roszczenia co do wychowania i kształcenia dzieci. Wychowanie to odpowiada wychowaniu stanu drugiego czyli wojskowego w państwie idealnym, a ma przygotowywać praktycznie do życia państwowego; głównymi do tego środkami mają być: religja i matematyka. Mieszkańcy dzielą się na obywateli, na metoików (t. j. osiadłych cudzoziemców, którzy mogą pozostać najwyżej 20 lat) i na niewolników. Władza nie spoczywa już w rękach filozofa, któryby, bez żadnego ograniczenia przez jakikolwiek przepis prawny, jak najlepiej rządził i decydował o wszystkim według swej najwyższej wiedzy; przeto roztropnie obmyślane prawa muszą tu stać się normą miarodajną dla rządzących.

Komunizm pierwszego państwa jest tu złagodzony: zezwolono na prywatną własność, która jednak ma być dozorowaną i objętą pewnymi granicami: tylko metoikowie i niewolnicy mogą uprawiać rolę i trudnić się handlem i przemysłem. Natomiast zadaniem życiowym obywateli, w pełnym znaczeniu tego słowa, jest kształcenie sił ciała i duszy oraz udział w służbie państwowej. Małżeństwo jest nakazane, lecz podlega także nadzorowi państwa, n. p. co do prawem przepisanej liczby dzieci. Wychowanie dzieci pozostaje w ręku państwa i jest wspólne dla obojga płci. W życiu publicznym stosuje się także zasadę równouprawnienia obojga płci.

4. Akademia starsza.

Akademia Platona istniała nadal po śmierci mistrza i była szkołą oraz piastunką jego idei. Pierwszymi jej kierownikami byli: siostrzeniec Platona, Speuzyp, aż do swej śmierci 339, następnie Ksenokrates (339—314) i Polemon aż do 270 r. przed Chr.

Według świadectwa Arystotelesa, połączył Platon w swym starszym wieku naukę swą o ideach z nauką pitagorejską o liczbach. Te właśnie pierwiastki pitagorejskie uwidoczniają się teraz silnie; idee uważa się za liczby. Idea dobra jest wedle Speuzypa celem wszelkiego rozwoju, który zdąża od tego, co niedoskonałe, ku doskonałemu, a nie, jak u Platona, pierwszą przyczyną i ostatecznym celem każdego bytu; według Speuzypa pierwsza przyczyna jest jednością i wielością, według Ksenokratesa jednością i dwoistością. Speuzyp utożsamia Boga z duszą świata, Ksenokrates z jednością. Tu już zapowiada się neoplatonizm.

Później pod Arkesilaosem (po r. 270 przed Chr.) szkoła ta odstąpiła od nauki Platona także pod innym względem (zabar-

wienie sceptyczne) i odtąd otrzymała nazwę drugiej czyli średniej Akademii.

IV. Arystoteles.

H. Siebeck: Aristoteles (Frommans Klassiker der Philosophie), tłum. polskie Antoniego Krasnowolskiego. Warszawa 1903, Wydawnictwo Przeglądu filoz. „Klasyce filozofii“ IV. — F. Brentano: Aristoteles und seine Weltanschauung 1911. — Cl. Piat: Aristote. Paris 1903. — Oprócz tego literatura ogólna, wyżej podana.

Uwagi ogólne.

1. **Arystoteles**, wielki uczeń Platona, urodził się w r. 384 w Stagirze, w Tracji, (stąd nazwa Stagiryty). Ojciec jego, Nikomach, był lekarzem i przyjacielem króla macedońskiego Amyntasa. Utraciwszy wcześniej rodziców, przybył Arystoteles w 18 r. życia do Aten do Platona, którego wykładów słuchał przez 20 lat. W r. 343 powołał go król macedoński, Filip, na wychowawcę swego 13-letniego syna, Aleksandra. Cieszył się on wielkiem poważaniem tak u ojca, jak i u syna, który później dopomagał mu w studjach z królewską szczodrobliwością. Wnet po wstąpieniu Aleksandra na tron, udał się Arystoteles do Aten, gdzie założył szkołę w „gimnazjum“ (miejscu ćwiczeń gimnastycznych) Apollina Licejskiego. Od cienistych alei tego Liceum (περιπάτοι), w których Arystoteles, przechadzając się z uczniami swymi, zwykł był uprawiać filozofję, otrzymała szkoła jego nazwę „perypatetycznej“. Po śmierci Aleksandra, oskarżony przez partję macedońską w Atenach o bezbożność (ἀσεβεία), uszedł do Chalcydy na Eubei, gdzie wkrótce potem umarł (322 przed Chr.).

Arystoteles jest jednym z najwszechstronniejszych i najbystrzejszych myślicieli wszystkich czasów; objął on swym duchem całą filozoficzną i pozytywną wiedzę swego wieku, a pod niejednym względem znacznie ją pogłębił i rozszerzył. Słusznie umieścił go Rafael na swym wielkim obrazie filozofów, „Szkoła Ateńska“, wraz z Platonem w samym środku, na podwyższonem miejscu, jako dwóch książąt w świecie myśli, których wielkość opromienia całe wieki. Arystoteles uchodzi za twórcę naukowej logiki (jeszcze Kant mniemał, że „dotychczas nie mogła ona postąpić ani na krok naprzód“), jest twórcą psychologii, zoologii i botaniki, „wybitnym obserwatorem“, jak go zwie Zeller; jego metafizyka opanowała spekulację filozoficzną całego średniowiecza tak dalece, że uchodził wprost za „Filozofa“; a nawet w czasach najnowszych realizm „krytyczny“, zawrócił do zasadniczych myśli Arystote-

lesa; nawet historia filozofji wywodzi swój początek od niego i jego uczniów.

2. Dzieła. — Liczba dzieł, podana w spisach, pochodzących z 2 wieku przed i po Chrystusie, wynosi 400 a nawet 1000. Z t. zw. dialogów zachowały się tylko urywki (fragmenty). Pisma Arystotelesa, które posiadamy, dzielą się na: logiczne, przyrodnicze, etyczne i metafizyczne; dołącza się jeszcze do nich poetyka (niedokończona) i retoryka. Niektóre z tych pism były przeznaczone dla ogółu, „wydane“, — inne tylko do użytku szkolnego; możliwe i to, że niektóre z nich wyszły z pod pióra jego uczniów.

A) Dzieła logiczne mają wspólny tytuł „Organon“. Do nich należą: a) *Κατηγορίαι*, o najwyższych pojęciach rodzajowych¹⁾; b) *Περὶ ἐρμηνείας*, o sądzie i o zdaniu; c) *Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα*: o wniosku, dowodzie, definicji, podziale i najwyższych zasadach logicznych; d) *Τοπικά*, o wnioskach „dialektycznych“ czyli prawdopodobnych i e) *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*, o wnioskach zwodniczych (sofizmatach).

B) Z dzieł przyrodniczych zasługują na szczególną wzmiankę: a) *Φυσικὴ ἀκρόασις* (także *φυσικά* lub *περὶ τῆς φύσεως*), ogólna nauka przyrody; b) *Περὶ οὐρανοῦ*, teoria nieba; c) *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, gdzie omawia zasady naturalnego powstawania i zamierania; d) *Περὶ τῶν ζῴων ἱστορίαι*, historia naturalna i porównawcza fizjologia zwierząt (po części nie pochodząca od Arystotelesa); do tego dołączają się: *περὶ ζῴων μερίων* i *περὶ ζῴων γενέσεως*.

C) Wśród dzieł przyrodniczych znajdują się także dzieła psychologiczne. Do nich należy najpierw dzieło: *περὶ ψυχῆς*, ogólna teoria duszy i oprócz tego cały szereg mniejszych rozpraw psychologicznych.

D) Do dzieł etycznych i politycznych Arystotelesa zaliczyć należy: a) *Ἠθικά Νικομάχεια*, b) *Ἠθικά Εὐδημίεια* i c) *Ἠθικά Μεγάλια*, które omawiają tematy etyczne. Etyka Nikomachejska (otrzymała nazwę od jego syna Nikomacha), pochodzi w każdym razie od Arystotelesa samego; Eudemijaska uchodzi za pracę jego ucznia Eudema, który jednak chciał w niej odtworzyć tylko zapatrywania swego mistrza. Posiadamy nadto dzieło: *Πολιτικά*, nauka o państwie.

E) Wreszcie metafizyka. Dzieło, zatytułowane „metafizyka“, otrzymało tę nazwę stąd, że ktoś późniejszy, (prawdopodobnie An-

1) Ks. Dr. Fr. Gabryl: O kategorjach Arystotelesa, Kraków 1897. — Wiktor Wąsik: Kategorje Arystotelesa pod względem historycznym i systematycznym, Warszawa 1909.

dronik z Rodos, około r. 60 przed Chr.), porządkując pisma Arystotelesa, umieścił właśnie to dzieło po dziełach fizycznych i odpowiednio do tego nadał jego częściom składowym wspólny tytuł: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Zawierają one to, co Arystoteles nazywa filozofją pierwszą.

3. Istota i zadanie filozofji. — Ścisłego oddzielenia nauki w ogólności od filozofji w szczególności, niema u Arystotelesa, tak samo jak go niema u Platona. Filozofja jest dla niego poprostu poznaniem zjawisk w ich przyczynach. A jednak zwraca on szczególną uwagę na filozofję pierwszą (philosophia prima, w znaczeniu philosophia principalis — filozofja główna), wobec której inne nauki, do filozofji zaliczane, odgrywają tylko rolę drugorzędną.

Każda umiejętność, mówi Arystoteles, wybiera sobie za przedmiot swych dociekań pewną dziedzinę bytu, lecz żadna nie dociera do bytu wogóle, do bytu w sobie. Konieczną więc jest umiejętność która bada ze swej strony to, co inne już zakładają. Czyni to właśnie filozofja „pierwsza“. Jej przedmiotem jest wszelki byt, byt w sobie; pojąć go z jego najwyższych i ostatecznych przyczyn, to jej zadanie. Dla reszty umiejętności stanowi ona najwyższe uzasadnienie.

Nie uprawia się jej dla jakiegoś zewnętrznego użytku lub korzyści, ale dla niej samej; jest więc sama w sobie celem. Dlatego jest ona najwyższym i najszlachetniejszym wysiłkiem ducha ludzkiego, zasługuje także na miano umiejętności „boskiej“, bo celem wszelkiej wiedzy filozoficznej jest Bóg, jako pierwsza i główna przyczyna wszechrzeczy. Wszystkie inne umiejętności są od niej zależne, jak „służebnice od swej pani“.

Także Arystoteles, na równi z Platonem, uważa filozofję za poznanie czegoś powszechnego, istoty rzeczy. Nie szuka jednak tej istoty w uosobionej idei, lecz w rzeczach samych. To też więcej ceni doświadczenie, indukcję, aniżeli Platon, który wychodząc z idei, osądza z nich dane doświadczalne. Arystoteles postępuje odwrotnie; rozpoczyna od tego, co nam jest dane, empiryczne, rzeczywiste, jako od tego, co dla nas jest wcześniejsze, aby przez to dotrzeć do tego, co ogólne, do przyczyny. Dlatego występuje u niego wszędzie na jaw trzeźwe rozważanie faktów, zjawisk, możliwości i okoliczności, żeby z nich dopiero wysnuwać prawdy ogólne, nadto wybitna skłonność do fizyki, ponieważ przyroda jest najbardziej bezpośrednim, najbardziej rzeczywistym przedmiotem naszego doświadczenia. Z tą analizą i in-

dukcją łączy znów zstępowanie od ogółu do szczegółu w procesie deduktywno-syntetycznym.

Omówimy najpierw noetykę i logikę, potem metafizykę, a w końcu etykę i politykę Arystotelesa.

1. Noetyka i logika Arystotelesa.

Podstawowe zasady noetyki i logiki Arystotelesa zawierają się w jego nauce o pojęciu, sędzie i wniosku.

1. Pojęcie. — Poznanie umysłowe wychodzi z doświadczenia zmysłowego. Tylko z rzeczy zmysłowych możemy się wznieść do poznania rzeczy nadzmysłowych. *Nihil in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Jeżeli człowiek pozbawiony jest zmysłu, odpowiadającego wyobrażeniu pewnych przedmiotów, wtedy jest mu także uniemożliwione umysłowe poznanie owych przedmiotów, uniemożliwiona znajomość ich istoty. Zatem poznanie zmysłowe nie jest tylko przyczyną pobudzającą, ale raczej źródłem poznania umysłowego.

To poznanie polega na tworzeniu ogólnych pojęć o przedmiotowej wartości. Nie są one jednak przedmiotowe w znaczeniu Platona.

Pojęcie ogólne, jako takie, nie jest przedmiotowo rzeczywiste. Nie można przyjąć świata idei, jako zespołu wszystkich pojęć ogólnych, t. zn. nie można uważać pojęć powszechnych w tej ich powszechności za byt, któryby był oddzielony od jednostek, a istniał ponad nimi. Pojęcie powszechne jest raczej jednostkom wewnętrznym i w nich urzeczywistnione.

Z tego wynika, że pojęcia ogólne możemy poznać tylko z jednostek. Ogół jest wprawdzie sam w sobie wcześniejszy i więcej znany, niż jednostka, dla nas jednak jednostka jest wcześniejsza i więcej znana, ponieważ do pojęcia ogólnego dojść możemy tylko z jednostek. Zatem pozostaje jeszcze tylko pytanie, jaką drogą i jakim sposobem wnosimy się z tego, co jednostkowe, do pojęcia powszechnego. Arystoteles wyjaśnia to w następujący sposób:

a) Należy przedewszystkiem rozróżnić jednostkę, jako taką, od istoty tej jednostki. Istota jest tem, przez co jednostka jest właśnie owem oznaczonym jestestwem, jakim się przedstawia. Arystoteles nazywa tę istotę *τὸ τί ἦν εἶναι*, ponieważ na pytanie, czym rzecz jest (*quid sit res*), możemy odpowiedzieć tylko przez to, że podamy jej istotę.

b) Należy odróżnić zmysł od umysłu, czyli od władzy myślenia. Zmysłem poznajemy jednostki, t. j. rzeczy według ich jednostkowego pojawu, myślą natomiast docieramy do istoty, do *τὸ τί ἦν*

εἶναι jednostek. Gdy jednak uchwycimy myślą istotę, czyli τὸ τί ἦν εἶναι jednostek, wtedy dostrzegamy, że wiele jednostek ma tę samą istotę i różnią się tylko co do swej jednostkowości, jak to widzimy n. p. u ludzi.

c) To nas skłania, byśmy myślą przez odrywanie (per abstractionem) wydobywali niejako z jednostek tę istotę, która we wszystkich jednostkach jest ta sama i pomyśleli ją sobie jako taką. Gdy to uczynimy, wtedy przedstawi się nam ta myślą uchwycona istota jako coś, co wszystkim owym jednostkom jest wspólne, co o każdej z tych jednostek orzekać można; w ten sposób łączymy wszystkie te jednostki w jednym pojęciu, którego treścią jest ich istota. Ta właśnie treść jest pojęciem ogólnym.

Pojęcia ogólnego, jako takiego, nie można żadną miarą uważać za byt rzeczywisty, lecz tylko jako praedicabile de multis, jako coś, co o całym mnóstwie jednostek orzekać można. Jest ono wprawdzie przedmiotowo rzeczywiste co do swej treści, o ile wyraża tę istotę, która we wszystkich odnośnych jednostkach jest ta sama: to, co sobie przedstawiam w pojęciu (n. p. „natura ludzka“), jest istotnie urzeczywistnione w każdym poszczególnym człowieku. Formę zaś powszechności otrzymuje ono dopiero przez nasze myślenie, o ile mianowicie to wspólne τὸ τί ἦν εἶναι w myśli ujmujemy jako praedicabile de multis. Przytem rozróżnia Arystoteles pięć sposobów orzekania: rodzaj, gatunek, różnicę gatunkową, właściwość i przypadłość. Pod tym względem pojęcie powszechne jest jedynie wytworem naszego myślenia (realizm umiarkowany).

Z tem łączy się nauka Arystotelesa o οὐσία w znaczeniu substancji. Οὐσία w ogólności jest według Arystotelesa tem, co nie tkwi w czemś innym i czego o niczem innym orzekać nie można, w czem raczej wszystko inne tkwi i o czem wszystko inne może być orzekaniem. Rozróżnia poza tem między οὐσία πρώτη (substantia prima) i οὐσία δευτέρα (substantia secunda).

a) Οὐσία πρώτη, to jednostka; ona bowiem istnieje sama w sobie, a nie w czemś innym; dlatego o niej orzeka się wszystko, podczas gdy ona sama o czemś innym orzekaną być nie może.

b) Οὐσία δευτέρα jest istotą (τὸ τί ἦν εἶναι) jednostki, o ile ta właśnie stanowi stałe podłoże wszystkich przypadłościowych określeń jednostkowych (substat); ponieważ istota jednostki jest w pojęciu swem ogólnym gatunkiem i jako taka zawiera pod sobą wszystkie jednostki, dlatego i sam gatunek nazywa Arystoteles οὐσία δευτέρα.

Oto jest według Arystotelesa geneza pojęcia, jako myśli o tem, co ogólne. Definicja (*ὁρισμός*) zatem nie jest niczem innym, jak wyjaśnieniem treści pojęcia. Pojęcia ogólne jednak mogą być znów więcej lub mniej ogólne; pojęcia mniej ogólne podporządkowują się ogólniejszym, jako pojęcia gatunkowe pojęciom rodzajowym. Przez ciągle podporządkowywanie pojęć o ciaśniejszym zakresie pod pojęcia o szerszym zakresie, dochodzi się wreszcie do najwyższych pojęć rodzajowych, których już żadnym ogólniejszym pojęciom podporządkować nie można. Są to kategorie.

Arystoteles wylicza dziesięć takich kategorii, a mianowicie: substancję (*οὐσία*), ilość (*ποσόν*), jakość (*ποιόν*), stosunek (*πρός τι*), miejsce (*πού*), czas (*πότε*), położenie (*κεῖθι*), posiadanie (*ἔχειν*), czynność (*ποιεῖν*), i bierność (*πάσχειν*). Wszystko, co orzekać można o jakimś podmiocie, podpada pod jedno z tych pojęć. Na innym jednak miejscu sprowadza Arystoteles kategorie do mniejszej liczby. Raz wyróżnia tylko dwie podstawowe kategorie: *οὐσία* i *συμβεβηκότα* (substancję i przypadłości), — innym razem trzy: *οὐσία*, *πάθη* i *πρός τι*.

2. Sąd. — Z pojęcia wznosi się umysł do tworzenia sądu, twierdząc lub zaprzeczając jakieś pojęcie o jakimś podmiocie (*κατάφασις* i *ἀπόφασις*). Istota sądu polega według Arystotelesa na podporządkowaniu (*subsumptio*) podmiotu pod pojęcie orzeczenia. Oprócz podziału sądów według jakości (przeczące, twierdzące), podaje on jeszcze podział według ilości (powszechne, szczegółowe, jednostkowe) i sposobowości (konieczne, rzeczywiste, możebne); oprócz tego omawia przeciwstawność sądów, i podaje prawidła, dotyczące odwracania zdań.

Dopiero w sądzie ujawnia się prawdziwość lub fałszywość poznania. Prawda poznania polega na zgodności naszego sądu z przedmiotowością, o ile mianowicie tak sądzimy, jak się rzecz ma w przedmiotowej rzeczywistości; fałsz zaś poznania polega na sprzeczności naszego sądu z przedmiotowym stanem rzeczy.

3. Wniosek. — Jest to sposób myślenia, w którym z jednego danego zdania wywodzimy za pomocą drugiego zdanie trzecie, o ile ono z dwóch pierwszych koniecznie wynika. Wnioskowanie jest dalszym rozwojem naszego myślenia.

Przytem należy znów odróżnić sylogizm od wniosku indukcyjnego: a) Sylogizm wywodzi ze zdania powszechnego zdanie szczegółowe, wyprowadzając to, co w niem jest wirtualnie zawarte.

b) Wniosek indukcyjny natomiast wywodzi odwrotnie ze szczegółowych wypadków zdania ogólne. — Sylogizm, który z tego, co powszechne, schodzi do tego, co szczegółowe, jest sam w sobie wcześniejszy, ze względu na nas jednak wcześniejszy jest wniosek indukcyjny, ponieważ my wnosimy się tylko z tego, co szczegółowe, do tego, co powszechne. Arystoteles wyłuszcza dokładnie zasady i reguły prawidłowego wnioskowania, także t. zw. trzy figury sylogistyczne z ich trybami. Przy wniosku indukcyjnym omawia prawie wyłącznie indukcję zupełną, w której uwzględnia się wszystkie szczegółowe wypadki.

Wniosek umożliwia nam wykazanie prawdy, sprowadzając jedno zdanie do drugiego, albo je z niego wywodząc. Z tego punktu widzenia wniosek jest albo apodyktyczny (przekonywujący, dowodny) albo dialektyczny (prawdopodobny) albo erystyczny (ad hominem), stosownie do tego, czy prawda wyniku jest pewna, czy tylko prawdopodobna, albo czy wniosek jest ważny tylko względem tego, przeciw któremu został użyty, mianowicie jeżeli wychodzi się z takiej zasady, której ważność przeciwnik uznaje.

Dowodzenie musi ostatecznie doprowadzić do tego, czego nie można już udowodnić i na czym trzeba się zatrzymać. Gdyby bowiem trzeba było posuwać dowód aż do nieskończoności, wtedy nie możnaby go nigdy wykończyć i temsamem nie możnaby nigdy osiągnąć żadnego dowodu. W takim razie dowodzenie byłoby niemożliwe. To, co się nie da już udowodnić, jest albo faktem doświadczenia wewnętrznego lub zewnętrznego, albo jedną z pierwszych zasad rozumowych (*ἀρχαί*), na których ciele stoi zasada sprzeczności.

Wnioskująca (dyskursywna) działalność umysłu, jaka zachodzi w sylogizmie i w zależnem od niego dowodzeniu, prowadzi do wiedzy. Ponieważ bowiem wiedza nie jest niczem innym jak poznaniem zjawisk w ich przyczynach oraz ich właściwem w świetle tych przyczyn ujęciem, przeto zadanie nauki polega na tem, aby dotrzeć do podstaw i przyczyn zjawisk, a zjawiska wysnuć i wyjaśnić z ich przyczyn. Tego zaś nie można dokonać jak tylko przez sylogizm, w którym wnioskujemy o przyczynie ze skutku, a o skutku z przyczyny. Wiedza więc biegnie po linii środkowej między doświadczeniem i ogólnymi pewnikami rozumowemi.

Logiczne badania i rezultaty, do jakich doszedł Arystoteles, nie doznały po nim aż do najnowszych czasów zasadniczego uzupełnienia. Dodano tylko, — dotyczy to jedynie logiki formalnej, — do wniosku kategoriycznego, który Arystoteles omawiał, jeszcze naukę

o wniosku warunkowym i rozłącznym, a do trzech figur sylogistycznych dołączono czwartą, która jednak jest tylko odwróceniem pierwszej. Dopiero w najnowszych czasach opracowuje się znów samodzielnie i z pewnym postępowaniem kwestje logiczne.

2. Metafizyka Arystotelesa.

a) Zasady bytu.

1. Przed roztrząsaniem zasad bytu, poddaje Arystoteles surowej krytyce platońską naukę o ideach. Wskazuje na niedostateczność dowodów Platona na istnienie niezależnego świata idei i podkreśla, że:

a) gdyby idee były istotą rzeczy jednostkowych, nie mogłyby oddzielnie od nich istnieć, i że:

b) niemożliwą jest rzeczą na podstawie postrzeżenia jednostki dojść do poznania istoty (powszechnej), jeżeli ta nie znajduje się rzeczywiście w jednostce; nadto:

c) ponieważ idee zachowują się obojętnie wobec rzeczywistego powstawania (rodzenia) i zanikania (zamierania), nie można ich uważać za zasady jednostek. Platon mówi wprawdzie o uczestnictwie jednostek w ideach, lecz jak należy to uczestnictwo dokładniej rozumieć, o tem nas wcale nie poucza. Słowem, platońskie pojmowanie stosunku ogółu do szczegółu, istoty do jednostki, nie jest słuszne, zdaniem Arystotelesa.

2. Czworaka przyczyna. — Arystoteles rozróżnia we wszelkim bycie cztery zasady, mianowicie: materję (ὕλη), formę (μορφή , εἶδος), przyczynę poruszającą (τὸ θεὸν ἢ κίνησις) i cel (ὁ ἔνεκα). Są one zasadami (ἀρχαί), ponieważ są istotnem założeniem wszelkiego bytu i same wywieść się z czego innego nie dadzą; lecz są one także przyczynami, ponieważ od nich zależy nie tylko wewnętrzna istota, ale także i samo istnienie rzeczy. Te cztery zasady określa bliżej i wyjaśnia Arystoteles w następujący sposób:

A. Materja. — Arystoteles wychodzi ze zmienności rzeczy; przyjmuje stawanie się, lecz zaprzecza stawaniu się bezwzględnemu z niczego i obracaniu się w nicłość. Każda zmiana zakłada stały pewien podmiot jako podłoże (substrat) zmiany, (ciało n. p. mimo zmiany swej formy zewnętrznej, pozostaje tem samym). To podłoże, które przed zmianą w ten, a po niej, w inny sposób (w ruchu — w spoczynku) jest określone, jest więc czemś, co się da oznaczyć. Arystoteles nazywa to materją, możliwością. Materja sama w sobie jest więc pierwiastkiem nieokreślonym, ale dającym się użyć do wszystkiego, cokolwiek może powstać. Materja jest pod-

stawą wszelkiego stawania się, jest tem, z czego jako z pierwiastka, zdolnego do określenia przez inny pierwiastek określający, powstaje rzecz złożona z obydwóch. Materja więc nie jest równoznaczną z ciałem, ale oznacza samą w sobie nieokreśloną, ale dającą się określić, zasadę bytu ciała albo dokładniej zasadę bytu każdej rzeczy zmiennej. O ile to coś, zdolne do określenia, może stać się czemś, nazywa się także *możnością, potencją* (δυνάμει ὄν).

B. *Forma*. — Czynniki określający nazywa się formą, (wyraz wzięty jest z zewnętrznej, przypadłościowej formy, która nadaje materji, zdolnej do przybierania kształtu, tę lub ową figurę). Forma jest wewnętrzną zasadą określonego bytu danej rzeczy, jest tem, co wewnątrznie udoskonala materję podczas procesu stawania się, jest tą wewnętrzną zasadą bytu, przez którą rzecz jest właśnie tem, czem jest. Ponieważ forma nadaje materji rzeczywiste określenie, nazywa się też *rzeczywistością, aktem* (ἐνεργεία ὄν). Jest ona zasadą działania. Dokładniejsze i jaśniejsze są nazwy pierwiastka „określonego“ i „określającego“.

Gdy chodzi o jakiś byt, który ulega zmianie, nie tylko przypadłościowej, n. p. co do przestrzeni, ale także istotnej, to jego substancja składa się z materji i formy. Dopiero ich połączenie stanowi substancję, istotę konkretną. Ani materja pierwsza, ani forma nie są we właściwym tego słowa znaczeniu substancją, bytem, lecz dopiero zjednoczenie obydwu zasługuje na to miano. Wspólnie tworzą one naturę gatunkową, która o ile rzeczywiście jest w jedności, przedstawia się jako substancja, jako byt określony. Przytem forma jest zasadą gatunkującą (specyfikującą), a materja ujednostkawiającą (indywidualizującą). Stosunek materji do formy wyjaśniają bliżej dalsze określenia:

a) Materja jest z istoty swej przeznaczona dla formy. Brak formy nie jest dla niej tylko prostą negacją (zaprzeczeniem), lecz negacją tego, co być powinno czyli *pozbawieniem (brakiem)*, (στέρησις).

b) Forma przypuszcza materję jako *podstawę umozliwiająca jej swoje urzeczywistnienie, rzeczywistość zaś sama zależy od połączenia się formy z materją*. Materja jest zatem dla rzeczy *zasadą potencjalną, forma natomiast aktualną* (ἐντελέχεια). Materji nie można pomyśleć w rzeczywistości bez formy, nie jest ona samodzielnym bytem, lecz tylko *zasadą bytu*. Materja bez wszelkiej formy (bez określenia) (ὄλη πρώτη — materja pierwsza), jest wprawdzie założeniem wszelkich rzeczywistych (zmiennych) substancyj, lecz jako taka sama dla siebie, nie jest nigdy *rzeczywistą*; bytuje tylko w *bycie złożonym, jako jego zasada potencjalna*.

c) Dopiero byt rzeczywisty może wykonywać jakąś czynność, jest zdolny do działania. To działanie można również nazwać *ἐντελέχεια*; ale dla odróżnienia od zwykłej aktualności (*ἐντελέχεια πρώτη*), nazywa się działalność bytu, aktualnością wtórną: *ἐντελέχεια δευτέρα, ἐνέργεια*.

C. Trzecia zasada bytu, — to przyczyna poruszająca (sprawcza). Nie można jej wogóle nigdy pomyśleć jako prostej możności; przyczyną poruszającą może być raczej tylko byt rzeczywisty, bo tylko byt rzeczywisty może wykonywać czynność wogóle, a więc i czynność poruszającą. Na pytanie, o ile przyczyna poruszająca jest zasadą bytu, można w ten sposób odpowiedzieć:

a) Ruch można w ogólności określić jako przejście z możności do rzeczywistości (aktualności), jako proces, w którym rzecz możliwa staje się rzeczywistą; ruch równa się zmianie. Przytem jednak należy rozróżnić między takimi ruchami, które już zakładają pewien byt rzeczywisty i w nim się odbywają, a takimi, które dotyczą samego bytu lub niebytu rzeczy. Do pierwszej kategorii należą ruchy: ilościowy, jakościowy i przestrzenny (wzrost i pomniejszenie — *αὐξήσις καὶ φθίσις*, zmiana jakości — *ἀλλοίωσις*, i zmiana miejsca — *φορὰ*). Natomiast do drugiej kategorii należą: powstawanie czyli rodzenie się (*γένεσις*), i zanikanie (zamieranie czyli psucie się — *φθορά*).

b) Przy ruchu ilościowym, jakościowym i przestrzennym odbywa się więc tylko przejście bytu z jednego stanu w inny; natomiast przy rodzeniu się albo psuciu, odbywa się przejście z bytu do niebytu i odwrotnie. O ile więc ruch, pochodzący od przyczyny poruszającej, przywodzi coś z niebytu do bytu, staje się zasadą bytu. Taka zaś zasada jest koniecznie potrzebna do wytłumaczenia bytu, ponieważ właśnie tylko rzeczonny ruch umożliwia stawanie się, rodzenie się rzeczy. Ponieważ w tym wypadku ruch może wywierać wpływ swój tylko na materję, przeto w rodzeniu terminus a quo nie jest bezwzględny niebyt, lecz tylko niebyt tego, co przez rodzenie powstaje. Analogicznie ma się rzecz z psuciem się (z zamieraniem). To też niema ani bezwzględnego stawania się, ani bezwzględnego zanikania, lecz powstawanie jednego bytu jest zamieraniem drugiego, a zamieranie jednego jest rodzeniem się drugiego: *Generatio unius est corruptio alterius, et corruptio unius est generatio alterius*.

c) Z pojęciem ruchu, mianowicie ruchu miejscowego, łączą się pojęcia przestrzeni i czasu:

α) Miejsce (τόπος) określa Arystoteles jako powierzchnię ciała otaczającego, ściśle przylegającego do ciała otoczonego; dlatego też według niego niema próżni. Jeżeli rozszerzymy pojęcie τόπος tak, że odniesiemy je do wszystkich ciał w świecie, wtedy otrzymamy pojęcie przestworza, przestrzeni światowej. Przestrzeń znajduje się więc tylko w świecie, poza nim niema przestrzeni.

β) Czas (χρόνος) zaś określa Arystoteles jako liczbę albo miarę ruchu w stosunku do „przedtem i potem“. Czas jest bez początku i bez końca, a więc wieczny w każdym kierunku, ponieważ każde teraz, każda terażniejszość, zawiera w sobie przeszłość i przyszłość, i dlatego niema żadnego momentu, w którymby czas spoczywał.

D. Wreszcie następuje czwarta zasada bytu, cel. Odnoszą się doń następujące uwagi:

a) Cel w ogólności jest tem, ku czemu zdąża ruch, co przez ruch ma być osiągnięte. Bez takiego celu nie można wcale ruchu pomyśleć. Cel jako taki, jest zawsze równocześnie jakimś dobrem, które ma być osiągnięte przez ruch; ratio boni — dobro, jest od pojęcia celu nieodłączne.

b) Cel może się utożsamiać albo z formą albo przyczyną poruszającą. α) Cel utożsamia się z formą w procesie rodzenia i zamierania. Bo rodzenie polega właśnie na tem, że materja „porusza się“ ku formie. Forma lub raczej, urzeczywistnienie formy w materji, jest więc celem rodzenia. Analogicznie ma się rzecz z zamieraniem, bo przecież i ono polega na dążności rzeczy podlegającej zamieraniu, ku innej formie, według zasady: corruptio unius est generatio alterius. β) Z przyczyną poruszającą utożsamia się cel, o ile porusza nie fizycznie, ale jako przedmiot pragnienia; bo tutaj przyczyna poruszająca jest bezsprzecznie równocześnie celem, ku któremu zmierza dany ruch.

c) Zasadą bytu jest zatem cel tylko o tyle, o ile utożsamia się z formą, ponieważ wtedy tylko konieczny jest do wewnętrznej konstytucji bytu.

b) Kosmologia i teologia.

A. Świat. 1. Jego wieczność. — Świat według Arystotelesa nie ma początku, jest wieczny. Stara się to udowodnić w następujący sposób:

a) Materja nie mogła powstać, jest ona bowiem założeniem wszystkiego, co się staje, wszelkiego powstawania. Gdyby materja powstała, musiałaby powstać z innej materji, ta znów z innej

i t. d. aż do nieskończoności, której jednak przekroczyć nie można. Nadto materja nie mogła pierwotnie być bez formy, ponieważ materja tylko pod formą jest rzeczywistą. A więc całość wszechrzeczy nie powstała ani co do materji, ani co do formy i jest odwieczna t. zn. świat jako taki nie powstał nigdy.

b) Ruch jest odwieczny. Gdyby bowiem ruch miał początek, istniałaby przedtem możliwość ruchu, którąby trzeba przeprowadzić do rzeczywistości w chwili, gdyby się ruch miał rozpocząć. Lecz to mogłoby się dokonać tylko przez ruch; temsamem musiałby już ruch istnieć, aby się mógł rozpocząć. Oprócz tego czas nie ma początku, a ponieważ czas stoi w związku z ruchem, przeto musi też sam ruch być bez początku. Jeżeli zaś ruch jest bez początku czyli wieczny, to też i rzecz poruszana, — świat, — musi być bez początku i wieczny. Zatem świat jest wieczny a parte ante (uprzednio); ale właśnie dlatego jest on wieczny także a parte post (następco); albowiem czas jest wieczny nie tylko a parte ante, lecz także a parte post. Świat, jako całość, jak nie powstał, tak też nie może ulec zniszczeniu. Rodzenie i zamieranie mogą się odbywać tylko w świecie, a i tutaj ograniczają się tylko do jednostek, a nie dosięgają gatunków i rodzajów.

2. Skończoność świata. — Świat, jako całość jest skończony, ograniczony. Należy bowiem odróżnić dwojaki byt nieskończony: nieskończony co do możności i co do rzeczywistości. Nieskończonym co do możności jest to, co może być powiększane w nieskończoność; nieskończonym zaś co do rzeczywistości jest to, co jest tak wielkie, iż wyklucza wszelką zdolność do powiększenia. Jasnym więc jest, że świat nie może być nieskończony co do rzeczywistości, bo jakkolwiek wielką pomyślimy sobie jego rozciągłość, zawsze może ona jednak mimo to być jeszcze większą. Zatem świat może być nieskończony tylko co do możności. To jednak, co jest nieskończone co do możności, jest zawsze skończone co do rzeczywistości. Stąd też świat w rzeczywistości musi być skończonym i ograniczonym.

Nieruchomym środkiem świata jest ziemia. Ponad kolistym obrębem ognia, otaczającym ziemię na ostatecznych jej krańcach, zaczynają się sfery niebieskie. Najniższą jest sfera księżycowa; po niej następują: sfera słoneczna, ponad nią pięć sfer planetarnych, w końcu niebo gwiazd stałych. Sfery niebieskie krążą wiecznie około ziemi. Od ich ruchu zależy wszelkie rodzenie się i zamieranie, wszelka zmiana ilościowa i jakościowa w sferze podksiężycowej t. j. w naszej przyrodzie. Przyroda jednak działa we wszelkich zmia-

nach, które się dokonują w jej łonie, zawsze i wszędzie według pewnych celów i zamierza wszędzie to, co najlepsze.

3. Pierwiastki. — Wśród ciał, z których się składa świat, należy rozróżnić ciała pojedyncze i złożone. Do pierwszych należą pierwiastki: ogień, dążący ku górze, ziemia, ciężąca ku dołowi, woda i powietrze, zajmujące środek między dwoma pierwszymi pierwiastkami; do drugich należą ciała przyrody złożone z pierwiastków. Do nich dodać trzeba jeszcze piąte ciało pojedyncze (*quinta essentia*): eter, który rozciąga się od nieba gwiazd stałych aż do księżyca, a z którego utworzone są sfery i ciała niebieskie. W tej sferze więc niema żadnego przeciwieństwa pierwiastków i wskutek tego niema też żadnego powstawania i znikania.

Na ziemi spotykamy cały szereg stopni coraz to doskonalszych istot. Najniższy stopień zajmują nieżywotne ciała przyrody. Ich entelechja ujawnia się w rozmaitych związkach, powstałych z połączenia pierwiastków. Do wyższego stopnia należą rośliny a przede wszystkim zwierzęta. Ich entelechją jest dusza, pierwiastek życiowy, t. j. siła, która działa z wewnątrz i porusza je. Dusza, działająca w roślinach tylko jako siła zachowawcza, ma w zwierzętach także czucie i pożądanie. Zwierzęta mają też zmysły i mogą dowolnie zmieniać swe miejsce. Na najwyższym stopniu znajduje się dusza ludzka. Posiada ona nie tylko zdolność duszy roślinnej i zwierzęcej, ale także w odróżnieniu od nich, zdolność umysłowego poznawania. Człowiek, osobliwie mężczyzna, jest najwyższym tworem na ziemi. Wszystkie inne twory przyrody, nie wyłączając niewiasty, są tylko próbami tego arcydzieła.

B. Bóg. — Ponad światem stoi Bóg. Jego istnienie wykazuje Arystoteles w następujący sposób:

a) Każdy ruch zakłada przyczynę poruszającą. Jeżeli ta jest znów poruszana, wraca to samo założenie i tak bez końca. Nie można jednak w szeregu przyczyn poruszających posuwać się w nieskończoność, bo nieskończoności przebyć niepodobna. Trzeba więc przyjąć pierwszego sprawcę ruchu, który sam w sobie (jako taki) nie jest już więcej poruszany (przez kogo innego), i od którego ostatecznie wszelki ruch pochodzi. Tym pierwszym nieporuszonym sprawcą ruchu (*πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*) jest Bóg.

b) Aktualność sama w sobie jest co do swej natury wcześniejsza aniżeli potencjalność. Coś potencjalnego bowiem, zakłada rzeczywistą przyczynę, gdyż przez nią tylko może stać się rzeczywistym. Ponieważ jednak potencjalność materji i materja sama jest

wieczna, trzeba ponad nią przypuścić także wieczną aktualność, wieczną entelechję; a jest nią Bóg. Więc Bóg istnieje.

Z tego wynikają następujące przynioty Boże:

a) Bóg jest czystą aktualnością, czystą entelechją, wyklucza wszelką złożoność z materji i formy, z aktualności i potencjalności. Gdyby Bóg składał się z materji i formy, wtedy byłby się stał, a mógłby być stać się tylko przez wyższą przyczynę, któraby poruszyła materję ku formie. Bóg nie byłby już wtenczas pierwszym sprawcą ruchu. Zatem Bóg jest czystą formą i czystą energją.

b) Bogu trzeba przeto przypisać także bezwzględną pojedynczość. Gdyby był bytem złożonym, miałby jakąś ilość (quantitas). Ta ilość musiałaby być albo nieskończoną, albo skończoną. Nieskończoną być nie może, bo ilość in actu nieskończona jest niemożliwa. Skończoną również nie może być, bo wtenczas także i moc Boża byłaby skończona, a zatem Bóg nie mógłby poruszać w czasie nieskończonym. A więc Bóg wyklucza wszelkie części ilościowe, jest bezwzględnie pojedynczy i dlatego też niezmienny.

c) Bóg jest tylko jeden; zasadą bowiem wielości jest materja, o ile stanowi podstawę jednostkowości przedmiotów tego samego gatunku. Bóg jednak wyklucza wszelką materję. Również nie ma niczego, coby stało w przeciwieństwie do Boga. Przeciwieństwo bowiem między dwoma bytami może zachodzić tylko pod tym warunkiem, że mają wspólną materję, w obrębie której znajdują się przeciwne sobie formy. W Bogu zaś niema żadnej materji; Bóg jest bowiem czystym duchem ($\psi\upsilon\chi$).

d) Wreszcie Bóg jest bezwzględnem życiem, właśnie dlatego, że jest bezwzględną aktualnością czyli entelechją. On sam sobie wystarcza i jest sam przez się szczęśliwy; nie potrzebuje żadnych dóbr zewnętrznych; jest sobie sam dobrem najwyższem.

Z tem łączą się następujące dalsze tezy:

a) Bóg jest bytem poznawczym. Lecz poznanie jego nie odnosi się, jak u człowieka, do czegoś, co jest poza nim, do czegoś, odrębnego od Boga. Przedmiot bowiem poznany jest doskonalszy od samego poznania, gdyż poznanie zależy od niego. Gdyby więc Bóg poznawał rzeczy odrębne od siebie, wtedy istniałoby coś, coby było doskonalsze od Boga. To jednak jest niedopuszczalne. Nadto z niejednego względu korzystniej jest nie znać jakiejś rzeczy, jeżeli ona mianowicie jest za niska, by zasługiwała na poznanie. Przedmiotem poznania boskiego jest więc tylko sam Bóg, bo On sam tylko jest godzien poznania bożego. Zatem Bóg poznaje tylko

siebie samego i przez to utożsamia się w nim podmiot poznający z przedmiotem poznany. Bóg jest *Νόησις νοήσεως*, myślą myśli.

b) Dalej Bóg jest bytem mającym wolę, ale czynności jego woli nie można pomyśleć jako dążenia do dóbr, których się jeszcze nie posiada, a które się osiąść pragnie, aby przez nie stać się doskonalszym i szczęśliwszym. Bóg bowiem posiada już sam ze siebie wszelkie dobro, bo sam jest najwyższym dobrem. W tem znaczeniu nie można przypisywać Bogu żadnego życia czynnego, żadnego *πράττειν*, t. zn. życie boże nie jest życiem czynnem, nabywczem, lecz czysto kontemplacyjnem. On chce i miłuje tylko siebie samego i jest szczęśliwy z oglądania i chcenia samego siebie.

C. Bóg i świat. — Bogu nie można też przypisywać żadnego *ποιεῖν* w tem znaczeniu, jakoby z zewnątrz przetwarzał materję w świat, analogicznie do sposobu, w jaki człowiek-artysta, przekształca z zewnątrz materję w dzieło sztuki. Za takiego twórcę świata, w sensie Platona, Boga uważać nie można. Bóg porusza rzeczy tylko jako przedmiot ich pożądania¹⁾. Bóg bowiem jako pierwsza forma, jest też zarazem najwyższym celem wszystkich rzeczy we wszechświecie; one go pożądają i starają się doń upodobnić, i to właśnie jest przyczyną ich ruchu, ponieważ przez ruch osiągają podobieństwo z Bogiem. Bóg więc w swoim stosunku do świata, równa się dowódcy wojsk; jak bowiem porządek w wojsku zależy ostatecznie od dowódcy, tak też porządek świata zawisł ostatecznie od Boga, jako najwyższego celu wszystkich istot.

Bóg jako pierwszy sprawca ruchu, porusza wszystko odwiecznie, jednolicie i koniecznie. A więc i ruch, który od Boga pochodzi, musi być konieczny, wieczny i jednolity. Dlatego ruch ten może być tylko ruchem miejscowym, bo ten tylko może mieć wspomniane przymioty. Lecz nawet ruch miejscowy może mieć te przymioty pod tym jedynie warunkiem, że albo odbywa się prostolinijnie i w nieskończoność albo jest ruchem kołowym. Ruch prostolinijny jest niemożliwy, więc pozostaje tylko ruch kołowy. Jest nim ruch kołowy nieba gwiazd stałych, udzielający się stopniowo ruchom niższych sfer niebieskich.

Zatem Bóg, jako pierwszy sprawca ruchu, jest nie w świecie, lecz ponad światem, i to ponad skrajnym jego obwodem, ponad niebem gwiazd stałych. Tylko ruch nieba gwiazd stałych pochodzi bez-

1) Niema zgody wśród znawców Arystotelesa co do nauki jego, dotyczącej sposobu oddziaływania Boga na świat, a z tem łączy się kwestja, czy Arystoteles przyjmuje rzeczywiste odwieczne stworzenie świata w ścisłem tego słowa znaczeniu.

pośrednio od Boga. Z niższych zaś sfer niebieskich ma każda znów swego własnego sprawcę ruchu, którego trzeba sobie znowu przedstawić na wzór pierwszego sprawcy ruchu, t. zn. jako czystą entelechję, czysty νοῦς.

Chociaż teologia Arystotelesa zawiera bardzo wiele prawdy, to jednak nie jest ona bez braków, mianowicie co dotyczy stosunku Boga do świata. Niepodobna bowiem pojąć, żeby teoretyczny, we własnej kontemplacji pogrążony rozum, który wyklucza wszelkie działanie i wszelką czynność, mógł wywierać jakikolwiek wpływ na świat, nie mówiąc już o tem, żeby mógł być jego stwórcą. Mamy tutaj do czynienia z trudnością przez Arystotelesa nierozwiązaną.

c) Psychologia.

1. By określić pojęcie duszy, wychodzi Arystoteles z zasady, że każda istota gatunkowo określona, składa się z materji i formy, więc także istota żyjąca. Według Arystotelesa jest zatem w istocie żyjącej pierwiastek życiowy, czyli dusza, formą, t. j. pierwszą entelechją, ciało zaś materją. Nie każde jednak ciało może być materją dla duszy, lecz tylko ciało fizyczne, i to tylko takie, które może być zdolnem do ożywienia t. j. ciało organiczne.

Duszę zatem należy określić jako pierwszą entelechję ciała organicznego. Jako forma czyli pierwsza entelechja, jest ona zasadą wszelkiego ruchu i wszelkiej czynności w cieles, jakoteż celem tegoż ciała; stąd też cała organizacja ciała dostosowana jest do duszy.

Organicznie żyjące istoty dzielą się stopniowo na: rośliny, zwierzęta i ludzi. Stosownie do tego należy też rozróżnić trzy gatunki dusz: duszę roślinną, zwierzęcą i ludzką.

2. W człowieku rozróżnia Arystoteles: a) władze wegetatywne (τὸ θρεπτικόν), b) władze pożądania (τὸ ὀρεκτικόν), c) władze ruchowe (τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον), d) władze postrzegania zmysłowego (τὸ αἰσθητικόν) i wreszcie e) rozum (τὸ διανοητικόν). Cztery pierwsze władze posiadają także zwierzęta, rozum jest cechą, wyróżniającą człowieka od zwierzęcia. Władza pożądania uczestniczy w rozumie, o ile jej dążności dadzą się pogodzić z rozumem. Jest ona albo popędliwa (τὸ ἐπιθυμητικόν) albo gniewliwa (τὸ θυμητικόν), zależnie od tego, czy dąży wprost do dobra, czy też zwraca się przeciw trudnościom, przeszkadzającym jej w osiągnięciu dobra.

3. Poznanie zmysłowe dokonywa się przy pomocy pięciu zmysłów zewnętrznych i zmysłu wspólnego, który jednoczy wra-

żenia poszczególnych zmysłów (świadomość zmysłowa). Wszystkie zmysły są związane z narządami cielesnymi i mogą działać tylko wspólnie z nimi.

Aby władze zmysłowo-spostrzegawcze przeszły w czyn, potrzebny jest przedmiot, działający na zmysły. Przez oddziaływanie przedmiotu na zmysł, powstaje we władzy zmysłowo-spostrzegawczej zmysłowy obraz poznawczy (*εἶδος αἰσθητόν*) przedmiotu; przy jego pomocy spostrzegamy przedmiot z jego strony zjawiskowej. Za pomocą wyobraźni możemy sobie ów przedmiot przedstawić nawet wtedy jeszcze, kiedy tenże nie działa już na zmysły; pamięć wreszcie zachowuje owe obrazy i może je sobie znów przypomnieć i to albo mimowolnie albo dowolnie, wskutek czego odróżnić należy *μνήμη* od *ἀνάμνησις*; ta ostatnia jest właściwością tylko człowieka, a nie zwierzęcia.

4. Umysł (*νοῦς*) sam z siebie jest „tabula rasa“ (tablicą niezapisaną); aby stać się czynnym, potrzebuje obrazu zmysłowego, a czynność jego polega na ujmowaniu istoty rzeczy, zawartej w przedmiotach. Przez pomijanie właściwości zmysłowych i jednostkowych poznawanych przedmiotów, stwarza rozum umysłowy obraz poznawczy (*εἶδος νοητόν*) przedmiotu. W nim ujmuje rozum ów przedmiot pod względem jego bytu zamysłowego, i przez to poznaje jego istotę. W jednym względzie jest rozum umysłem biernym (*νοῦς παθητικός*), w drugim zaś czynnym (*νοῦς ποιητικός*).

a) Umysł czynny sprawia, że obraz zmysłowy, który ma tylko możliwość stania się przedmiotem umysłowym, staje się nim w rzeczywistości, przez to, że właśnie umysł czynny przez abstrakcję wyzuwa przedmiot z powłoki zmysłowej i temsamem czyni jego istotę poznawalną. Odgrywa on wobec przedmiotu rolę światła, oświecającego rzeczy.

b) Umysł bierny (możliwy) natomiast, sam z siebie odbiorczy i wymagający wskutek tego podniety od przedmiotu (uprzyśtępnionego myśli, uduchowionego), przyjmuje w siebie obrazy umysłowe, przygotowane przez umysł czynny drogą abstrakcji i poznaje przez to byt umysłowy, t. j. istotę przedmiotów zmysłowych. Może on „stać się wszystkim“. Dlatego stosunek między nim a umysłem czynnym, który „wszystko sprawia“, jest taki, jak stosunek między potencjalnością i aktualnością. Arystoteles dobitnie zaznacza różnicę między temi dwiema zdolnościami umysłu: umysł bierny powstaje i ginie wraz z ciałem, czynny przychodzi z zewnątrz (*θι-
ραθεν*), jest wolny od wszelkiej bierności, jest zawsze czynny; działa bez narządu cielesnego, jest niezależny od ciała i przetrwa je. We-

wewnętrzny stosunek tych władz do siebie i do duszy pozostaje jednak niejasny i niewytłumaczony.

5. O pochodzeniu duszy ludzkiej naucza Arystoteles, że dusza wegetetywno-zmysłowa powstaje przez rodzenie; dusza zaś rozumna (*νοῦς*) przychodzi do ciała z zewnątrz, *ἄσφαθεν*. Jak to rozumieć trzeba, jest niejasne. Jedni twierdzą, że Arystoteles chciał przez to powiedzieć, iż duszę rozumną stwarza Bóg dla ciała; inni natomiast pojmują rzecz tak, że *νοῦς* istniał poprostu przed ciałem; według zdania tych ostatnich, poszedł Arystoteles w tej kwestji wprost za Platonem. Pierwszego zapatrywania nie można chyba uznać za słuszne, bo Arystoteles nigdzie zresztą nie mówi o stworzeniu, ani nawet o niem nie napomyka. Pozostawałoby więc tylko drugie zdanie.

O nieśmiertelności duszy uczy Arystoteles, że dusza wegetatywno-zmysłowa, jako taka, umiera wraz z ciałem, *νοῦς* zaś jest *ἀθάνατος καὶ ἀδιαιρέτος*. Przyjmuje więc zasadniczo nieśmiertelność duszy, ale nie rozwodzi się nad tem szerzej.

3. Arystoteljańska etyka, polityka, estetyka.

1. Etyka. — Celem wszelkiej działalności ludzkiej jest dobro najwyższe, polegające na szczęśliwości. Do niej dąży człowiek z konieczności; już doświadczenie poucza nas o tem. O ile zaś chodzi o środki, prowadzące do celu, to człowiek może jeden środek przekładać nad drugi t. zn. może wybierać; w tym kierunku jest wolny. W wyborze jednak współdziałają dwie władze: rozum i wola; do pierwszego należy zastanowienie się, do drugiej sam akt wyboru.

Istota szczęśliwości nie polega według nauki Arystotelesa na używaniu rozkoszy, lecz na działalności (*ἐνέργεια*), na rozwijaniu wszelkich sił i to na działalności człowiekowi właściwej, wywyższającej go ponad wszystkie inne istoty, — na działalności cnotliwej. Używanie jest dopiero naturalnym wynikiem owej działalności. Tylko człowiek cnotliwy jako taki, jest szczęśliwy. Ale przez to ustalony został dopiero istotny moment pojęcia szczęśliwości.

Całkowita szczęśliwość wymaga: a) żeby okres życia człowieka osiągnął zwyczajną miarę, bo „jedna jaskółka nie tworzy jeszcze lata“; szczęśliwość, której się używało za krótko, nie jest żadną szczęśliwością; b) nadto, żeby człowiek nie podlegał żadnym cierpieniom ciała i był dostatecznie zaopatrzonej w zewnętrzne dobra; kto musi żyć w nędzy, nie może być szczęśliwym; c) wreszcie żeby

człowiek miał także przyjaciół, bo obcowanie z nimi przyczynia się znacznie do szczęśliwego życia.

Cnota należy do kategorii posiadania (*habitus*, ἔξις nałóg) i dlatego w ogólności polega na tem, że człowiek właściwe mu czynności umysłowe wykonywa łatwo, biegle i stale, co wskazuje, że cnoty nie można nauczyć (Sokrates i Platon), można ją tylko nabyć przez ciągłe ćwiczenie.

Należy jednak rozróżnić cnoty dianoetyczne i etyczne, stosownie do tego, czy należą do samego rozumu, czy do tej części duszy, która uczestniczy (bierze udział) w rozumie, t. j. do woli.

a) Cnoty dianoetyczne, doskonalsze, dzielą się znów na dwie kategorie, na te, które należą do rozumu praktycznego i na te, które należą do rozumu teoretycznego. Do tamtej kategorii zalicza się sztukę i roztropność; do ostatniej przenikliwość (inteligencję), umiejętność i mądrość.

b) Cnoty etyczne natomiast odnoszą się po części do namiętności (πάθη), po części do działalności, o ile te i tamte zgodnie z rozumem porządkują i niemi kierują. Charakterystyczną cechą tych cnót jest to, że stoją we właściwym środku między dwiema przeciwnymi wadami, z których jedna oznacza przesadę (ὑπερβολή), druga brak (ἐλλειψίς). Najglówniejszymi cnotami etycznymi są: męstwo, umiarkowanie (wstrzemięźliwość) i sprawiedliwość (rozdziela i wyrównawcza).

Co do godności, naczelną jest cnota mądrości, ponieważ jest najwyższym stopniem działalności spekulatywnej. Jeżeli więc szczęśliwość polega na cnotliwej działalności, a od najwyższej cnoty zależy także najwyższa szczęśliwość, to jasnym jest, że nie życie czynne, w którym uwydatniają się cnoty etyczne, zawiera w sobie najwyższą szczęśliwość, lecz że ten przywilej przyznać raczej należy życiu kontemplacyjnemu, które zależy od mądrości. Zatem myślenie czysto spekulatywne, θεωρία, zawiera w sobie najwyższy stopień szczęśliwości. Przez ową θεωρία zbliża się człowiek do bóstwa, bo jeżeli bogowie w poznaniu samych siebie znajdują szczęście, to i człowiek znajdzie szczęście w samym poznaniu rzeczy nadzmysłowych, jakie daje θεωρία. Nie wszyscy jednak ludzie mogą tę szczęśliwość osiągnąć; największa ich liczba musi się zadowolić szczęśliwością życia czynnego, ale ideałem dla ludzkości powinna być zawsze θεωρία.

2. Nauka o państwie. — Człowiek potrzebuje do osiągnięcia szczęśliwości pomocy drugich i dlatego z natury skłania się do towarzystwa, do życia społecznego (Ἄνθρωπος φύσει ξῆρον πολιτι-

κόν). Związek społeczny rozpoczyna się w rodzinie, a do udoskonalenia dochodzi w państwie. Państwo stoi o tyle wyżej od jednostek jako takich, o ile wyżej stoi całość od części.

Zadaniem członków państwa jest wykształcić się na dzielnych i użytecznych obywateli. Drogę do tego wskazuje im etyka, która jest właściwie tylko częścią polityki. Każda cnota jest głównie cnotą obywatelską, nie zmierza ona do jakiegoś wyższego, transcendentnego celu.

Zadaniem państwa natomiast jest doprowadzić obywateli do tej szczęśliwości, którą im etyka przedstawia jako cel ich dążenia, a więc z jednej strony wykształcić ich na dobrych, cnotliwych obywateli państwa, z drugiej zaś popierać ich dobrobyt, bo do szczęśliwości potrzeba nie tylko cnoty, ale także zdrowia i dóbr zewnętrznych.

W obrębie państwa powinno się zachować rodzinę i własność prywatną. Obie są co do swej natury wcześniejsze od państwa; państwo więc nie powinno ich pochłaniać.

Także niewolnictwo jest dla Arystotelesa zupełnie uprawnionem urządzeniem. Kto z natury nie jest zdolny do samodzielnego kierowania sobą, lecz tylko do słuchania, ten jest przeznaczony na niewolnika.

Pod względem politycznym rozróżnia Arystoteles trzy normalne formy rządu: monarchję, arystokrację i timokrację; ich zwyrodnieniem są tyranja, oligarchja i ochlokracja. Forma rządu w poszczególnym wypadku powinna się stosować do stosunków właściwych danemu państwu. Panować ma w państwie tylko prawo i ono jedynie. Im więcej ta zasada zapanuje w państwie, tem większym będzie jego rozkwit.

3. Estetyka. — Sztuka zajmuje miejsce pośrednie między nauką a życiem. Działalność artystyczna jest ποίησις, tworzeniem. Sztuka jest albo pożyteczna albo naśladownicza. Tamta służy do życia praktycznego, jak n. p. budownictwo, sztuka lekarska, polityka, druga służy do wypoczynku. Jej przedmiotem jest piękno, przedstawione przez wyidealizowane naśladownictwo tego, co w naturze jest stałe, typiczne.

Z poszczególnych sztuk pięknych omawia Arystoteles tylko poezję, a specjalnie tragedję. Określa ją jako „poważną i wykończoną akcję, o pewnych rozmiarach i pełnej wdzięku mowie... przedstawioną przez działające osoby, a nie przez opowiadanie, wywołującą oczyszczenie namiętności przez litość i trwogę“. Najlepiej z pewnością wyjaśnimy ostatnie słowa, gdy powiemy: tragedia po-

winna nas napełnić litością względem cierpiących bohaterów i trwogą przed każdą namiętnością. Tragedja ma nas także pouczyć, jak należy znosić zawinione lub niezawinione nieszczęścia, poddając się wyższej woli. W ten sposób tragedja przyczynia się w rzeczywistości do oczyszczenia namiętności.

4. Szkoła perypatetyczna.

Uczniowie Arystotelesa, perypatetykami nazwani, okazywali szczególne zainteresowanie dla zagadnień etycznych i przyrodniczych. Uwydatnia się to przedewszystkiem u Teofrasta z Lesbos († 287), którego Arystoteles wyznaczył sam na swego następcę w urzędzie nauczycielskim. Do logiki wprowadził on z Eudemosem wnioski warunkowe i rozjemcze; słynął też ze swych wiadomości przyrodniczych; napisał dwa dzieła o roślinach. Zajmujące dzieło „Etyczne charaktery“ jest prawdopodobnie wyciągiem z jego pism etycznych. Po Teofraście nastąpił Straton z Lampsakos († 225). Odznaczał się również wielką znajomością przyrody, zresztą hołdował kierunkowi panteistycznemu. Zowią go „przyrodnikiem“, ponieważ przekształcił naukę Arystotelesa na modłę naturalistyczną. Przytoczyć jeszcze wypada wymienionego już a zasłużonego w logice, Eudemos a. Chce on tylko to uznać za dobre, co może służyć do rozważania o Bogu. Dalej wymienić należy Arystoksenosa z Tarentu, najstarszego i najznakomitszego greckiego teoretyka muzyki; oraz Dikearcha, który podkreślał znaczenie życia praktycznego i politycznego. Według Cycerona miał on uważać organizmy za przejściowe ujednostkowanie powszechnej zmysłowej siły życiowej. Andronikos z Rodos (70 r. przed Chr.) zasłużył się uporządkowaniem dzieł Arystotelesa. Najślawniejszym perypatetykiem z epoki pochrystusowej (około 200) był Aleksander z Afrodizjas, wybitny komentator Arystotelesa. Nazywano go egzegetą κατ' ἐξοχήν. Utożsamia on umysł czynny z Bogiem, a wskutek tego nie uznaje żadnej osobistej nieśmiertelności.

OKRES TRZECI.

Filozofja poarystotelesowska.

Równocześnie z utratą wolności greckiej w bitwie pod Chero-neą (338), wstępuje filozofja grecka w okres upadku. Wskutek zaniku zewnętrznej niezawisłości, ucierpiała także wewnętrzna, duchowa samodzielność. Odtąd filozofja w dążeniach swoich, nie

wykazuje już wybitnie spekulatywnego charakteru; tendencja jej zwraca się w pierwszym rzędzie ku praktycznemu życiu. Państwo uzależnione, które utraciło też wewnętrzną swą równowagę, nie jest już ośrodkiem życia i etyki, — jego miejsce zajmuje jednostka i jej szczęście. A szczęścia tego nie szuka już „mędrzec“ w publicznej działalności, ale w zaciszu życia prywatnego. W ten sposób, — różniami tylko drogami, — poszukują szczęścia stoicy i epikurejczycy. Ten zanik energicznej spekulacji teoretycznej, ułatwił wystąpienie silnego sceptycyzmu; inni trzymali się wytrwale przekonania o poznawalności prawdy, ale sprowadzali filozofję jedynie do niesystematycznego wyboru i zestawienia nauk poprzednich filozofów: do eklektycyzmu.

I. Stoicyzm.

Uwagi ogólne.

Założycielem stoicyzmu był **Zenon** z Kitjonu na Cyprze (ok. 342/334—270/262 przed Chr.), uczeń cynika Kratesa, megaryka Stilpona i akademika Polemona. Szkołę swoją otworzył w hali, otoczonej kolumnami, a zdobnej w malowidła Polygnota, „Stoa poikile“ w Atenach; stąd nazwa jego filozofji: stoicyzm. Po nim prowadzili szkołę: Kleantes z Assos (ok. 232 przed Chr.) i nadzwyczaj płodny pisarz, Chryzyp z Soli albo Tarzu w Cylicji (ok. 280—208 przed Chr.). Później, w średniej stoa, występuje na widownię Panajtjos z Rodos (ok. 180—110), nauczyciel wielu rzymskich stoików, który pod wpływem Platona i Arystotelesa, zmienił częściowo niektóre nauki „starej stoa“. Najwybitniejszym jego uczniem był Posejdonjos z Apamei (Syrja), (135—51 przed Chr.). Na Rodos był też uczniem jego Cyceero, który w piśmie swem „O obowiązkach“, przyłącza się do nauk Posejdonjosa. Do „nowej stoa“ należą: L. Annaeus Seneca (ok. 3—65 po Chr.), wychowawca Nerona, niewolnik Epiktet z Frygji (do 94 r. po Chr. w Rzymie, potem w Nikopolis w Epirze), oraz cesarz Marek Aureli (121—180). Podczas gdy pisma dawniejszych stoików przeważnie zaginęły, — zachowało się wiele pism późniejszych stoików, niektóre nawet w całości. Między innymi: Seneki: „Dialogi“, „De beneficiis“, „De clementia“; Epikteta: „Encheiridion“ i cztery księgi jego „Diatribai“, oraz Marka Aurelego: „Rozmowy z sobą samym“ (monologi). — Stoicy dzielą filozofję na trzy części: logikę, fizykę i etykę. Ostatnia jest główną częścią ich systemu filozoficznego; dwie pierwsze są jej podporządkowane.

1. Logika stoicka.

1. Stoicy wyprowadzają poznanie umysłowe, podobnie jak Arystoteles, z wrażeń zmysłowych. W ten sposób początkiem wszelkiego poznania staje się „αἰσθησις“⁴, przy powstaniu której, podmiot poznający zachowuje się odbiorczo i w tem znaczeniu biernie. Z wrażeń zmysłowych powstają wspomnienia, ze wspomnień doświadczenia, z doświadczeń wreszcie pojęcia.

2. Tworzenie pojęć jest dwojakie: samorzutne i n a m y ś l o w e (refleksyjne). Z wielkiej ilości wrażeń zmysłowych powstają w nas, przez naturalną zdolność samorzutną, pewne pojęcia ogólne; nazywają się one *προλήψεις*. Dopiero w drugiej linii występuje refleksyjna zdolność myślenia i wytwarza na podłożu wrażeń zmysłowych i *προλήψεις*, pojęcia refleksyjne, które dla odróżnienia od *προλήψεις*, noszą nazwę *ἐννοιαι*.

3. Pojęcia są jednak czemś czysto subiektywnem; powstają wprawdzie przez abstrakcję, ale w świecie przedmiotowym nie odpowiada im żaden byt. Stoicy zaprzeczają więc pogładowi Platona i Arystotelesa o przedmiotowej rzeczywistości pojęć. Pod tym względem stoją na stanowisku czystego empiryzmu i są poprzednikami średniowiecznych nominalistów.

4. Stoicy uważają jednak jakąś pewność poznania za możliwą. Nie możemy i nie wolno nam wątpić o wszystkim; możemy mieć pewność co do prawdy naszego poznania. Ale kryterjum naszego poznania jest *κατάληψις*, wyobrażenie kataleptyczne. Polega ono na tem, że jakieś wyobrażenie występuje w nas z taką uchwytnością, jasnością i siłą przekonywującą, że prawdziwości jego rozumnie zaprzeczyć nie można. Taka *φαντασία κατάληπτική* jest więc napewno prawdziwa i za taką uważać ją trzeba, podczas gdy *φαντασία ἀκατάληπτος* jest zawsze mniej lub więcej niepewna. Zależnie od tego, czy silniej czy słabiej akcentuje się to wahanie się i badanie ze strony rozumu, występuje w stoickim sensualizmie mniej lub więcej element racjonalistyczny. Zgadza się z tem i to zapatrywanie, że proleptyczne, wspólne wyobrażenia, podają nieraz za wrodzone, choć tylko pod względem zdolności tworzenia tych pojęć¹⁾. Ostateczne rozstrzygnięcie co do przyjęcia wyobrażenia kataleptycznego daje wola.

1) To określenie dałoby się jednak także zastosować do sensualistycznego ujęcia zagadnienia, ponieważ przy omawianiu zdolności do wytwarzania proleptycznych wyobrażeń, nie rozpatrują wcale ich treści, która może być całkowicie zacierpnięta z doświadczenia, jednakowoż tylko przez czynność samorzutną.

Kategorie Arystotelesa sprowadzają stoicy do czterech, mianowicie do substancji, jakości, posiadania i stosunku.

W nauce o sędzie omawiają oprócz kategoriycznego, także sąd rozłączny, warunkowy i łączny; po nich następuje nauka o odpowiednich sylogizmach.

2. Fizyka stoicka.

Sensualistycznemu ujęciu stoickiej nauki poznania odpowiada materializm w tłumaczeniu zjawisk świata. Opierając się na Heraklicie, przeciwni dualistycznemu ujęciu Platona i Arystotelesa, uczą stoicy: Ciało jedynie jest rzeczywiste, bo tylko ono może działać i cierpieć. Bezcielesnymi są tylko pusta przestrzeń, miejsce i czas oraz rzecz pomyślana, (lub jej wyrażenie słowne); cielesnymi zaś są nawet duch, bóstwo i dusza, chociaż inaczej niż materja i ciało ludzkie. Chryzyp przedstawia sobie nawet cnotę i występki jako coś cielesnego.

Ten materialistyczny światopogląd stoików, jest równocześnie panteizmem; materja jest zarazem najwyższym bytem rozumnym. W nauce o świecie przyjmują jednak stoicy dwa pierwiastki: materję (*μάτην*) i Boga (*πῦρ*). Z działalności tych dwóch czynników, siły w materji, wyłania się wszystko. Oba te pierwiastki nie różnią się co do substancji, lecz są czemś jednym (monizm). Bóg jest zatem duszą świata, a świat ciałem Boga. Istotę tej duszy świata określić można w następujący sposób:

a) Jako przyczynę sprawczą świata, trzeba Boga pojąć, jako naturę eteryczno-ognistą (*πνεῦμα*), która pod postacią ciepła przenika cały wszechświat i przez to powoduje rzeczywistość. Od różnić jednak trzeba dwie właściwości tej odwiecznej, ognistej natury. Z jednej strony nurza się ona cała w materji, z drugiej zaś wznosi się ponad nią i jest do pewnego stopnia samodzielna. Jest to czysty eter świetlany, który się znajduje na górnej granicy świata. W ten sposób jest on „*ἡγεμονικὸν μέρος*“, wszechwładną częścią bóstwa.

b) Natomiast jako przyczynę „kształtującą“ świata, pojmujemy Boga, jako powszechny rozum świata, który według wewnętrznego prawa celowości, porządkuje wszystko we wszechświecie. Jako rozum świata, zawiera Bóg w sobie wszystkie idee i formy pierwiastkowe wszechrzeczy (*λόγοι σπερματικοί*); są to niejako zarodki, które dzięki działalności Boga, urzeczywistniają się i ujawniają w poszczególnych przedmiotach w świecie. Właściwym przedstawicielem rozumu światowego, jest „*ἡγεμονικὸν μέρος*“ bóstwa, Zeus mitologiczny.

c) Powstanie świata tłumaczy się tem, że boski praogień, — który stoicy określają także jako powszechną siłę przyrody ($\psiύσις$), — zgęszcza się w powietrze, wodę i ziemię; a potem z tych pierwiastków powstają inne rzeczy. Stoicy przyjmują jednak powrót tych elementów do praognia i odtwarzają pod tym względem naukę Heraklita. Odpowiednio do tego uczą oni, że z upływem pewnego okresu, wszystko zginie w powszechnym pożarze świata, po czem wciąż na nowo ten sam świat pojawiać się będzie.

Świat, wzięty jako całość, jest więc według stoików Bogiem, i dlatego przypisują mu wszystkie możliwe zalety. Według nich jest świat „Najwyższem Dobrem“ i „Dostojeństwem“, jakie tylko pomyśleć można; jest on rozumny, mądry, i jest pełnią wszelkiej piękności. Jego części składowe, ze względu na występującą w nich siłę boską, trzeba uważać za podrzędnych bogów — i w tem znaczeniu trzeba tłumaczyć całą mitologję.

Fatum. — Ponieważ Bóg jest rozumem świata, przeto objawia się w rozwoju świata, jako kierująca wszystkiem Opatrzność ($πρόνοια$). Skutkiem tej pronoia jest „εἰμαρμένη“, fatum. Albowiem Bóg kieruje wszystkiem jako rozum świata, i dlatego też wszystko, co się w świecie dzieje, ma swoją przyczynę. Te przyczyny są znowu ze sobą połączone przez stały, nierozzerwalny związek, tak że nic innego, ani też nic w inny sposób wydarzyć się nie może, niż to, co przez wspomniane powiązanie przyczyn „koniecznie“ przeznaczonem było. Dlatego człowiek nie ma wolnej woli, a dusza jego nie podlega tylko żadnemu zewnętrznemu przymusowi. Z drugiej strony niektóre zwroty, — jak n. p. słowa Marka Aurelego: „Słum przeszkadzającą ci wyobraźnię“, — mają tylko wtedy swoje uzasadnienie, jeżeli się przyjmie indeterminizm woli (wolność woli).

Zło. — Istnienie zła w świecie, pomimo Bożej Opatrzności, tłumaczy się tem, że dobro wogóle bez zła istnieć nie może. Bo jakżeż byłaby możliwa sprawiedliwość, dzielność, umiarkowanie, bez niesprawiedliwości, tchórzostwa, nieumiarkowania! Bóg jednak pragnie tylko dobra i doskonałości, ale zło jest z dobrem i doskonałością ściśle powiązane i dlatego musi koniecznie istnieć w świecie.

Dusza. — Dusza ludzka jest cząstką ($ἀπόσπασμα$) boskiej natury ognistej. Składa się z ośmiu części: z rozumnej „ἡγχιμενικόν μέρος“, której siedzibą jest serce, dalej z pięciu zmysłów; ze zdolności mówienia i rodzenia; dwie ostatnie zdolności tworzą nierozumną część duszy, która nakształt polipa rozgałęzia się po ciele. Co do

swej natury, dusza jest również materją, chociaż materją innego rodzaju niż ciało ludzkie.

W kwestji nieśmiertelności duszy są zdania stoików podzielone: Zenon, Kleantes i Posejdonjos (ostatni opierając się na Platonie) przyjmują nieśmiertelność duszy; Chryzyp przyjmuje ją również, ale tylko dla dusz mędrców. Inni, jak Marek Aureli, nie uznają żadnego dalszego bytowania indywidualnego. U Seneki natomiast, jest dzień śmierci „dniem urodzin dla wieczności“.

3. Etyka stoicka.

1. W etyce wstępują stoicy w ślady cyników. Jest to szlachetna etyka doczesności. Najwyższem dobrem człowieka jest cnota. Z nią jest człowiek szczęśliwy i ona sama wystarcza do szczęśliwości; jest ona celem dla siebie i dlatego trzeba się starać o nią, dla niej samej. Człowiek nie powinien czynić dobrze, dla osiągnięcia jakiegoś celu, leżącego poza dobrem samym; powinien wykonywać dobro dlatego tylko, że jest dobrem. Tylko pod tym warunkiem postępuje prawdziwie dobrze.

2. Być cnotliwym zaś znaczy „żyć według natury“ *ὁμιλοῦσθαι τῇ φύσει ἕτην*). W naturze bowiem objawia się prawo Boże, ponieważ Bóg sam jest naturą powszechną i dlatego prawo natury jest tylko wyrazem woli Bożej. Żyć według tej woli i widzieć w tem całe swoje zadanie życiowe, jest obowiązkiem a zarazem cnotą. Nasze szczęście nie polega na rozkoszy; tylko cnota sama w sobie, życie według praw natury, daje szczęście, uzasadnia niezniszczalną, uszczęśliwiającą świadomość prawości.

3. Cnota jest jednak nie tylko najwyższem, lecz także jedynem dobrem człowieka. Wszystkiego innego użyć można na dobre i złe i dlatego nie jest to już dobrem prawdziwym. Cnoty tylko nie można użyć na złe i dlatego ona sama tylko jest dobrem.

Wszystko, co leży poza cnotą, jest obojętne (*ἀδιάφορον*) i jako takie nie przysparza szczęścia. Wprawdzie można w tych rzeczach czynić różnice co do wartości i w ten sposób przekładać jedne nad drugie; n. p. rzeczy duchowe są większej wartości niż cielesne. Ale szczęście człowieka nie zależy od tego, co on w tej mierze czyni. Szczęścia nie można wogóle powiększyć ani umniejszyć; ten, kto posiada wybitne zdolności umysłowe, wiedzę, zdrowie, majątek, nie jest w istocie szczęśliwszym od tego, kto tych przymiotów nie posiada.

4. Co do istoty swej, cnota jest tylko jedna, mianowicie: panowanie w nas rozumu, zgodne z rozumem życie według

praw natury. Ta jedna cnota dzieli się na cztery cnoty główne: mądrość, sprawiedliwość, męstwo i wstrzemięźliwość. Różnica, jaką pomiędzy temi cnotami czyniny, jest tylko względna, przedstawia bowiem tylko różny sposób, w jaki się ta jedna cnota objawia. Zatem kto posiada jedną cnotę, ten posiada wszystkie. Dlatego niema też różnicy w cnocie, t. zn. jeden nie może być cnotliwszy lub mniej cnotliwy niż drugi. Kto posiadał cnotę, ten jest na przyszłość niezdolny do złego; wszystkie jego czyny są dobre, chociażby się według zwykłego sądu moralnego, wydawały bardzo złemi.

Przeciwieństwem cnoty jest występki. Dlatego stosują się do niego podobne określenia, jak co do cnoty. Kto się jednym występkiem splamił, splamił się wszystkimi. Niema także różnicy między występkami, stąd wszystkie czynności człowieka występnego, są równie występne. (Omnia peccata paria). Występny jest wreszcie niezdolny do dobrego, podobnie jak cnotliwy do złego; wszystkie jego czyny są złe, choćby miały pozory dobra. — W praktyce jednak, zwłaszcza później, rozróżniano między mądrymi a głupcami, a także różne stopnie postępujących od występku ku cnocie.

5. Namiętności ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$) wszelkiego rodzaju, są zбочeniami od prawdziwego praktycznego sądu o dobrem i złem. Właśnie dlatego, że opierają się na nieprawdziwych sądach, żadna z nich nie zgadza się z naturą, nie jest pożyteczna; nie można namiętności połączyć z cnotą. Cnota z natury swojej wyklucza wszelkie namiętne usposobienia, bo przeszkadzają one rozumnemu działaniu.

Do cnotliwego, zgodnego z prawem natury życia, należy także, żeby mędrzec wszystkim ludziom, jako spokrewnionym z natury, okazywał miłość i cześć, a więc wszystkim bliźnim, ponieważ są ludźmi (Kosmopolityzm: „Jesteśmy członkami jednego wielkiego ciała“, pisze Seneca, Ep. 95, 52).

W ramach tych zasad etycznych, mieści się ideał stoickiego mędrca. Cnotliwy jest prawdziwym mędrce. Jako taki, jest obojętny na wszystko, z wyjątkiem cnoty. Jest obojętny na wszelkie namiętne skłonności, na rozkosz i cierpienie, na trwogę i troskę. Nie zezwala na żadną namiętność, a jeżeli w danym razie musi doznawać zadowolenia lub cierpienia, nie wpływa to na jego usposobienie, pozostaje on zawsze zimnym i niewzruszonym. Przy wszelkiem zadowoleniu i powodzeniu, przy wszelkich nieszczęściach i zmianach losu, zachowuje spokojną równowagę umysłu. Krótko mówiac, jest on $\alpha\pi\alpha\theta\eta\varsigma$, pozbawiony namiętności i pożądań. Cały ideał mędrca zawiera się w tej stoickiej apatii.

II. Epikureizm.

Myśl o praktycznej sztuce życiowej przenika także naukę Epikura (341—270 przed Chr.). Swoich licznych uczniów i przyjaciół zwykł on być gromadzić w ogrodzie swego letniego domu w Atenach, i dlatego jego uczniów nazywano: οἱ ἀπὸ τῶν κήπων (filozofowie z ogródka). W tej szkole panował wesoły, swobodny nastrój. Z licznych pism Epikura tylko niewiele się zachowało. Epikurejską filozofję można scharakteryzować jako przekształcenie arystypijskiej hedoniki, połączonej z demokrytowską atomistyką. Dzieli się ona na t. zw. kanonikę (logikę), fizykę i etykę, przyczem dwie pierwsze części ujęte są z punktu widzenia praktycznego i jedynie dlatego mają swą wartość.

1. W kanonice, która podaje normy poznania, wyrażają Epikurejczycy pogląd *sensualistyczny*¹⁾. Zmysłowe wrażenie powstaje w ten sposób, że z ciał wpływają materjalne obrazy, które następnie przechodzą przez powietrze, a wkońcu dochodzą do naszych zmysłów, przez nie zaś dostają się do naszego wnętrza. Z poszczególnych wrażeń, αἰσθήσεις, powstaje z wolna w umyśle trwałe, ogólny obraz umysłowy, który polega na przypomnieniu wielu podobnych sobie wrażeń zmysłowych. Jest to πρόληψις; na niej zaś i na αἰσθήσεις polega sąd, mniemanie (ὑπέληψις).

Kryterjum prawdy. — Tylko ten sąd należy uważać za prawdziwy, który jest potwierdzony przez świadectwo zmysłów, wszelkie przeciwne przypuszczenia są fałszywe. Zmysłom trzeba zawsze ufać; nie można jednak w sędzię swoim przenosić na same przedmioty tego, co w samej rzeczy jest tylko materjalnym obrazem, który w nas się znajduje, a który w drodze przez powietrze mógł z rozmaitych przyczyn ulec zmianie.

2. Fizyka. — W fizyce wyznaje Epikur poprostu demokrytowski atomizm. Pierwotną jest nieskończona przestrzeń, — a w niej nieskończona ilość atomów, poruszających się z góry na dół; przyczem poszczególne atomy odchylają się „samorzutnie“ od linii prostej, uderzają na siebie, a wirując wikłają się w kompleksy atomów, i w ten sposób kształtują się ciała i światy, które niustannie powstają i giną. Nie dzieje się to ani celowo, ani nie panuje w tem ślepa konieczność, rządzona jakimś prawem, lecz wszystko jest zależne od przypadku (kazualizm).

¹⁾ Por. jednak: Adam Krokiewicz: O tak zwanej indukcji epikurejskiej. — Kwartalnik filoz. (Kraków), rok I. (1923), str. 365 nn.

Żaden bóg nie miesza się w tę przypadkową grę atomów. Wprawdzie nie można zaprzeczać istnienia bogów, ponieważ często ukazują się człowiekowi we śnie: jednakże ludzie błędzą, uważając bogów za istoty szczęśliwe, a przypisując im mimo to rządzenie światem albo ludzkie uczucia. Jedno bowiem nie zgadza się z drugim. Bogowie mieszkają w przestrzeniach międzyplanetarnych, prowadzą tam życie szczęśliwe i nie troszczą się wcale o świat, ani o ludzkie sprawy. Motywem czczenia ich jest dla mędrca, nie obawa przed nimi, lecz podziw dla ich doskonałości. Jak wszystkie inne rzeczy, tak i bogowie są utworzeni z atomów. Dlatego żadna obawa przed bogami nie powinna nam przeszkadzać w używaniu życia.

Podobnie jak wszystko inne, tak i dusza ludzka jest materialna; w przeciwnym bowiem razie nie mogłaby ani działać, ani ciałem poruszać, ani od niego otrzymywać wrażeń. Jest jednak ciałem nadzwyczaj delikatnem i wiotkiem, złożonem z nadzwyczaj delikatnych, gładkich i okrągłych atomów. Do tego dochodzą jeszcze atomy jakiejś czwartej, nieznaney jakości, i one tworzą t. zw. *λογικόν*, które ma swą siedzibę w piersiach, podczas gdy inne atomy tworzą t. zw. *ἄλογον*, które rozchodzi się po całym ciele. Wolność woli jest w swej istocie tylko przypadkiem, zastosowanym do ludzkiego działania. Przy śmierci rozpraszają się atomy duszy; dusza nie jest nieśmiertelna. Dlatego żadna obawa przed śmiercią nie powinna nam przeszkadzać w używaniu życia.

3. Etyka. — Za najwyższe dobro uważają epikurejczycy rozkosz (*voluptas*), natomiast ból jest dla nich najwyższem złem. Rozkosz bowiem jest tem, czego człowiek szuka, ból zaś tem, czego człowiek unika. W tem zgadza się epikureizm z hedonizmem Arystypa. Różni się zaś od niego pod tym względem, że za najwyższe dobro nie uznaje, jak Arystyp, rozkoszy w ruchu (*ἡ κατὰ κίνησιν ἡδονή*), lecz raczej rozkosz w spoczynku (*καταστικτικὴ ἡδονή*). A ta rozkosz w spoczynku polega na uwolnieniu się od wszelkich nieprzyjemnych uczuć, na bezuczuciowości (nieczułości na wszelki ból, *ἀταραξία καὶ ἀπονία*), i na złączonej z tem ustawicznej pogodzie ducha.

Bez względu nej wolności od cierpień nie można osiągnąć. Byłoby to możliwe, gdyby człowiek mógł zaspokoić wszystkie swe potrzeby i pożądania. To zaś jest niemożliwe, ponieważ z jednej strony nie ma on środków po temu, z drugiej zaś potrzeby i pożądania są nieskończone i nienasycone. Człowiek może osiągnąć względne wyswobodzenie od cierpień i to, poprzestając na małym, t. j. ogra-

niczając swoje potrzeby i pożądanja do takiego stopnia, w jakim będzie mógł je zaspokoić.

Odpowiednio do tego przedstawia się naczelna dewiza epikurejczyków: Oblicz rozkosz i ból, które w życiu ludzkim są tak ściśle związane, w ten sposób, ażebyś sobie zapewnił na całe życie możliwie największą sumę używania, a możliwie najmniejszą sumę bólu. Dlatego nie wolno dać się porwać, oczarować i oślepić ponętom uciech danej chwili, lecz trzeba umieć odmówić sobie raczej rozkoszy, gdyby miała pociągnąć za sobą może większy ból; trzeba także umieć przyjąć ból, jeżeli ten następnie spowoduje może większą rozkosz.

Do tego koniecznie potrzebna jest człowiekowi cnota. Kto bowiem nie żyje cnotliwie, ale oddaje się chwilowym uciechom, nie dojdzie do tego, żeby mógł osiągnąć możliwie największą sumę używania z możliwie najmniejszą sumą bólu. W ten sposób postawiona jest jednocześnie zasada, że cnota nie jest celem dla siebie, ale raczej ma tylko znaczenie środka do osiągnięcia „rozkoszy w spoczynku“. Głównymi cnotami są: mądrość, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość. Cnotliwy jest zarazem prawdziwie mądrym. Mądry nie troszczy się o śmierć. Skoro bowiem śmierć nadejdzie, już nas niema.

4. Filozofja Epikura nie rozwinęła się dalej, chociaż miała licznych zwolenników nawet w późniejszych wiekach ery chrześcijańskiej. Jednym z głównych przedstawicieli epikureizmu był w Rzymie T. Lukrecjusz Carus (około 95—50 przed Chr.). W swoim, do naszych czasów zachowanym, utworze „De rerum natura“ (O przyrodzie), przedstawia nam całokształt epikurejskiej nauki¹⁾. Także Horacy, (zm. 8 r. przed Chr.), zalicza siebie do zwolenników Epikura.

III. Sceptycyzm.

A. Goedeckemeyer: Die Geschichte des griechischen Skeptizismus 1905.

Choć duchy tak wielkie, jak Platon i Arystoteles, wystąpiły potężnie przeciwko sceptycyzmowi sofistycznemu, nie zanikł on nigdy zupełnie z powierzchni i pojawił się znów w szerokich kołach. Właśnie zwrócenie uwagi na życie praktyczne sprawiło, że wątpliwość szybciej wtargnęła w dziedzinę wiedzy teoretycznej. Sensuali-

¹⁾ Por.: Adam Krokiewicz: Lukrecjusz „O rzeczywistości“, (tłumaczenie, opatrzone wstępem). — Bibl. filoz. pod redakcją W. Heinricha, Lwów-Warszawa 1924, (por.: Kwartalnik filoz. 1925, str. 240 nn.).

styczna teoria poznania Stoików i Epikurejczyków, (ci przecie sami byli już zwolennikami fenomenalizmu sceptycznego), wraz z ich zmysłowem kryterjum prawdy, ułatwiła bardzo przystęp wątpliwościom. Zresztą obie szkoły, mimo przeciwieństw teoretycznych, doszły do tego samego wspólnego celu głównego: Każda bowiem z nich twierdziła, że postępując podług jej nauki, można osiągnąć szczęście życiowe; a o to właśnie naówczas wszystkim chodziło. Do szczęśliwego życia zaś nie jest potrzebna pewność wiedzy, zaręczali stoicy. Tem łatwiej więc można było puścić cugle narzucającym się wątpliwościom.

Rozróżnia się 3 szkoły sceptyczne: pyrronizm, akademję średnią i późniejszych sceptyków.

1. Pyrron z Elidy (ok. 365—275) doszedł prawdopodobnie do krańcowego sceptycyzmu częściowo na podstawie własnej znajomości dawniejszych nauk filozoficznych, częściowo wskutek obcowania z Anaksarchem, uczniem Demokryta, z którym brał udział w wyprawie Aleksandra do Azji. Pism po nim nie mamy; przekazał nam jego naukę uczeń jego, Tymon z Flius (ok. 320—230), autor satyr (σάλλοι) na filozofów dogmatycznych, w których zaprzecza możliwości jakiegokolwiek poznania rzeczy. Ani przez poznanie zmysłowe, ani myśleniem nie osiągamy pewności. Każdemu spostrzeżeniu, jakoteż każdemu sądowi można przeciwstawić inny o równej wartości (zasada izotencji, równowartości sądów). Stąd sądy sprzeczne są równie prawdziwe lub równie fałszywe, to znaczy równie bezwartościowe jako wyraz poznanej prawdy; co jeden nazywa pięknem lub dobrem, to drugi tem samym prawem może nazwać brzydkim i złem; mogą twierdzić, że rzecz jest taką, mogą zaś także utrzymywać, że jest inną (οὐδέν μάλλον); wszystko jest względne; czem są rzeczy w sobie, nie wiemy. Toteż nie pozostaje nam nic innego, jak powstrzymać się od sądu nad temi kwestjami (ἐπισχί). To powstrzymanie sądu, stanowi warunek podstawowy naszego szczęścia; usuwa bowiem wszelkie nieporozumienia, a daje nam atrakcję, spokój, którego nie naruszyć nie zdoła.

2. Akademja średnia. — Pod wspomnianym już Arkesilaosem (315—240), przyjął się sceptycyzm także w Akademji platońskiej (Akademja średnia). Pism Arkesilaosa nie posiadamy. Występował głównie przeciwko nauce stoickiej o wyobrażeniu kateptycznem, jako kryterjum prawdy, a to dlatego, że ten sprawdzian, mimo całej siły przekonywującej, nie wyprowadza nas poza granice pewności czysto podmiotowej. Do praktycznego postępowania uważa, zdaje się, za wystarczający t. zw. „dobry powód“ (εὖλογον), chociażby ten dawał tylko prawdopodobieństwo.

Jeden z późniejszych jego następców, Karneades¹⁾ (około 214—129), trzyma się tego sceptycyzmu; prócz tego jednak wygłasza osobliwą teorię prawdopodobieństwa. Od tego czasu szkoła ta otrzymała miano trzeciej Akademji. Ani zmysły ani myślenie nie są, podług niego, nieomyłne, stąd nie należy im bez wszystkiego wierzyć. Bezwzględnie pewne kryterjum prawdy nie istnieje. Mogłoby niem być jedynie prawdziwe wyobrażenie, którego się jednakowoż dopiero poszukuje. Atoli przez dokładne badanie wyobrażenia i jego części, jakoteż przez porównanie go z innymi wyobrażeniami, z którymi zgadzać się powinno, można osiągnąć różne stopnie prawdopodobieństwa. To prawdopodobieństwo wystarcza dla praktycznego postępowania.

3. Późniejsi sceptycy, odrzuciwszy tę formę łagodniejszą, wrócili znowu do pyrronizmu. Do nich należy przedewszystkiem Enezydem z Knossos (ok. 50 przed Chr.). Charakterystyczną cechą swego sceptycyzmu zawarł w zdaniu: Podczas gdy dogmatycy twierdzą, że znaleźli już prawdę, a akademicy, że nie można znaleźć prawdy, prawdziwy sceptyk nie trzyma się ani jednego, ani drugiego zapatrywania, lecz sąd swój o tem wstrzymuje raczej zupełnie. Mimo to w swem dziele: „Rozprawy pyrońskie“, przytacza szereg dowodów na sceptycyzm, zapominając o tem, że kto stara się coś udowodnić, już tem samem przyjmuje pewność poznania; gdyby bowiem te przytaczane dowody nie były zupełnie pewne, nie możnaby przez nie nic udowodnić. W dziesięciu t. zw. tropach stara się udowodnić względność wszelkiego poznania: naprzód ze zmienności wewnętrznych stanów podmiotu poznającego i narządów poznawczych, następnie z różnorodności stosunków, zachodzących w przedmiotach poznawanych. Enezydem i późniejsi sceptycy walczą szczególnie z pojęciem przyczyny, wskazując na trudność w wyjaśnieniu działania przyczynowego, wynikającą stąd, że przyczyna jako korelat skutku, nie może istnieć ani przed, ani po skutku, ani równocześnie z nim, gdyż w takim razie możnaby stosunek ich odwrócić. Wielu z tych późniejszych sceptyków odrzuca sylogizm, jako nieużyteczny w dowodzeniu, a to dlatego, że wynik szczegółowy powinienby się już znajdować w przesłance większej, że nadto przesłanki należałoby udowadniać w nieskończoność.

1) W r. 155 brał udział w poselstwie kilku filozofów z Aten do Rzymu; tamże przemawiał jednego dnia za sprawiedliwością; w następnym zaś dniu przemawiał przeciwko sprawiedliwości.

Prócz Enezydema, należy wspomnieć z późniejszych sceptyków Sekstusa Empiryka (ok. 200 po Chr.). Starał się on również uzasadnić sceptycyzm całym szeregiem argumentów. W swem dziele „Adversus mathematicos“ poddaje krytyce wszelkie systemy dogmatyczne, by wykazać ich bezpodstawność. To dzieło, a poza tem jego „Szkice pyrronskie“, są bardzo ważnem źródłem dla historii filozofji greckiej.

IV. Eklektycyzm.

Obok sceptycyzmu wytworzył się kierunek eklektyczny, który wybierał z różnych systemów to, co zdawało się być najprawdopodobniejszym. Eklektycyzm ogarnął w mniejszym lub większym stopniu wszystkie szkoły.

1. W Sto a ukazuje się on, między innymi, u Panajtjosa i Pozejdonjosa, którzy przejęli pojęcia platońskie i arystotelesowskie, Panajtjos przedewszystkiem we fizyce, Pozejdonjos bardziej w etyce. Silniej jeszcze uwydatnia się ten kierunek u stoików rzymskich.

2. Najbardziej eklektycznie postępują sobie akademicy. Filon z Laryssy (um. ok. 80 przed Chr.), jeden z nauczycieli Cycerona, chce zawrócić Akademię do nauki pierwotnej. Utrzymuje niesłusznie, że sceptycyzm Akademji średniej miał charakter jedynie polemiczny, przeciwko fałszywym naukom Stoy, a celem jego było przygotować uczniów do przyjęcia nauki platońskiej. Wprawdzie i Filon odrzuca pewność bezwzględną, przyjmuje jednak jakieś „przekonanie“, zresztą tak dobrze uzasadnione, że się niemal zbliża do pewności. Jeszcze dalej posuwa się Antjoch z Askalonu (um. 68 przed Chr.), który stara się przedewszystkiem podnosić to, co szkoły mają wspólnego. Powszechne przekonanie uważa za kryterjum prawdy.

Najgłośniejszym przedstawicielem eklektyków rzymskich jest M. Tullius Cicero (106—43), którego nauczycielami byli akademicy, stoicy i epikurejczycy. Sam zalicza się do akademików¹⁾. Choć nie jest myślicielem samodzielnym, przecie udało mu się wiernie przedstawić i przekazać potomności myśli greckich filozofów. Przez badanie porównawcze ich poglądów, chce dojść do prawdy. Naturalnym wynikiem tej metody było, pominąwszy już ducha czasu, że poprzestał na prawdopodobieństwie, wolnem od wątpliwości praktycznych. Normą przewodnią dlań były przedewszyst-

1) Główne jego dzieła filozoficzne: *Academica*, *De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae disputationes*, *De natura deorum*, *De officiis*, *De divinatione*, *De fato*, *De republica*, *De legibus*.

kiem: świadectwo zmysłów, bezpośrednia pewność świadomości moralnej, będąca dowodem, że pewne pojęcia podstawowe i zasady są nam wrodzone (notiones innatae), oraz ogólne przekonanie ludów (consensus gentium).

Kierując się temi zasadami, przyjmuje Cycero istnienie Boga i wyższość jego natury, której jednakowoż bliżej nie możemy poznać. Nadzwyczaj ceni sobie wiarę w Opatrzność Boską i w rządy Boże nad światem. Duszę ludzką uważa za istotę wyższego pochodzenia i broni jej nieśmiertelności oraz wolności woli. W etyce występuje przede wszystkim przeciwko epikurejczykom, naogół zaś przyjmuje naukę stoików, złagodzoną przez zbliżenie się do arystotelesowskiego oszacowania wartości dóbr. Nie zgadza się jednak z twierdzeniem perypatetycznym, że trzymanie się wobec namiętności złotego środka, wystarcza do cnoty.

Najlepsza forma państwowa polega według Cycerona, podobnie jak w państwie „Praw“ Platona, na zlaniu się czynników monarchicznych, arystokratycznych i demokratycznych.

3. W podobnym kierunku eklektycznym poszła rzymska szkoła Sekstjusza, której założycielem był Q. Sextius (ur. ok. 70 przed Chr.). Istniała ona tylko krótki czas.

OKRES CZWARTY.

Filozofja grecko-wschodnia.

Ogólne uwagi wstępne.

Filozofja grecka rozpowszechniła się rychło, zwłaszcza wskutek wypraw wojennych Aleksandra W., także w krajach wschodnich. Władcy państw, powstałych wskutek podziału wielkiego królestwa macedońskiego, tak Seleucydzi w Syrii, jak też Attalowie w Pergamon i Ptolemeusze w Egipcie, opiekowali się nauką i sztuką grecką i starali się rozpowszechnić ją wśród swych poddanych. Zwłaszcza władcy Egiptu popierali ogromnie naukę grecką. Ptolemeusz Lagi ufundował w Aleksandrji muzeum, w którym uczeni najrozmaitszych narodowości i gałęzi wiedzy wspólnie mieszkali, jadali, i oddawali się swym zajęciom naukowym. Była tu zarazem biblioteka.

Tem można sobie dostatecznie wytłómaczyć późniejszy rozkwit filozofji greckiej na wschodzie, zwłaszcza w Aleksandrji. Lecz ta filozofja aleksandryjska ma swe szczególne cechy. Wrodzone duszy ludzkiej pragnienie spokojnej i uspokajającej pewności co do najważniejszych zagadnień życiowych, rozbudzone przez naukę, lecz

przez nią wobec panującego sceptycyzmu niezaspokojone, domagało się szukania tej pewności w poznaniu religijnem. Tu nastęrczały się same z siebie, zwłaszcza szerzej i głębiej rozwinięte religje wschodnie. Z drugiej strony, właśnie w Aleksandriji, zajęli się grecką filozofją ludzie o głębokich przekonaniach religijnych, całkiem różnych od greckiej lub rzymskiej religji ludowej. Stąd przedstawia się nowa ta filozofja jako synkretyzm (złanie) grecko-filozoficznych i wschodnio-religijnych idei. Starano się zlać razem oba czynniki, aby stworzyć w ten sposób filozofję, w którejby zdobycze umysłu greckiego i wschodniego w tej dziedzinie połączyły się w wyższą jedność. Wychodzono przytem z tej zasady, że oba te czynniki, tak wschodnie idee religijne, jak i filozofja grecka, pochodziły pierwotnie z jednego źródła, mianowicie z pierwotnego Objawienia Bożego.

Dalszą cechą charakterystyczną teje filozofji jest rys mistyczny-teozoficzny.

Z jednej strony twierdzili ci filozofowie, że Bóg stoi ponad wszelkiem poznaniem pojęciowem, z drugiej wszakże chcieli człowieka, obcego wskutek tego Bogu, zbliżyć do swego Stwórcy, a wynikiem tych usiłowań była proklamacja mistycznego połączenia między człowiekiem a Bogiem w wizjach, uzależnionych od życia ascetycznego. Poza tem wytworzenie tak znacznej przepaści między Bogiem a światem widzialnym, zniewalało do przypuszczenia istnienia szeregu istot pośrednich, jako łączników między Bogiem a światem.

Zrozumiałą jest rzeczą, że do przeprowadzenia tej dążności nadowały się przedewszystkiem filozofja platońska i pitagorejska, lecz ten kierunek filozoficzny posunął się znacznie dalej, korzystając także z doktryny arystotelesowskiej, a zwłaszcza stoickiej.

Trzy kierunki rozróżniamy w aleksandryjsko-greckiej filozofji: grecko-żydowski, neopitagorejski i neoplatoński.

I. Grecko-żydowska filozofja religijna.

Filon żydowin.

I. Uwagi ogólne. — W muzeum aleksandryjskiem przebywali także żydowscy uczeni, z których siedemdziesięciu dwóch, jak głosi podanie, już około r. 280 przed Chr., przetłumaczyło tutaj pisma starozakonne (Septuaginta). Tłumaczy się to tem, że Judea była częścią królestwa egipskiego. Ci uczeni, wysoko cenili swe Pismo św., lecz nie mogli odmówić podziwu filozofji greckiej, z którą

się zetknęli w Aleksandrji. Odtąd datują się ich usiłowania, zdążające do zlania wiary i wiedzy naturalnej w jedno, w ten sposób, by z jednej strony nauka objawiona górowała nad wszelką filozofją, z drugiej zaś, filozofja grecka zajmowała należne sobie stanowisko.

Ustalono następujące zasady :

a) Nauka objawiona jest zarazem najwyższą filozofją i jako taka, zawiera w sobie wszystkie twierdzenia filozofji greckiej w sposób daleko doskonalszy niż ona sama.

b) Różnica między obiema polega jedynie na tem, że św. Księgi Żydów przedstawiają prawdę zwykle w obrazach, podczas gdy filozofja grecka wypowiada bezpośrednio szczerze pojęcia bez obrazowej osłony.

c) Poza tem filozofowie greccy czerpali swą mądrość nawet z św. Ksiąg Żydów. Ostatecznem źródłem ich wzniosłych nauk nie jest więc rozum, lecz tradycja żydowska.

Lecz starając się przeprowadzić te zasady, chciano zapewnić powagę religji żydowskiej w stosunku do filozofji greckiej, a równocześnie dać jej rzekomo głębsze ujęcie. Mogło to wszakże nastąpić jedynie w ten sposób, że żydowskie nauki objawione przystosowano do filozofji greckiej, co znowu wymagało alegorycznego objaśniania zachodzących w Piśmie św. wyrażeni i opowiedzianych tamże wypadków. Stąd też to przystosowywanie i alegoryczne objaśnianie Piśma św., — wskutek czego niejednokrotnie oddalono się od znaczenia dosłownego, — odgrywa w ówczesnej grecko-żydowskiej filozofji wielką rolę.

Doszło wreszcie do przypuszczenia, iż znaczenie dosłowne — *sensus obvius* — Pisma św., ukrywa w sobie głębsze znaczenie, będące właściwą nauką Ksiąg świętych. Utrzymywano, że dawniej sens ten był już znany, lecz nie spisany, zachował się jedynie w tradycji (Kabała). To też ganiono tych, którzy trzymali się litery zakonu, jako „ślepych czcicieli litery“, a przypisywano tym tylko prawdziwe poznanie i mądrość, którzy zrozumieli głębsze rzekomo znaczenie Ksiąg świętych.

II. Filon. — Zapoczątkowanie tej filozofji żydowsko-greckiej, przypisuje się już Arystobulosowi (około r. 160 przed Chr.). Lecz głównym jej przedstawicielem jest żyd Filon (ur. około 25 przed Chr., zmarł pomiędzy 40 a 50 r. po Chr.), który żył w Aleksandrji jako uczonec, a odegrał swego czasu rolę także polityczną o tyle, że w roku 40 po Chr. udał się w sprawie swego narodu do Rzymu, do cesarza Kaliguli. Filozoficzna strona jego myślenia po-

zostaje głównie pod wpływem Platona i pitagorejczyków, a także żydowskiej Kabały¹⁾. Filon napisał między innymi: „Legis Allegoriae“; „De Cherubim“; „De sacrificiis Abeli et Caini“; „De plantatione Noe“; „De vita Mosis“; „De vita contemplativa“; „Quod Deus sit immutabilis“²⁾. W tych pismach przejawia się wielka intuicyjna siła jego mistycznie usposobionego ducha.

Bóg. — Według Filona, góruje Bóg jako pierwsza przyczyna wszechrzeczy nad wszelkiem stworzeniem. Że on istnieje, możemy poznać przez oglądanie jego dzieł, przez wnioskowanie na ich twórcę. Czem wszakże jest, nie umiemy określić. Najlepiej oznaczymy go nazwą, którą sam sobie nadał, i nazwiemy go bytującym (*ὁ ὄν*). Bóg jest niezrodzony (*τὸ ἀγέννητον*), który sam w sobie ma przyczynę swego istnienia, i od którego wszystko inne pochodzi. Stworzył on wszystko, dzięki swej nadzwyczajnej dobroci. Lecz nie bezpośrednio pochodzi świat ten od Boga, gdyż nie godziło się, by On, — Najczystszy, — dotknął bezpośrednio nieczystej materji. Stworzył on świat i uporządkował go przez swój Logos.

2. Istoty pośrednie. a) Logos. — Zmienny i chwiejny jest sposób, w który Filon pojmuje ten boski Logos. Spotykamy się z potrójnem zapatrywaniem:

α) Logos występuje u Filona w pierwszym rzędzie jako jedność idei, jako świat nadzmysłowy, w drugim zaś jako miejsce tych idei. Zanim Bóg stworzył świat, utworzył w swym umyśle idealny jego pierwowzór, którym jest właśnie Logos (według stoików: *λόγοι σπερματικοί*). Jest zatem Logos „pierwowzorczą pieczęcią“, która się wyraża w formach rzeczy, lecz na razie jest jeszcze całkiem wewnątrz Boga — *λόγος ἐνδιάθετος*;

β) Lecz Logos nie pozostaje czystym *λόγος ἐνδιάθετος*; staje się on także *λόγος προφορικός*. Jest on *λόγος ἐνδιάθετος*, o ile jako jedność idei znajduje się wewnątrz Boga; jest natomiast *λόγος προφορικός*, o ile objawia się w rzeczach stworzonych, podobnie jak nasz rozum w słowie zewnętrznem.

Pojmowany jako *λόγος προφορικός* przedstawia się Logos u Filona jako boska siła, która przenika ożywia i kształtuje wszystkie rzeczy. Stąd, pod tym kątem widzenia, występują wszystkie poszczególne idee, zawarte w Logosie, jako poszczególne siły, które niby

1) Por. O. Willmann, w dz. p. tom I. str. 173 nn. 608. Kabała (Kabbalah), mistyczno-panteistyczna nauka tajemna, powstała podczas niewoli babilońskiej.

2) Dzieła Filona, po większej części zachowane, wydali L. Cohn i P. Wendland 1896.

promienie świetlne wychodzą z Boga, a to w ten sposób, że Logos przedstawia się jako jedność, skupiająca w sobie wszystkie te siły. W tem znaczeniu mógł Filon powiedzieć, że Bóg jest w rzeczach nie przez swą istotę, lecz przez swą moc; mógł też nazwać Logos twórcą świata, a także *λόγος σπερματικός*, t. j. niejako węzłem, łączącym wszystkie rzeczy stworzone w jedność, niejako ogólnem prawem, które rządzi światem, niejako powszechnym rozumem i opatrnością. Także stoicy pojmują *λόγος*, zawierający w sobie *λόγοι σπερματικοί*, jako rozum i duszę świata, nie uznają wszakże żadnego Boga, stojącego ponad Logosem, od którego tenże Logos mógłby pochodzić, lecz ich *λόγος*, jako rozum świata, jest Bogiem.

γ) *Λόγος προφορικός* jest nie tylko siłą boską, lecz pojawia się u Filona, w przeciwieństwie do poglądu stoickiego, wreszcie także jako istota osobowa, i to jako pośrednik między Bogiem a światem. Logos tak pojęty, nie jest ani niezrodzony jak Bóg, ani zrodzony i stworzony w ten sposób, jak inne rzeczy. Jest on Synem Bożym, lecz starszym, pierworodnym synem; za młodszego zaś syna Bożego należy uważać świat. Mądrość Boża (*λόγος ἐνδιάθετος*) jest jego matką, Bóg jego ojcem. Można go nazwać „Bogiem“, jednak nie we właściwym tego słowa znaczeniu, lecz tylko o tyle, o ile w swej działalności występuje w charakterze zastępcy Boga. On przynosi ludziom rozkazy i rozporządzenia Boże, i stąd nazywa się „Aniołem“, lecz występuje również jako orędownik w obronie ludzi, — wtedy nazywa się „Arcykapłanem“, „Parakletem“ lub „Pośrednikiem“.

Tak łączy Filon w swem pojęciu Logosu pierwiastki teologii żydowskiej, — opierającej się na pojęciu niestworzonej Mądrości Bożej, przez którą wszystko zostało stworzone, — i platońsko-stoickie rysy, osobiwie kiedy Logos uważa za duszę świata. Ten właśnie rys odróżnia głównie to pojęcie filońskie od Logosu nauki chrześcijańskiej.

b) Siły i duchy. — Filon mówi także o innych „boskich siłach“, raz o dwóch, stwarzającej i rządzącej, to znów, o pięciu, o stwarzającej, rządzącej, nakazującej, zakazującej i przebaczącej. Siłę stwarzającą i rządzącą utożsamia z Boską Potęgą i Dobrocią, i powiada, że Bóg nazywa się ze względu na pierwszą Panem, ze względu na drugą Bogiem. Był to zatem pogląd modalistyczny, jakkolwiek te siły na innem znów miejscu występują także jako siły osobowe. Dołączają się do tego jeszcze inne istoty pośrednie między Bogiem a światem, duchy gwiazd i aniołowie.

3. Świat. — Logos, wzgl. siły boskie, kształtują świat z materji wiecznej, nazwanej na sposób platoński *μή ἔν* (coś jeszcze

nieokreślonego, a więc potencjalnego); Filon pojmuje ją wraz z wielu innymi, zapewne opierając się na Timeusie, jako bezładny chaos. Materja jest tu, jak u Platona i Stoy, przyczyną zła w podksiężycowej sferze o tyle, że sprzeciwia się działaniu wyższych potęg.

4. Człowiek. — W nauce o stworzeniu człowieka, opisaniem w Piśmie św., rozróżnia Filon między człowiekiem idealnym a empirycznym. Pierwszy człowiek, o którym mowa, że go Bóg stworzył na obraz i podobieństwo swoje, jest człowiekiem idealnym, niebiańskim; natomiast empirycznym, ziemskim człowiekiem jest ten, którego według 2. rozdz. księgi Rodzaju Bóg ukształtował z mułu, w który technął duszę. Człowiek idealny był niecielesny, nie był ani mężczyzną ani kobietą, był nieśmiertelny. — Dusza człowieka empirycznego istniała już uprzednio i została za karę połączona z ciałem. Raj nie był wcale miejscem zewnętrznym; Bóg osadził człowieka w raju przez to, że nadał mu *Noös*, przez co uzdolnił i powołał go do panowania nad rzeczami świata. Drzewem żywota była mądrość, czterema rzekami, które wychodziły z raju, cztery cnoty kardynalne.

W człowieku należy rozróżniać między *Αἰσθησις*, *Λόγος* i *Noös*. Podczas gdy *Αἰσθησις* odnosi się do wrażeń zmysłowych, *Λόγος* jest zdolnością myślenia wnioskującego, *Noös* zaś działa w oglądzie umysłowym. Zadaniem człowieka jest wznosić się z niższych szczebli poznawania do oglądu intelektualnego; na tem bowiem polega jego szczęśliwość. W tym celu musi się, o ile tylko zdoła, wyzwolić od zmysłowości, musi zniewolić do milczenia *Αἰσθησις* i *Λόγος*, aby się stać całkowicie *Noös* i uzdolnić się tem samem do wchłaniania w siebie światła boskiego Logosu. Wówczas jednak musi *Noös* wyjść poniekąd ze siebie, aby się zjednoczyć z Boską Mądrością. Na tem polega mistyczna ekstaza, ten najwyższy ideał człowieka.

Mimo to nie chce Filon zobowiązywać wszystkich ludzi do dążenia do tego najwyższego ideału. Rozróżnia między życiem czynnem a kontemplacyjnem i przyznaje także pierwszemu prawo bytu, gdyż przez nie uwarunkowana jest cała społeczność ludzka; chociaż życie kontemplacyjne uważa za znacznie doskonalsze. Stąd też rozróżnia między cnotami, właściwemi życiu czynnemu, a cnotami życia kontemplacyjnego. Ze względu na swą wewnętrzną wartość i godność istnieją cnoty przygotowawcze, oczyszczające i doskonalące. Cnota ma coraz to więcej zwalczać zmysłowość i doprowadzić ostatecznie do najwyższej kontemplacji, do ekstazy. Dusze czyste pędzą po śmierci błogi żywot, nieczyste zaś muszą powrócić do jakiego ciała.

Jak stworzenie świata, tak też alegoryzuje Filon upadek pierwszych rodziców. „Niewiastą“ jest zmysłowość, „mężczyzną“ rozum, „drzewem poznania“ — dobro zmysłowe, ukrywające pod nęcącym pozorem zło. Wąż jest zmysłową chucią, która powstała w zmysłowości i nakłoniła także rozum do zezwolenia. W ten sposób pojęty grzech pierwszych rodziców jest zarazem historją i obrazem wszelkiego wogóle grzechu, popełnianego przez ludzi. Sens dosłowny tej opowieści znika całkowicie na rzecz znaczenia alegorycznego. Co się tyczy idei mesjańskiej, należy zaznaczyć, że Filon podziela ogólne zapatrywanie współczesnych sobie ziomków i wyraża nadzieję, że kiedyś prawa i instytucje żydowskie doznają wszechstronnego przyjęcia, a dzięki temu powstanie coś w rodzaju żydowskiego państwa światowego.

Filon jest nie tylko poprzednikiem pogańskiego neoplatonizmu, lecz filozofja jego wpłynęła również znacznie na filozofów chrześcijańskich szkoły aleksandryjskiej (Klemens), a także na heretyckich gnostyków.

II. Neopitagoreizm.

1. Mniejsze znaczenie ma neopitagoreizm. Twórcą tego systemu nazywa Cyceron Publjusza Nigidjusa Figulusa, żyjącego w Aleksandrji w pierwszej połowie ostatniego wieku prz. Chr. († 45 prz. Chr.). Głównymi wszakże przedstawicielami neopitagoreizmu są: Apollonjusz z Tyany (za panowania Nerona), Moderatus z Gades (również za czasów Nerona) i Nikomach z Gerazy (tuż przed czasami Antoninów). Ci eklektycy zespalały w jedno elementy, wzięte z rozmaitych systemów. Tak np. przyjmują idee — liczby Platona, jednak nie jako istoty samodzielne, lecz jako myśli B o ż e. Inni przyjmują jako pierwsze zasady jedność i dwoistość (Boga i materję), inni oświadczają się za emanacją wszystkiego z jedności. Mniej lub więcej dobitnie żądają i oni wyzwolenia duszy z pod zmysłowości; przez ascezę uzyskuje dusza tajemnicze siły i może się łączyć z Bogiem. Wprowadzają też pośrednie istoty między Boga a świat.

2. Większej sławy z pomiędzy tych neopitagorejczyków doznał się tylko Apollonjusz z Tyany i to właściwie nie jako filozof, lecz jako mistagog. Podróżował po całym państwie rzymskim, zwłaszcza po Wschodzie, udzielając święceń religijnych i czyniąc cuda. Był mężem czynu; uważano go za istotę boską; chciał stać się dla pogan tem, czem był dla chrześcijan Chrystus, — świętym i cudotwórcą, choćby tylko pozornym; za jego to sprawą przez

zlanie się mądrości pitagorejskiej ze wschodnią miała się dokonać reforma pogaństwa.

W sto lat później napisał Filostrat z polecenia cesarzowej Julji, żony Aleksandra Sewera, życiorys Apollonjusza, oparty na rzekomych opowiadaniach jakiegoś Damisa, towarzyszącego Apollonjuszowi w jego podróżach. Czytamy tam ciekawe rzeczy. Dowiadujemy się nie tylko o wielkiej pobożności tego człowieka, lecz także, że posiadał wyższą wiedzę, że sięgał wzrokiem w przyszłość, że znał i mówił językami, których się nigdy nie uczył, że czynił cuda, że wreszcie opuścił ziemię w sposób tajemniczy. Widocznie był Apollonjusz poprostu magikiem pogańskim.

3. Pokrewną myśl o głębokim przedziale między Bogiem a światem z jednej strony, oraz o szeregu coraz to mniej doskonałych jestestw pośrednich z drugiej strony, spotykamy u niektórych platoników, np. Plutarcha z Cheroni (za czasów Trajana), w pewnej mierze u lekarza Galenus (131—200 po Chr.); dalej u Celsusa, znanego wroga chrześcijaństwa, a zwłaszcza u Numenjusza z Apamei (przy końcu 2. w. po Chr.), który nauczał, że najwyższym bogiem jest Νοῦς . Νοῦς jest dobry sam w sobie i sam przez się, i jest jednością wszelkiego bytu idealnego; następuje po nim Demiurg (Δημιουργός), który spoglądając na idee, znajdujące się w Νοῦς , tworzy podług nich świat.

III. Neoplatonizm.

(Lit: Bogumił Jasinowski: Neoplatonizm. — Odbitka z Przegl. filoz.).

Ostatnią i najdoskonalszą formę filozofji aleksandryjsko-greckiej przedstawia neoplatonizm. Cechą jego istotną jest idealistyczna nauka emanacyjna. Aparat naukowy do wprowadzenia tej idei zasadniczej został przejęty przeważnie z filozofji platońskiej; stąd nazwa neoplatonizmu. Nie jakobyśmy mieli do czynienia ze zwyczajnym dalszym rozwojem platonizmu; przejęto jedynie linje zasadnicze, lecz połączono je z innymi elementami filozofji greckiej, a zwłaszcza z ideą emanacji, w oryginalną syntezę, której cechami charakterystycznymi są: stopniowa emanacja wszelkiego bytu z Boga i powrót duszy do Boga. Doprowadzono zarazem w tym systemie mistycyzm do szczytu, wskutek czego wkraść się tam element teurgiczny, magiczny i nekromantyczny a zabobon pogański doznał pozornie naukowego uzasadnienia: neoplatonizm ulegał różnym przemianom. Przypatrzmy się mu najpierw w jego pierwotnej postaci.

1. Neoplatonizm w swej pierwotnej postaci.

Plotyn.

1. Twórcą neoplatonizmu był aleksandryjczyk, Ammonios Sakkas (ok. 176—242 po Chr.). Podobno wychowany został przez swych rodziców w wierze chrześcijańskiej, lecz powrócił później do pogaństwa. Nauczał tylko ustnie. Do najznacześniejszych jego uczniów zalicza się Origenesa, Erenniusza, filologa Longinusa, a zwłaszcza Plotyna.

2. **Plotinos** (204—270 po Chr.) pochodził z Lykopolis w Egipcie; nie chciał wymieniać ani nazwy swego miasta rodzinnego, ani imion swych rodziców, ani czasu swego urodzenia, gdyż uważał to wszystko za coś zbyt ziemskiego; owszem opowiada uczeń jego, Porfyrjusz, że wstydził się nawet tego, iż posiadał ciało ludzkie. W Aleksandrii słuchał wykładów Ammonjusza Sakkasa; licząc lat czterdzieści, udał się do Rzymu, gdzie począł nauczać, gdzie też znalazł uczniów. Dopiero w 50. roku życia swego zabrał się do spisania swej nauki. Rękopis Plotyna przejrzał po jego śmierci Porfyrjusz, poprawił go stylistycznie i wydał w „sześciu Enneadach“ (każda po dziewięć traktatów). Stąd to czerpiemy nasze wiadomości o plotynowskiej filozofji.

a) Trzy pierwiastki.

1. Pierwszym i najwyższym pierwiastkiem, naucza Plotyn, jest jednia, będąca zarazem dobrem. Nous nie zajmuje miejsca naczelnego, gdyż należy w nim rozróżnić składnik myślący i pomyślany, jest w nim zatem dwoistość, a dwoistość nie może być pierwiastkiem pierwszym, gdyż przypuszcza uprzednią jedność. Prąjednia, jako taka, jest bezwzględnie prosta (niezłożona) i bez wszelkiego określenia. Nie można o niej orzekać żadnego przymiotu we właściwym tego słowa znaczeniu. Przewyższa bowiem wszystkie przymioty i nazwania, jest niepojęta i niewypowiedzialna. Nie jest ani bytem, ani *ὄντις*, ani życiem ani pięknnością, ani *Νοῦς*, lecz nadbytem, nad-istotą, nad-życiem, nad-pięknnością, nad-rozumentem.

Z prąjedni, jako z najwyższego pierwiastka, powstaje przez wypromieniowanie siły — wielość. Lecz przez to prąjednia nie staje się bynajmniej wielością, prąjednia nie staje się przez to *ἐν καὶ πλῆν*, lecz jedność jako taka pozostaje zawsze transcendentną, ponad wielością (*πρὸ πάντων*). Jedność można wprawdzie nazwać wszystkim o tyle, że wszystko z niej powstaje; lecz zarazem nie jest

ona niczem z tego wszystkiego, gdyż wszystko jest późniejsze od niej. Tak więc nie głosi Plotyn emanacji substancjalnej, jakoby substancja jedności przechodziła w rzeczy, lecz kładzie tylko nacisk na to, że wszystko wywodzi się z jedni, która wszakże, jako bezwzględnie niezłożona, nie może się rozdzielić i rozszerzyć we wielość. Że tak jest w rzeczywistości, i jak to należy rozumieć, tego nie dowodzi i nie objaśnia, lecz stara się uczynić myśli swe zrozumialszemi przez obrazy i przypowieści, np. jasnego blasku, wychodzącego ze słońca i otaczającego je.

Powodem zaś dlaczego wielość powstaje z jedni, jest to, że jednia jest zarazem dobrem, w którego naturze mieści się właśnie skłonność do udzielania się. Dobro nie byłoby dobrem, gdyby się nie udzielało, gdyby się nie przelewało na co innego. Nie jest to z jego strony procesem ani dobrowolnym ani koniecznym, gdyż pojęcie prajedni takiego rozróżnienia nie dopuszcza wogóle.

2. Drugim pierwiastkiem jest *Νοῦς*, powstający bezpośrednio z jedni. Jako taki, jest on istnością (*οὐσία*), która, ponieważ jest wytworem jedni, zwraca się ku niej i staje się temsamem poznającą, — *Nous*. Świat idealny znajduje się w *Nous*, a nie poza nim; gdyby się bowiem poza nim znajdował, gdyby więc *Nous* nie miał w sobie samej prawdy, lecz tylko jej obraz, mógłby podlegać pomyłkom; a przecież boski *Nous* jest nieomylny, jest raczej sam jednością idei (*κρίσιμος νοητός*). W nim myśl i byt są jednością. Jako ogólna *οὐσία* jest *Nous* materją nadzmysłową, która się przez myślenie determinuje, kształtuje i dzieli na wiele różnych idei.

W samym jednak boskim *Nous* nie ma jeszcze rzeczywistego zróżnicowania; *Nous* jest bowiem jednolitym rozumem świata. Zróżnicowanie nastąpić może dopiero w świecie zmysłowym. W nim dopiero rozpada się to, co w *Nous* jest jeszcze niepodzieloną jednością, na swe różnice. W tem zróżnicowaniu występują idee nie tylko jako wzorce przyczyny, lecz także jako czynne i kształtujące siły; bo, jak *Nous* sam jest pierwiastkiem żyjącym, tak też należy pojąć zawarte w nim idee jako pierwiastki żywe a zatem czynne.

3. Trzecim pierwiastkiem jest dusza świata. Idee nie mogą występować jako pierwiastki czynne bezpośrednio, lecz tylko pośrednio przez duszę, która powstaje z *Nous* w podobny sposób, jak *Nous* z jedni. Jest ona niedoskonalszym obrazem *Nousu*, podobnie jak ten jest obrazem jedni. Jest ona świadomym siebie (samiowiednym) rozumem, substancją niematerjalną, a przeto ogólną entelechią świata. Nie odłącza się od *Nousu*, lecz jest i pozostaje

z nim w takiej łączności, jak on z prajednią. Poszczególne dusze i formy rzeczy są emanacjami duszy świata.

Jednia zatem nie jest wszechbytem (panteizm), lecz wszystko z niej się wyłania, pozostając mimo to w niej, jako z nią złączone (panenteizm) ¹⁾.

b) Materja i świat cielesny.

1. Podłożem wszystkiego, co cielesne, jest materja. Jest ona według Plotyna czemś nieokreślonym i nieograniczonym, czemś bezistotnym, nieistniejącym ($\mu\eta\ \epsilon\upsilon\nu$) w przeciwieństwie do tego, co rzeczywiście istnieje (idea); jest to $\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta$ (konieczność) w przeciwieństwie do Logosu, ciemność w przeciwieństwie do jasności. Materja jest złem i źródłem zła. Jest wprawdzie podatna na formę, i z tego względu może brać udział w dobrem, lecz sama w sobie jest $\kappa\alpha\kappa\acute{\iota}\nu$, złem. Mimo to i materja jest objęta strumieniem emanacyjnym z jedni, stanowi jej ostatni osad emanacyjny, w którym światło wyższe gaśnie niejako, jest raczej tylko cieniem owego światła. Jeżeli bowiem istnieje coś pierwszego, istnieć też musi coś ostatniego, a tem właśnie jest materja. Tu dobiega do swego kresu słabnąca stopniowo siła twórcza.

2. Przez czynność duszy świata powstał z materji wszechświat. Dusza świata, o ile jest zwrócona ku Nousowi, odbiera od niego idee, o ile zaś dotyka materji jako dusza przyrody, idee ujawniają się przez nią w materji, a przez materję w świecie zmysłowym jako siły kształtujące, stają się formami, entelechjami poszczególnych rzeczy i objawiają się jako $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota\ \sigma\pi\epsilon\rho\iota\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\iota$ (formy nasienne). Najdoskonalszą jest dusza nieba, następują ciała niebieskie, dalej, między niebem a ziemią, demoni, wreszcie człowiek i wszystko, co ziemskie. Tak więc świat zmysłowy odzwierciedla świat nadzmysłowy, i przez to powtarza się poniekąd pierwiastek wyższy w niższym, chociaż tylko w sposób słaby i mętny.

3. Tak więc (w przeciwieństwie do Platona) pierwiastek materjalny objęty jest strumieniem emanacji idealistycznej, i wskutek tego świat materjalny rozwiązuje się w pierwiastki idealne. Naturę ciała, powiada Plotyn, należy sprowadzić do samych czysto nadzmysłowych jakości, albowiem przypadłości, które ciało posiada, jak n. p. ilość, rozciągłość, gęstość, miękość, kształt, nie są niczem zmy-

¹⁾ Wyrazu „panenteizm“ użył pierwszy Chr. Krause († 1832) dla określenia swego systemu.

słowem, lecz czemś czysto nadzmysłowem. Gdy się zaś usunie wszystkie przypadłości danego ciała, nie pozostanie z niego nic więcej, coby można nazwać ciałem, wszystko zniknie. Z tego wynika, że to, co nazywamy ciałem, w istocie rzeczy nie jest niczem innym, jak wynikiem połączenia pewnych jakości czysto nadzmysłowych. Z tego zespołu przypadłości powstaje pozór cielesności, który znika natychmiast, gdy analiza myślowa rozłoży ów zespół na jego części składowe.

c) Człowiek, jego stanowisko i zadanie.

1. Dusza człowieka, połączona z ciałem wskutek odpanięcia od Boga, przenika je jak ogień przenika powietrze. Należałoby właściwie powiedzieć poprawniej, że ciało jest w duszy, zamiast odwrotnie. Jak boski Nous jest immanentny duszy świata, tak jest on przez nią także wewnątrz poszczególnych dusz ludzkich — i tworzy centralny punkt ich bytu, ich osobowości; właśnie za pośrednictwem tego Nousu są dusze bytnościowo złączone z prajednią.

2. Zmysłowe postrzeganie jest tylko jakby marzeniem duszy. Aby dotrzeć do poznania prawdy, musi się dusza odwrócić od zmysłów i skupić się w swym punkcie centralnym, w Nousie, aby tu uświadomić sobie prawdę, która się w Nousie istotnie zawiera. Przez to toruje sobie drogę do wyższego stopnia poznania, do oglądania jedni, ponieważ Nous pozostaje w istotnym stosunku do jedni i z nią jest połączony.

3. Naturalnie ogląd ten jest możliwy jedynie pod tym warunkiem, że jednia, roznieci we wnętrzu człowieka nadzwyczajne światło i przez to otworzy w nim niejako oko dla swego wyższego oglądu. Tego światła nie może duch ludzki sprowadzić przez pracę dialektyczną; musi mu ono nagle zaświtać. Skoro jednak w nim wszędzie, wówczas zanika wszelkie wyobrażenie, samowiedza i myśl: — człowiek znajdzie się w stanie uniesienia (ekstazy). Tylko wówczas może oglądać jednię. Ten ogląd jest więc niejako wyjściem duszy ze samej siebie (ἐκστραση), a zjednoczeniem i spoczynkiem w Absolucie.

4. Z tego wynika jasno zadanie moralne człowieka. Choć on sam nie może sprowadzić tego ekstatycznego oglądu, może i powinien się do niego przysposobić. W tym celu powinien obrać drogę ascezy. Przez ascezę musi dusza zwalczać i umarzać cielesność z jej zmysłowymi popędami i skłonnościami, aby się wznieść w eter świata czysto umysłowego i umożliwić sobie ogląd

mistyczny, ekstazę. Oto punkt widzenia, pod którym należy rozpatrywać całe życie etyczne.

5. Ekstatyczny ogląd daje człowiekowi zarazem najwyższą szczęśliwość. Jak wszystko powstało z dobra najwyższego, tak też dąży doń napowrót i zdobywa w niem swą doskonałość i szczęśliwość, której dostępuje człowiek właśnie w ekstazie. Stąd też Plotyn nie znajduje dość słów, by przedstawić szczęście tej ekstazy. W niej pograżony wchodzi człowiek w bezpośrednią styczność z wyższymi, nadmysłowymi siłami, przez nią staje się zdolnym do spełniania czynów cudownych i przewidywania przyszłości. Przez nią staje się człowiek cudotwórcą i prorokiem. Oczywiście ekstaza na tym świecie trwa tylko krótko, i rzadko tylko jest udziałem nawet najcnotliwszych i najmędrszych ludzi. •

6. Ponieważ zło ma swą podstawę w materji, z której utworzone jest ciało człowieka, trzeba nam także w człowieku uważać ciało za właściwe źródło zła. Stąd ostateczne, całkowite wyzwolenie duszy z pęt ciała przez śmierć, jest równoznaczne z zupełnem uwolnieniem duszy od zła. Karą za przywiązanie do rzeczy zmysłowych jest wędrowna dusz.

2. Szkoły neoplatońskie.

1. Szkoła rzymska. — Najwybitniejszym uczniem Plotyna był Porphyrios (232/3—304), który w Rzymie od r. 263 stał się jego zwolennikiem. Nie ma zamiaru rozwijać nauki Plotyna, lecz pragnie być tylko jej komentatorem i obrońcą. Jego sposób przedstawienia rzeczy odznacza się wyrazistością i jasnością pojęć, wyrobioną na dziełach Arystotelesa. Za cel filozofji uważa „ratowanie duszy“. Silniej niż Plotyn kładzie nacisk na ascezę (bezżeństwo, wstrzymanie się od potraw mięsnych) i stara się ułatwić połączenie z jednią zapomocą kultu wszystkich bóstw podrzędnych. To prowadzi go do usprawiedliwiania politeizmu, którego starożytne tradycje i praktyki tłumaczy w sensie neoplatońskim.

Poza komentarzami do Platona, pozostawił Porfyrjusz także komentarze do Arystotelesa, tak ważne dla średniowiecza, zwłaszcza „Wstęp (Izagoge) do nauki Arystotelesa o kategorjach“. W osobnej pracy stara się wykazać zgodność Platona z Arystotelesem.

2. Szkoła syryjska. — Od szkoły rzymskiej należy odróżnić syryjską szkołę neoplatońską, na której czele stał Jamblichos z Chalkis w Celesyrji (um. około 330 po Chr.). Jego uczniowie nazywają go boskim (θεῖος) i przypisują mu wiele cudów.

Filozofja Jamblicha oddaje się całkowicie na usługi politeizmu i staje się zarazem szkołą pogańskiego zabobonu i czarodziejstwa. Od samego Jamblicha lub jednego z jego uczniów pochodzi w tym duchu pisane dzieło: „De mysteriis Aegyptiorum“. Jamblich pomnaża emanacje. Zamiast Troistości: Prajedni, Nousu i Duszy świata, podwaja Jednię i Nous, który następnie potraja; z jednej Duszy świata powstają dwie nowe. Znajdujemy u niego drobiazgowo rozwiniętą demonologję oraz podobnie drobiazgową teurgję, przez którą rozumie sztukę sprowadzania bogów do ludzi przy pomocy tajemnych, Bogu jedynie znanych, symbolów. Podczas gdy Plotyn utrzymywał, że dusza może połączyć się z Bogiem i uzyskać moc cudotwórczą przez wzniesienie się do ekstazy, to Jamblich uczy przeciwnie, że łączność tę można osiągnąć na odwrotnej drodze przez to, iż człowiek za pomocą tajemniczych czynności, obrzędów i słów, ściąga bogów do siebie.

3. Szkoła ateńska. — Prócz syryjskiej istniała jeszcze ateńska szkoła neoplatońska. W niej wzięła górę raczej tendencja czysto filozoficzna, obca czarom teurgicznym szkoły syryjskiej. Zajmowała się szczególnie studjum oraz objaśnianiem pism arystotelesowskich i platońskich. Głównym przedstawicielem tej szkoły był Proklos (około 411—485), który całość podań filozoficznych, pomnożoną własnymi dodatkami, ułożył w rodzaj systemu i ubrał w formę pozornie ściśle naukową. W zasadzie opiera się więcej na Plotynie, przyjmuje jednak z Jamblichem szereg emanacyj, rozłożonych na triady i hebdomady. Materję wytwarza rzekomo nie Dusza świata, lecz jedna z triad Nousu.

Do szkoły ateńskiej należał również Simplicius, jeden z najlepszych komentatorów Arystotelesa. Szkoła ta skończyła się na Damascjuszu, który był mniej więcej od 520 r. po Chr. jej rektorem. W r. 529 zamknął tę szkołę cesarz Justynjan „i temsamem przerwał zewnętrznie prąd, który wewnętrznie nie był już zdolny do żadnego postępu“. Dotychczasowi nauczyciele powędrowali do Persji w nadziei, że znajdą w królu Chosroësie władcę przychylnego ich filozofji. Zawiedzeni w swych nadziejach smutnymi doświadczeniami, wrócili w r. 533 do Aten, lecz nie pozwolono im na otwarcie szkoły.

Wpływ neoplatonizmu nie ogranicza się do ówczesnych myślicieli pogańskich, żydowskich i chrześcijańskich (Synezjusz z Cyreny, biskup Ptolemaidę, ok. 365—430, Dionizy Areopagita) lecz sięga aż w średniowiecze (Eriugena) i w początki czasów nowoży-

tnych (Marsyljusz Ficinus w 15 w.); także w XIX wieku wznowiono niektóre myśli pokrewne (Fichte, Hegel, Eucken).

Nakoniec zastanowimy się jeszcze nad stosunkiem tej filozofji do chrześcijaństwa.

3. Stanowisko neoplatonizmu względem chrześcijaństwa.

1. Filozofja pogańska z początku mało uwzględniała chrześcijaństwo; było ono dla niej raczej przedmiotem urągań, niż poważnego badania. Lecz już w połowie II. wieku filozof Celsus wystąpił bezpośrednio przeciw chrześcijaństwu. Napisał p. t. „*Ἀληθὴς λόγος*“ (wiarogodny dowód), pismo zaczepne przeciw chrześcijaństwu, które musiało wielkie wywołać wrażenie, skoro Orygenes, pisarz kościelny, widział się zmuszonym do napisania odpawy na nie.

2. Wspomnieliśmy już, jak neopitagoreizm starał się stworzyć w magu Apollonjuszu z Tyany pogański odpowiednik do Chrystusa. Lecz przedewszystkiem neoplatonizm skierował swą broń bezpośrednio przeciw chrześcijaństwu. Już Porfyrjusz był zdecydowanym przeciwnikiem chrześcijaństwa. Napisał dzieło w 15 księgach p. t.: „Przeciw chrześcijanom“. Szczególnie gorszyła go chrześcijańska nauka o ciała zmartwychwstaniu, której rzeczywiście nie było można pogodzić z poglądem neoplatońskim, że ciało jest złe i nieczyste.

3. Tak samo ogłosił w r. 303 neoplatonczyk Hierokles, namiestnik Bitynji za czasów Dioklecjana, w książce p. t.: „*Ἀόγοι φιλαλληθίας πρὸς τοὺς Χριστιανούς*“ — szereg kłamstw i oszczerstw przeciw chrześcijaństwu, wyjętych po większej części z Celsusa. Również Jamblich zwrócił się o tyle pośrednio przeciw chrześcijaństwu, że starał się zaprowadzić poprostu kult Pitagorasa, gdy kult Apollonjusza był już przestarzały. W swem dziele p. t.: „*Ἔθνη Πυθαγόρα*“ głosił Jamblich, że Pitagoras był przez wszystkich sobie współczesnych uważany za istotę boską, która zstąpiła z nieba, aby nauczyć ludzi prawdziwej mądrości, — był zatem odpowiednikiem Chrystusa.

4. Dołącza się do nich cesarz Juljan Apostata (odstępca), również neoplatonczyk. Napisał on p. t.: „Przeciw chrześcijanom“ pismo zaczepne przeciw chrześcijaństwu, którego wprawdzie nie posiadamy, lecz św. Cyryl z Aleksandrii zachował w swej apologji: „*Contra Julianum*“ główne jego myśli. Juljan jest zdania, że istnieje wprawdzie Bóg najwyższy, podlega mu jednak mnóstwo niższych bóstw, panujących nad poszczególnymi częściami świata. Stąd wyprowadza różnice wśród narodowości. O jedności i powszechności religji, jaką głosi chrześcijaństwo, nie ma żadnego pojęcia. Owszem właśnie z tego stanowiska zaczepia chrześcijaństwo i usprawiedliwia politeizm. Chrześcijaństwo wogóle wydaje się Juljanowi nie tylko błędną, lecz także mizerną religją, nie mogącą wytrzymać żadnego porównania ze wspaniałością i wielkością pogaństwa, zwłaszcza w jego przeszłości.

5. Tu należy wymienić również neoplatonczyka Proklosa, który także napisał pismo zaczepne przeciw chrześcijaństwu p. t.: „*Ἄσμενα δόγματα πρὸς τοὺς Χριστιανούς*“ (Osiemnaście dowodów przeciw chrześcijanom). Są one wszystkie skierowane przeciw chrześcijańskiej nauce o stworzeniu świata w czasie i bronią odwieczności istnienia świata. Jeżeli potęga Boga jest nieograniczona, dowodzi Proklos m. i., to też nie jest ograniczona w czasie, lecz odwieczna. Przeto musi Bóg stwarzać od wieków; tak bowiem właściwem jest Bogu stwarzanie, jak słońcu oświecanie; jak więc ono świeci bezustannie, tak też i Bóg musi stwarzać ustawicznie. Dalej Bóg jest odwiecznie albo stwórcą rzeczywistym, albo tylko w możności stwarzania; w pierwszym wy-

padku jest świat odwieczny, w drugim zaś przechodziłby Bóg, gdyby poczynął stwarzać, ze stanu możności do stanu rzeczywistości a temsamem ulegałby zmianie, gdy tymczasem Bóg jest przecież pod każdym względem niezmienny.

6. Walka filozofji pogańskiej z chrześcijaństwem była jedynie ostatnim wysiłkiem zamierającego podówczas życia kulturalnego, skierowanym przeciw potędze duchowej, prącej bez przerwy naprzód, a mającej przynieść człowiekowi nową kulturę.

CZĘŚĆ DRUGA.

HISTORJA FILOZOFJI W DOBIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ.

Przegląd i podział.

1. Zadaniem filozofji jest badanie na podstawie zasad rozumowych, drogą myślenia wnioskującego, tych prawd, które może zbadać i uzasadnić sam rozum.

Pod tym względem pojawienie się chrześcijaństwa nie zmieniło. Atoli w Objawieniu chrześcijańskim uzyskała filozofja wyższe światło przewodnie, które jej przyświecało jak gwiazda i utrzymywało ją w kwestjach zasadniczych na drodze prawdy. To właśnie jest wielkim punktem zwrotnym w historii filozofji.

Nie jakoby odtąd wykluczony był wszelki błąd na polu filozofji. Spotykamy także w czasach pochrystusowych ogromne i płodne w następstwa błędy filozoficzne. Objawienie bowiem nie daje bezpośredniej oczywistości co do swych nauk ani co do ich uzasadnienia, a jeszcze mniej co do wszystkich zagadnień czysto filozoficznych.

2. Dzielimy historję filozofji chrześcijańskiej na trzy wielkie epoki. Rozróżniamy mianowicie historję filozofji: a) czasów patrystycznych (aż do VIII w.), b) średniowiecza (aż do XV w.) c) czasów nowożytnych (aż do chwili obecnej).

EPOKA PIERWSZA.

HISTORJA FILOZOFJI CZASÓW PATRYSTYCZNYCH.

Lit.: A. Stöckl, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter 1891. — F. Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, II. Teil, Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. 10 Aufl., herausg. von M. Baumgartner 1915. — M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, I. Bd., 1909.

Uwagi wstępne.

1. Czasy patrystyczne są okresem powstawania filozofji chrześcijańskiej. Nie rozwinęła się ona bez wszelkiego związku z filozofją przedchrześcijańską, owszem nawiązała do niej. Myśliciele chrześcijańscy przejęli z niej to, co ich zdaniem dało się pogodzić z nauką chrześcijańską i przetkali tem całość spekulacji chrześcijańskiej.

Na pytanie, jak dalece wpłynęła ówczesna filozofja na ukształtowanie nauki chrześcijańskiej, nie można dotąd odpowiedzieć wyczerpująco. Mamy wszelako z jednej strony i to z wczesnych źródeł chrześcijańskich pewność, że nauk chrześcijańskich nie można wyprowadzić z filozofji pogańskiej i że właśnie nauka chrześcijańska wpłynęła zasadniczo na dalszy rozwój filozofji. Z drugiej strony rozumie się samo przez się, że wykształcenie filozoficzne, posiadane przez wielu przed przyjęciem chrześcijaństwa, rozwijane także po jego przyjęciu, nie pozostało bez wpływu na ujęcie lub uzasadnienie i objaśnienie nauk wiary; z tego, co prawdziwego miała w sobie spekulacja pozachrześcijańska, przejęto niejedno i użyty do sformułowania prawd wiary, a w przedstawianiu i objaśnianiu dogmatów posługiwano się utartymi wyrażeniami filozoficznymi. Podobny proces nastąpił w średniowieczu przy przyjęciu arystoteлизму do spekulacji chrześcijańskiej, bez żadnej zmiany treści wiary, z tą wszakże różnicą, że myśliciele starochrześcijańscy nie opierali się na żadnym szczególnym systemie. Przytem jedni zajmowali przychylniejsze, drudzy bardziej odporne stanowisko względem filozofji pogańskiej, a stąd różnie, mniej lub więcej, ulegali jej wpływom. Atoli sama zgodność w jakiejś prawdzie nie uprawnia jeszcze do wniosku o zależności, ponieważ do prawdy mogli dotrzeć samodzielnie jedni i drudzy.

2. Momenty, filozoficzny i teologiczny, były w czasach patrystycznych ze sobą złączone; filozofja służyła jedynie do objaśnienia i obrony dogmatu. Mimo to uznawano także w czasach patrystycz-

nych wyraźnie wewnętrzną, istotną różnicę między filozofją a teologją, bo także Ojcowie Kościoła rozróżniają już dokładnie między objawieniem a rozumem, między prawdami nadprzyrodzonymi (objawionymi) a przyrodzonymi (rozumowymi), między poznaniem naturalnem a nadnaturalnem. Lecz rozdział zewnętrzny między teologją a filozofją nie nastąpił jeszcze. Do tego doszło dopiero wówczas, kiedy po zabezpieczeniu głównych nauk chrześcijaństwa przeciw napaściom zewnętrznym i wewnętrznym, rozbudziła się w chrześcijańskich szkołach dążność do systematyzowania. O jednolitym systemie filozofji patrystycznej nie może być mowy. Uwydatniony w dalszych ustępach z pism Ojców Kościoła tylko to, co ma charakter czysto filozoficzny i cechuje tem samem kierunek filozoficzny tych czasów.

3. Historja filozofji chrześcijańskiej okresu patrystycznego rozpada się na trzy okresy.

a) Pierwszy okres, jest to czas powstawania i pierwotnego rozwoju filozofji patrystycznej; obejmuje pierwsze trzy wieki ery chrześcijańskiej.

b) Drugi okres, to czas rozkwitu filozofji patrystycznej; obejmuje IV i V wiek.

c) Trzeci wreszcie okres, to czas upadku filozofji patrystycznej; sięga od drugiej połowy V aż do VIII wieku.

4. Filozofja patrystyczna zawdzięcza swój rozwój ustawicznej walce nie tylko z filozofją pogańską, lecz także z rozmaitemi herezjami, które nosiły zawsze charakter mniej lub więcej filozoficzny, ponieważ wyrastały z filozofji pogańskiej. Stąd trzeba w każdym okresie scharakteryzować w ogólnych rysach owe herezje, przeciw którym zwracała się spekulacja chrześcijańska, aby je naukowo zwalczyć i zwyciężyć.

OKRES PIERWSZY.

POWSTANIE I KSZTAŁTOWANIE SIĘ PIERWOTNE FILOZOFJI PATRYSTYCZNEJ.

A. Herezje tych czasów.

1. Gnostycyzm.

a) W ogólności.

1. Gnostycyzm wyszedł podobno, według świadectw współczesnych, z pytania: „Skąd zło?“ (πόθεν τὸ κακόν). Zrozumiałe jest

ogromne zainteresowanie się ówczesnych umysłów tem zagadnieniem, jeżeli zważymy, jak wielki był upadek pogaństwa, oraz jak straszne nieszczęścia spadały na młodą gminę chrześcijańską. Lecz to, że gnostycy odpowiedzieli na to pytanie tak dziwnie, ma pewnie inną przyczynę. W odpowiedzi na to pytanie nie opierano się na chrześcijaństwie, lecz na filozofji pogańskiej i na jej podstawie usiłowano rozwiązać ten problem. Gnostycy przetworzyli dogmaty według swych przekonań filozoficznych, które częstokroć pozostawały w związku z poglądami filozofji grecko-orientalnej, częścią też bezpośrednio z naukami wschodnimi. Nazwano to pojmowanie wyższą wiedzą, *gnosis*, w przeciwstawieniu do zwykłego poglądu chrześcijańskiego, głoszonego przez Kościół.

2. Aby nadać tej gnozie większą powagę, odnoszono jej treść, podobnie jak to czyniła filozofja grecko-żydowska, do nauki tajemnej, którą Chrystus objawił rzekomo Apostołom, w przeciwieństwie do swych kazań, zastosowanych do ludu, z tem poleceniem, by zaznajamiali z nią tylko wtajemniczonych; dlatego gnoza nie została spisana, lecz miała się utrzymywać nadal drogą podania ustnego. Ta właśnie nauka tajemna miała zawierać właściwą prawdę, i być podstawą wyższej gnozy, w przeciwstawieniu do zwyczajnej wiary kościelnej, w której nauka Chrystusa była rzekomo przystosowana do pojęć ludu, pomieszana z rozmaitemi błędami. Otóż — gnostycy — mieli właśnie posiadać owe nauki tajemne, a przeto poznawać czystą prawdę, posiadać prawdziwą gnozę; oni to byli rzekomo wybrańcami, w przeciwieństwie do pospólstwa zwyczajnych wiernych.

3. Wychodząc z tych zasad, gubili się gnostycy w ponurem dualistycznym zapatrywaniu. Przeciwieństwo między dobrem a złem staje się dla nich ostatecznie różnicą kosmiczną, a dualizm etyczny podnoszą do zasady w dziedzinie bytu. Bóg jest pierwiastkiem dobrym, z materji zaś pochodzi zło. Przepaść między obojgiem mają poniekąd wypełniać istoty pośrednie, — „eony“, lecz mimo to pozostaje przeciwieństwo zasadnicze. Nawet różnice między Starym a Nowym Zakonem wciąga się w to przeciwieństwo, poddając Stary i Nowy Zakon przeciwnym sobie potęgom boskim. Gnostycy sądzili, że przy pomocy tej zasady rozwiązali w sposób zadawalający również pytanie: „*πότεν τὸ κακόν*“.

Myśl, że materja jest czemś istotnie złem, spowodowała, że część gnostyków utrzymywała w nauce o osobie Chrystusa, iż on zjawił się na ziemi tylko w pozornej postaci ludzkiej (doketyzm). Jeżeli bowiem materja uchodziła za zło właściwe i za źródło zła, trzeba było konsekwentnie osobę Chrystusa pozbawić łączności z materją i za pozorną uważać jego postać ludzką; według innego poglądu gnostyckiego, połączył się eon Chrystus z człowiekiem Jezusem.

Systemy gnostyckie są bardzo liczne; ograniczymy się do przytoczenia najgłówniejszych w ich zasadniczych rysach.

b) Poszczególni gnostycy.

1. Naprzód spotykamy się w II wieku z doktryną Saturnila z Antjochji, ok. 125 r. Uczy on o „nieznanym Bogu i Ojcu“ i przeciwstawia go materji, jako królestwu zła. Ów Bóg stworzył szereg sił nadzmysłowych, które wychodzą z niego w szeregu zstępującym, i stwarzają wreszcie świat. Tworzą również człowieka, lecz jako twór niedoskonały, który nie może się podnieść, lecz czołga się po ziemi jak płaz. Wówczas lituje się nad nim Bóg najwyższy i zsyła mu iskrę swego własnego światła. Nad ludźmi panował początkowo Bóg żydowski, jedna ze wspomnianych potęg podrzędnych, lecz nie potrafił ich obronić przed złem. Dlatego posłał ów nieznaną Ojciec swego Syna Chrystusa w pozornej postaci ludzkiej na świat, aby zniszczyć państwo boga żydowskiego i uratować dobrych, złych zaś potępić. Małżeństwo i płodzenie cielesne odrzuca Saturnil, ponieważ są zawiste od materji.

2. Całkiem podobne idee głosi (według Ireneusza) Bazylides (ok. 130) w Aleksandrii. Z nieznanego Boga wylaniają się w szeregu zstępującym: Nous, Logos, Phronesis, Sophia, Dynamis i najwyżsi aniołowie. Oni to tworzą najwyższe niebo. Z najwyższych aniołów wylaniają się inni, którzy tworzą drugie niebo i tak powtarza się ten proces, aż powstanie 365 gatunków aniołów i odpowiednia ilość niebios. Człowiek zawdzięcza swą cielesność niższym potęgom, tworzącym świat; duch zaś pochodzi z wyższego świata. Aby uwolnić ducha od panowania potęg, tworzących świat, zjawia się wysłany od Boga Nous, w pozornej postaci ludzkiej. Do zupełnego oczyszczenia duszy ma służyć wędrówka dusz. Zmartwychwstania ciała niema.

3. Najobszerniejszym, lecz także najfantastyczniejszym z systemów gnostyckich jest system Walentyna (ok. 140) w Aleksandrii. Jako początek wszelkiego bytu stawia wiecznego, niewymownego Boga, Bythos, (otchłań). Z niego wylania się cały szereg nadziemskich potęg czyli eonów, którzy razem wzięci stanowią Pleroma (30 eonów). Eony wylaniają się parami (pierwiastek męski i żeński) i rodzą wspólnie następne pary eonów. Najmłodszy eon jest żeński i zwie się Sophia (mądrość hellenistyczna) a rodzi substancję niekształtną, płód poroniony, który eon Horos strąca z Pleromy do Kenomy (próżni). Ten strącony płód nosi odtąd nazwę: Achamoth (mądrość starozakonna). Achamotha tęskni za powrotem do Pleromy a ponieważ ten powrót niemożliwy, popada w smutek. Z łez, przez nią wylanych, powstaje materja. Następnie rodzi Achamoth Demiurga (Boga żydowskiego), który jest istotą czysto psychiczną a nie zna wcale swej matki. Dziełem Demiurga jest świat widzialny. Tworzy on go z materji na podobieństwo Pleromy a czyni to samorzutnie, bo sam nie zna Pleromy.

Człowiek składa się z trzech części: z ciała, duszy i ducha, a otrzymuje pierwsze od materji, drugą od Demiurga, trzeciego od Achamothy. Należy do twórców Demiurga, od którego pochodzą także Prawo (starozakonne) i Prorocy. Zrazu posiadał człowiek ciało wiotkie i mieszkał w krainie eterycznej (w raju). Dopiero po upadku w grzech został strącony na ziemię i otrzymał ciało materjalne. Otóż aby uwolnić człowieka z pod władzy Demiurga, pojawia się na ziemi zesłany z Pleromy „soter Jesus“ (Jezus Zbawiciel), który posiada ciało eteryczne a przechodzi przez Marię jakby przez kanał.

Z tym Jezusem nazareńskim łączy się w chwili chrztu Janowego eon — Jezus. Za sprawą Demiurga krzyżują Żydzi Jezusa nazareńskiego, lecz przedtem opuszcza go eon Soter i powraca do Pleromy. Istnieją trzy klasy ludzi: Hyliey (poganie), Psychiey, (zwykli wierzący) i Pneumatycey (gnostycey). Ci ostatni są pewni zbawienia; nie potrzeba im żadnych uczynków, różnica między dobrem a złem jest dla nich czemś obojętnem. Zmartwychwstania ciała niema.

4. Marcejon, który uczył ok. 160 w Rzymie, rozróżnia między dwoma bogami, dobrym i złym, którzy równie są odwieczni, lecz są sobie przeciwni. Dobry Bóg był najpierw nieznany; nie objawił się ani w przyrodzie, ani w umyśle ludzkim. Stwórcą świata jest Bóg sprawiedliwy. Do niego należy odnieść cały Stary Testament z jego prawodawstwem — stąd surowość nieubłagana tegoż — albowiem Demiurg jest istotą sprawiedliwą, bez miłosierdzia i bez litości.

Aby uwolnić ludzi z pod panowania tego Kosmokratora (władcy świata) i doprowadzić ich do poznania Boga dobrego, posyła im tenże Bóg Jezusa w ciele pozornem. Jezus poucza ludzi o naturze dobrego Boga a także o naturze Kosmokratora i uwalnia ich przez to z pod prawa tego ostatniego, nie dając im jednak żadnego prawa od siebie; Chrystus jest tylko odkupicielem nie zaś prawodawcą. Pomimo tego łagodnego pojęcia Boga są moralne przepisy Marcejona bardzo ostre. Zakazał swym zwolennikom używania wina i mięsa, zobowiązał ich do ścisłego postu, zwłaszcza w szabat i zabronił małżeństwa. A to wszystko dlatego, by wydać walkę Kosmokratorowi i zniszczyć jego dzieło.

5. Wspomnieć należy jeszcze o doktrynie Hermogenesa (przy końcu 2 w.), który głosił również pierwotny dualizm między Bogiem a materją i zaprzeczał stworzeniu. Bóg, tak nauczał, nie mógł zrodzić świata, z swej własnej substancji, ponieważ jest niepodzielny i niezmienny; nie mógł go również stworzyć z niczego, gdyż w tym wypadku, wobec swej nieskończonej miłości, musiałby wszystko stworzyć w stanie dobrym, podczas gdy w rzeczywistości istnieje wiele zła w świecie.

2. Manicheizm.

W daleko silniejszym stopniu niż w gnostycyzmie występuje kosmiczno-etyczny dualizm w manicheizmie. Herezję tę zapoczątkował Manes (ok. 238), który pochodził rzekomo z rodu perskich magów, żył na dworze Satora, króla perskiego i został podobno wskutek zatargu z magami zabity. Jego nauka jest w zasadzie parsyzmem, ubranym w pozory chrześcijańskie.

1. Istnieją dwa odwieczne pierwiastki, dobry, bóg światłości, otoczony duchami światłości, mieszkający w krainie czystego światła, — oraz zły, bóg ciemności, otoczony duchami ciemności. Podczas, gdy w krainie światła panuje pokój, zwalczają się duchy ciemności ustawicznie, dopóki nie zauważą państwa światłości. To nakłania je do zawarcia pokoju celem podjęcia wspólnego ataku na państwo światłości.

Dla obrony swej Bóg światłości wylania z siebie praczłowika, który wszakże byłby uległy, gdyby mu Bóg nie był posłał na pomoc ducha żywota. Części światłości, wydarte praczłowikowi w walce, stają się duszą świata, a duch żywota staje się twórcą świata. Państwo ciemności ponosi klęskę, lecz nadal bez przestanku stawia opór na świecie.

2. Ludzie zawdzięczają swe istnienie księciu ciemności. Aby przytrzymać uwięzione światło (praczlówieka), rodzi on, z jedną ze współniczek swego państwa, Adama, a następnie Ewę, aby w ten sposób umożliwić rozmnożenie się ludzi, przez co światło zatracą coraz bardziej zdolność wyzwolenia się, dzieląc się coraz więcej. Małżeństwo i rodzenie pochodzą więc również od złego pierwiastka.

W człowieku żyją dwie dusze, dobra, wywodząca się z światłości i zła, pochodząca z ciemności. Ta druga dusza jest czynną w pożądlivości, która jest zatem również w sobie zła sama. Każdy czyn grzeszny jest wytworem tejsze pożądlivości.

3. W Starym Zakonie panował książe ciemności, lecz Bóg światłości zesłał na świat syna swego Chrystusa w postaci pozornej, aby przez jego naukę wyswobodzić uwięzione świetlane dusze; znaczenie tej nauki odsonił dopiero duch żywota, objawiony w Manesie. — Członkowie sekty manichejskiej dzielili się na trzy klasy: Najniższej było nałożone „signaculum oris“ t. zn. nie wolno jej było jeść mięsa, pić wina i t. d. Druga była zobowiązana do „signaculum manuum“ t. zn. nie wolno jej było pracować. Na najwyższą klasę, na klasę wybranych, było nałożone „signaculum sinus“ t. zn. musiała się powstrzymać od małżeństwa i cielesnego rodzenia.

B. Przedstawiciele filozofji chrześcijańskiej.

Uwagi wstępne.

1. Początki literatury chrześcijańskiej znajdujemy w pismach Ojców Apostolskich. Jednakże niema w nich jeszcze żadnych naukowych roztrząsań. Znajdujemy je natomiast już w 2 wieku u apologetów, którzy stawiali sobie za zadanie obronę chrześcijaństwa przeciw poganom, żydom i heretykom w swych pismach, zwanych apologjami.

2. W trzecim wieku zaś nie poprzestano już na samej apologji, lecz dążono nadto do spekulatywnego pogłębienia prawdy chrześcijańskiej. Stało się to głównie w aleksandryjskiej szkole katechetycznej.

3. Już przedtem, a także równocześnie, występowali pierwsi łaciniscy pisarze kościelni.

I. Apologeci.

Broniąc wiary, zwalczając apologeci przedewszystkiem błędy gnostyków o podporządkowanych bytach pośrednich między Bogiem a światem (eonach). W tem zasadniczo różnią się od filozofów pogańskich, że przyjmują stworzenie z niczego, chociaż niekiedy zastanawiają się raczej nad czynnością Stwórcy w porządkowaniu świata (creatio secunda). Niektórzy nie mają dość jasnego pojęcia o duchowości duszy ludzkiej i przypisują jej nieśmiertelność z daru Bożego, nie z natury. Należy jednak pamiętać, że nieśmiertelność tę pojmują naogół jako nadprzyrodzony żywot wieczny

przez łaskę. Nieśmiertelności tej nie dostępują grzesznicy lecz śmierć duchowna, t. j. potępienie wieczne, będzie ich udziałem. Stanowczo zaś odrzucają błąd gnostycki i platoński o boskiej naturze i uprzedniem istnieniu (preegzystencji) duszy ludzkiej.

1. Św. Justyn, męczennik.

1. **Flawjusz Justyn** (ok. 106—166), urodzony w Palestynie, marzył już jako młodzieniec o rozwiązaniu doniosłych zagadnień o Bogu, nieśmiertelności i t. d. i spodziewał się znaleźć ich wyjaśnienie w sektach filozofów. Próbował szczęścia u wszystkich ówczesnych sekt filozoficznych, głównie u stoików i platoników, lecz nie znalazł ostatecznego zadowolenia umysłu. Wkońcu poznał chrześcijaństwo i w niem znalazł to, czego szukał. Został chrześcijaninem i aż do swej męczeńskiej śmierci bronił wiary przeciw poganom, i heretykom.

Napisał: *Dialog z żydem Tryfonem* i *dwie Apologje*. Obie zwrócone są do cesarza Antonina Pobożnego ¹⁾.

Ze stanowiska filozoficznego należy głównie podkreślić sposób, w jaki Justyn pojmował stosunek filozofji starożytnej do chrześcijaństwa.

W chrześcijaństwie, mówi, objawiło się Boże Słowo (Logos) w ciele i dlatego posiadamy w chrześcijaństwie całą pełnię prawdy. Lecz i w czasach przedchrześcijańskich objawiało się Słowo nie tylko Mojżeszowi i prorokom, lecz także jako wszechobecny *λόγος σπερματικός*, tak w stworzeniu, jak i w umyśle ludzkim, który przecież uczestniczy poniekąd w Słowie Bożem. Przez Słowo otrzymali filozofowie i poeci starożytni możność poznania prawdy. Poznali ją oczywiście tylko w ułamkach i z domieszką różnych błędów. Cokolwiek jednak prawdziwie poznali i w swych pismach wypowiedzieli, zawdzięczają Słowu.

Właśnie dlatego wszelka prawda, której uczyli filozofowie i poeci pogańscy, jest z istoty swej chrześcijańską i jako taka jest własnością chrześcijan. Podobnie byli chrześcijanami ci wszyscy, którzy przed Wcieleniem się Słowa żyli według rozumu, to znaczy zgodnie z prawem Słowa, wyrażającego się w umyśle, pomimo że uważano ich za ateistów. Powszechne i prawdziwe poznanie Boga było dopiero dziełem Słowa wcielonego. — Oprócz tego wewnątrz-

¹⁾ Przekład polski ks. Arkadiusza Lisieckiego w poznańskim zbiorze: *Pisma Ojców Kościoła* pod redakcją prof. Dr. Jana Sajdaka. (Fiszer i Majewski; Księgarnia uniwersytecka).

nego związku przyjmował Justyn jeszcze zewnętrzną łączność filozofji starożytnej z Objawieniem i mniemał, że filozofowie starożytni czerpali ze świętych Ksiąg żydowskich.

Wbrew Platonowi i całej filozofji greckiej przyjmuje Justyn stworzenie materji jako pierwiastka światowego, przez Boga. Twierdzi też, że dusza jest nieśmiertelna z daru Bożego.

W etyce swej zachował św. Justyn myśli i formuły stoicko-platońskie a tłumaczy się to tem, że wiele ich wskazań zgadzało się z nauką chrześcijańską albo się do niej zbliżało.

2. Tacjan, Atenagoras i św. Teofil.

1. **Tacjan**, „urodzony w ziemi Assyryjczyków“, obeznany ze wszystkimi gałęziami literatury greckiej, lecz nie zaspokojony niemi, przyjął wkońcu, pouczony przez Justyna, wiarę chrześcijańską (ok. 162). Jego przesadny rygoryzm zaprowadził go jednak później na drogę błędów i uczynił głową t. zw. enkratyków, którzy odrzucali małżeństwo, a używanie wina i mięsa piętnowali jako grzech. Zwalcza on ostro filozofję grecką, lecz w swych zapatrywaniach ulega sam niejednokrotnie wpływowi stoickim. W swej „Oratio ad Graecos“ odróżnia w człowieku duszę od ducha ($\Psi\chi\eta$ και $\piνε\upsilon\mu\alpha$) i uczy, że tylko ten, kto posiada ducha Bożego czyli łaskę, jest prawdziwym pneumatykiem. Psychik różni się od zwierzęcia tylko zdolnością mowy. Duszę uważa za śmiertelną, tylko duch z nią złączony może ją uczynić nieśmiertelną. — Materja jest stworzona.

2. **Atenagoras** „chrześcijański filozof z Aten“ (ok. 177) czytał podobno Pismo św. w celu zwalczania chrześcijaństwa i przez to miał się nawrócić. Znał i cenił głównie platonizm. Od niego pochodzi apologja: „Legatio pro christianis“, zwrócona do Marka Aureljusza i pismo: De resurrectione mortuorum. W apologji odpiera szczególnie dokładnie stawiany chrześcijanom zarzut ateizmu i on pierwszy z filozofów chrześcijańskich uzasadnia rozumowo monoteizm. W drugim piśmie chce wobec pogan uzasadnić zmartwychwstanie ciała z natury człowieka, jako istoty rozumnej, która dlatego domaga się życia bez końca; otóż nie sama dusza stanowi istotę człowieka, lecz zespół ciała i duszy. Zespół ten musi także osiągnąć swe przeznaczenie ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$), to zaś na ziemi jest niemożliwe; oprócz tego wymaga sprawiedliwość, aby cały człowiek otrzymał zapłatę lub karę.

3. **Św. Teofil** z Antjochji. W piśmie swem, skreślonym niebawem po nawróceniu: „Ad Autolyicum“, nakłania Autolika do wiary, aby nie popadł w kary wieczne. Na wezwanie Autolika, aby mu opisał swego Boga, odpowiada: Istota Boga jest niewysłowiona. Jego cześć, wielkość, wzniosłość, siła, mądrość, dobroć i łaska przewyższają wszelkie pojęcie ludzkie. Poznajemy Go z Jego dzieł, podobnie jak z regularnego biegu okrętu można poznać obecność sternika. Bóg powołał wszystko, także materję, z niebytu do bytu, abyśmy poznali ze stworzenia jego wielkość. Zło zjawilo się na świecie wskutek nieposłuszeństwa człowieka.

3. Św. Ireneusz i św. Hipolit.

1. **Ireneusz**, urodzony (ok. 140) w Azji Mniejszej, zdobył w młodości wszechstronne wykształcenie, przede wszystkim gruntowną znajomość filozofji greckiej; naukę wiary chrześcijańskiej pobierał u św. Polikarpa. Później został biskupem w Lyonie w Galji i poniósł śmierć męczeńską, około 202 r. pod Septymjuszem Sewerem. Główne jego dzieło nosi tytuł: Zdemaskowanie i zabicie fałszywej gnozy; a zachowało się całe w starym tłumaczeniu łacińskim („Adversus haereses“).

Ireneusz zwalcza gnostyków. Niesłusznie — powiada — powołują się oni na tajną naukę Chrystusa. Prawdziwą nauką, prawdziwą gnosis, jest nauka Kościoła, jaka z czasów apostołskich zachowała się w Kościele. Nie należy mniemać, że umysł ludzki wszystko pojąć może, jak twierdzą gnostycy. Kto chce pojąć wszystko, popada w błędy.

Stwórca świata. — Świata nie stworzył jakiś podrzędny eon. Bóg sam jest stwórcą świata. Nie potrzebuje bynajmniej do stworzenia pośrednictwa aniołów, czy wogóle podrzędnych sił pomocniczych, jakoby sam nie miał mocy wykonania swej woli. Wystarcza mu do tego Logos wraz z Duchem św. Nie potrzebuje także materji uprzednio istniejącej. „Demiurg“ nie stworzył też świata według wzoru, będącego ponad nim, jak sądzą Walentyńjanie, lecz podług wzoru, który nosił w sobie i zaczerpnął z siebie. Jest nim Logos, w którym Bóg wyraził swą własną istotę, i wszystko, co jest poza Bogiem; dlatego Logos jest także prawzorem wszystkich rzeczy.

Logosu nie należy wogóle pojmować na sposób Walentyńjanów jako podrzędnego eona; jest on bowiem współistotny i współwieczny z Ojcem. Pochodzenia Słowa od Ojca nie należy pojmować jako istotne oddzielenie od Ojca, gdyż niezłożoność istoty Bożej nie dopuszcza takiego rozdziału. Syn bowiem, mimo że pochodzi od Ojca, zachowuje istotną jedność z nim.

Poznanie Boga ze stworzeń. — Prawdziwy Bóg nie mógł być przed zjawieniem się Chrystusa zupełnie nieznanym, jak mniemają Marcjonici. Objawił się bowiem w stworzeniu. Jeżeli ludzie go nie poznali, była to ich własna wina. Toteż lepsi wśród pogan poznali go rzeczywiście. Rozróżnienie między Bogiem dobrym a sprawiedliwym jest bezpodstawne. Dobroć i sprawiedliwość są ze sobą nierozdzielnie złączone; dlatego też Stary i Nowy Zakon mają tę samą przyczynę.

Człowiek. — Człowiek składa się tylko z ciała i z duszy. Boskie bowiem Pneuma nie należy do istoty człowieka, lecz udziela się mu tylko z łaski. Przez duszę jest człowiek obrazem Boga (imago Dei), przez Pneuma staje się Jego podobieństwem (similitudo Dei). Dusza ludzka jest nieśmiertelna. Zło jest tylko nadużyciem wolności, oddaniem się człowieka cielesnym namiętnościom. Niema więc bynajmniej swej siedziby i swego źródła w ciele, w materji.

2. Uczniem św. Ireneusza był **św. Hipolit**, kapłan rzymski; zwalczał gorliwie błędną naukę antytrynitarną Noëtusa i Sabelliusa, był jednakże przytem zwolennikiem pewnego rodzaju subordynacjanizmu. Wskutek tego zawikłał się w zartarg z presbyterem i późniejszym papieżem Kallikstem, którego posądzał o sabeljanizm. Zwolennicy jego wybrali go antypapieżem, jednakże powrócił niebawem do jedności z Kościołem. Za Maksymina Traka został wygnany na wyspę Sardyńję i umarł tamże ok. 236 r. wskutek doznanych cierpień.

Pomijając pismo: „Contra Noëtum“, w którym złożył swe poglądy subordynacjanistyczne, należy ze stanowiska filozoficznego wymienić jego pismo: *κατὰ πασῶν αἰρετικῶν ἔλεγχος* (zbicie wszystkich herezji), zwane zwykle „Philosophumena“. W piśmie tem starał się udowodnić, że fałszywe nauki gnostyków nie są wysnute z ksiąg świętych i tradycji chrześcijańskiej, lecz z mądrości hellenistycznej, z pogańskich misterjów i z astrologji. Dla znajomości doktryn gnostycznych jest pismo to ważnem źródłem. — Także Hipolit przyjmuje, jak jego nauczyciel, stworzenie świata z niczego.

II. Pisarze aleksandryjscy.

W miarę rozszerzania się Kościoła, okazywała się również potrzeba ujęcia artykułów wiary w ścisłą, systematyczną strukturę, celem kształcenia przyszłych kapłanów i nauczycieli, jakoteż celem uświadamiania wykształconych chrześcijan. Pracy tej dokonywały przedewszystkiem chrześcijańskie szkoły katechetyczne, które wyrosły poniekąd na rzeczywiste szkoły uczonych; najsłynniejsze istniały w Aleksandrii, — która uchodziła już od dawna za ognisko greckiej i żydowskiej uczoneści, — oraz w Cezarei i w Antjochji. Pierwszym znanym kierownikiem szkoły aleksandryjskiej był Pantenus (około 180—200); po nim nastąpili Klemens i Origenes. W szkole tej uczono filozofji, jako przygotowania do teologji, a następnie używano jej dla pogłębienia i uzasadnienia artykułów wiary. W ten sposób posługiwano się w objaśnianiu prawd chrześcijańskich również zasadami stoików i Platona, a także Filona i późniejszych neoplatoników.

1. Klemens Aleksandryjski.

1. Klemens urodził się prawdopodobnie w Atenach, w połowie drugiego wieku. Obdarzony świetnymi zdolnościami umysłu, poznał

wszystkie systemy greckich uczonych i doszedł w ten sposób do obszernej i gruntownej wiedzy. Został chrześcijaninem i poświęcił się całkowicie coraz to głębszym badaniom i uzasadnianiu prawdy chrześcijańskiej. Po odbyciu różnych podróży zamieszkał w Aleksandrii i został tam nauczycielem, później kierownikiem szkoły katechetycznej. Umarł między 211—216.

Z zachowanych pism jego wymienić należy: *Cohortatio ad Graecos* (Προτροπικὸς πρὸς Ἑλληνας), *Paedagogus* i *Stromata*, t. j. rozprawa o chrześcijańskiej gnozie. Autor nie postępuje systematycznie, lecz posługuje się aforyzmami, nie odróżniając ściśle roztrząsań teologicznych od filozoficznych.

2. W spekulacjach Klemensa spotykamy się ze znacznym wpływem zasad Platona i stoików, zwłaszcza szkoły żydowsko-aleksandryjskiej z jej alegorycznym wykładem Pisma świętego. Głosi on, że Bóg (Ojciec) jest niepoznawalny i należałoby go określać raczej w sposób negatywny niż pozytywny. W poglądzie na Logos odnajdujemy obok oryginalnych myśli Klemensa, także niektóre rysy, przejęte ze spekulacji Filona. W nauce o duszy, w ślad za stoikami, przyjmuje duszę zmysłową i umysłową (*ἄλογον μέρος* i *ἡγεμονικόν*).

3. Chrześcijańska gnoza. — Najważniejszą z całej nauki Klemensa jest ze stanowiska filozoficznego nauka o chrześcijańskiej gnozie.

a) Gnoza chrześcijańska ma, według Klemensa, za punkt wyjścia i podstawę wiarę w naukę Chrystusową i to stanowi znamię, odróżniające prawdziwą gnozę od fałszywej. Wiara jest dla duchowego życia gnostyka tak konieczna, jak dla cielesnego życia oddech.

b) Lecz, aby wiara wzniosła się do gnozy, potrzebna jest filozofja. Kto twierdzi, że można dojść do gnozy bez filozofji, podobny jest temu, który chciałby zbierać winogrona, nie troszcząc się wcale o uprawę winnego szczepu. Wszak filozofja nie jest wierzze wcale obcą; filozofja bowiem, o ile zawiera prawdę, jest również darem Logosu. Dana była poganom jako środek dojścia do usprawiedliwienia, a przeznaczeniem jej, jak i objawienia, danego przez Mojżesza i proroków, było przygotowanie na przyjęcie Chrystusa. Klemens idzie tutaj zupełnie za Justynem i podziela całkowicie jego zapatrywanie co do stosunku starożytnej filozofji do chrześcijaństwa. Aczkolwiek spotyka się z prawdą we wszystkich szkołach, przedewszystkiem jednak ceni Platona.

c) Poza filozofją jest do gnozy jeszcze konieczne moralne przygotowanie. Kto chce dojść do gnozy, musi się wprzód oczyścić z grzechów (żałować za grzechy) i wejść na drogę moralnej po-

prawy; musi się sam uświęcić i dążyć do nabycia wszystkich enót. Jedyne oczyszczonego z grzechów i udoskonalonego mogą badania filozoficzne, oparte na wierze, prowadzić do gnozy.

Gnoza zatem, według Klemensa, jest naukowym zgłębieniem wiary, to znaczy, że chrześcijański gnostyk dochodzi do doskonałego zrozumienia tego, w co wierzy. Tem się właśnie odznacza prawdziwa gnoza, że to, co poznaliśmy uprzednio zapomocą wiary, niezbitnie uzasadnia i w ten sposób samą wiarę podnosi do pewnego stopnia poznania naukowego. Klemens nie stawia bynajmniej wiedzy ponad wiarę, lecz chce tylko powiedzieć, że niema między nimi żadnej sprzeczności, raczej wiedza nie tylko może, ale i powinna służyć do głębszego poznania wiary.

d) Wreszcie jest rzeczą konieczną, by się z gnozą łączyła doskonała miłość. Poznanie bowiem bez miłości jest niczem. Jedyne gnozie, połączonej z miłością, dana jest obietnica wiecznego dziedzictwa i odpocznienia w Bogu. A ponieważ znów miłość tylko wtedy posiada wartość, jeśli się objawia w dobrych uczynkach, muszą one towarzyszyć miłości, jak cień towarzyszy osobie.

4. Ideał etyczny. — Na tem tle kreśli Klemens obraz chrześcijańskiego gnostyka, jako ideał dążności chrześcijańskiej. Przytem nie waha się wcale przenieść zasadniczych rysów obrazu „stoickiego mędrca“ na obraz „chrześcijańskiego gnostyka“. To też za najgłówniejszy moment w obrazie chrześcijańskiego gnostyka uważa ze stoikami wolność od wszelkich namiętnych wzruszeń i zawarowany tem niezachwiany pokój ducha, zwany Ἀπάθεια.

Gnostyk, zdaniem Klemensa, jest przez doskonałą miłość ściśle z Bogiem złączony i niczego poza Nim nie pożąda. Nie czyni dobrego ani z bojaźni przed grożącą mu karą, ani też w nadziei osiągnięcia nagrody, ale jedynie dla dobra samego. Nawet jeśliby wiedział, że nie może się spodziewać ani kary, ani nagrody, mimo to czyniłby dobro wyłącznie z tego względu, że czynność przeciwna sprzeciwia się zdrowemu rozsądkowi, że jest złą. Nic nie zdoła zakłócić jego wzniesłego pokoju ducha. W ten sposób wznosi się gnostyk w t. zw. ἀπάθεια, do pewnego rodzaju boskości, bo staje się podobnym do Boga, który jest istotnie ἀπαθής. Stąd też jego czyny są czynami prawdziwie doskonałymi, ponieważ spełniają je wyłącznie dlatego, że są dobre.

2. Origenes.

Origenes urodził się z rodziców chrześcijańskich prawdopodobnie w Aleksandrji r. 185 lub 186. Już bardzo wczesnie wstąpił do

szkoły katechetycznej, w której otrzymał podstawy późniejszej swej uczoneści. Już w osiemnastym roku życia, będąc jeszcze świeckim człowiekiem, stanął na czele tej szkoły. Plan nauk obejmował za czasów jego kierownictwa całą filozofję, dialektykę i matematykę, kosmologję, teologję, etykę i badanie różnych systemów filozoficznych. Mając lat 25, słuchał jeszcze wykładów Ammoniusa Sakkasa, założyciela szkoły neoplatońskiej. Później popadł w spór ze swoim biskupem prawdopodobnie, między innymi przyczynami, także dlatego, że głosił niektóre zdania błędne. Pozbawiony na pewnym synodzie swego urzędu nauczycielskiego, udał się następnie do Palestyny, gdzie pod protektoratem biskupów: Aleksandra jerozolimskiego i Teoktysta cezarejskiego, założył nową szkołę, z której wyszło wielu wybitnych mężów. Podczas prześladowania chrześcijan za Decjusza został uwięziony (249) a po odzyskaniu wolności, umarł wskutek przebytych cierpień, w roku 254.

Naukowa działalność Origenesa obejmowała przedewszystkiem wykład Pisma św. Napisał nadto dzieło apologetyczne „*Contra Celsum*“, w którym odpiera napaści tego filozofa greckiego, mianowanego na chrześcijaństwo. Najważniejszym zaś dziełem na polu filozofji jest rozprawa: *περὶ ἀρχῶν* (de principiis). W niej starał się autor poprzeć naukę wiary chrześcijańskiej dowodami filozoficznymi, a nadto jako pierwszy dążył do ujęcia ich w systematyczną całość. Kierował się przytem myślą, że Objawienie nieraz pokrótce tylko wspomina o rzeczach najniezbędniejszych, dopełnienie zaś i usadnienie tych prawd pozostawia nam samym. Przekonania filozoficzne urabiał sobie autor pod wpływem Platona, stoików i Filona; stąd też wywody jego są często identyczne z ich naukami. Najznamienniejsze szczegóły z nauki jego są następujące:

1. Bóg. — Bóg jest naturą, przewyższającą wszystko, niepojętą i niewymowną. Nie jest on ogniem, ni światłem, ni technieniem, lecz prosto jednością niecielesną, jest nieskończony i niezmierny. Bóg jest jedyny. Jakżeż wytłumaczyć ten jednolity porządek świata, jeśli się nie przyjmie jednego Rządcy wszechrzeczy! Dobroć i sprawiedliwość nie są sprzeczne ze sobą, jak sądzą heretycy; Bóg nie byłby dobry, gdyby nie był sprawiedliwy, a odwrotnie nie byłby sprawiedliwy, gdyby nie był dobry.

2. Świat. — Świat, a także materja, jest tworem Bożym. Stworzenie zaś nie miało żadnego początku; świat istnieje od wieków jak Bóg. Ponieważ bowiem Bóg jest wszechmocny od wieków, przeto musiało też od wieków coś istnieć, nad czem Bóg sprawował swą moc i panowanie. A tem może być jedynie byt stwo-

rzony. Wprawdzie obecnie istniejący świat miał początek, lecz z tego nie wynika, że stworzenie wogóle miało początek. Musimy raczej przyjąć nieskończony łańcuch światów i okresów światowych, które od wieków nieprzerwanie po sobie następowały i na wieki po sobie następować będą.

Istoty stworzone są bądźto duchowe, bądź materialne. Duchy zostały stworzone przez Boga jednakowe. Niema między nimi z natury żadnej różnicy. Różne stopnie istot duchowych są dziełem ich własnego wolnego samostanowienia o sobie. Dobro nie należy tak do ich istoty, jak ono należy do istoty Bożej. Stosownie do obranego swobodnie dobra lub zła, otrzymują we wszechświecie stanowisko, odpowiadające swej zasłudze lub winie. Wiele duchów dochowało Bogu wierności i dzięki swej wierności zachowało mniejszą lub większą jedność z Bogiem, to aniołowie; inne zaś duchy były za leniwe, by dobrowolnie wytrwać w dobrem i stąd mniej lub więcej od Boga się oddaliły. Do tych należą ciała niebieskie, dusze ludzkie, a wreszcie szatani. W ten sposób powstały różne stopnie duchów stworzonych, od najwyższego do najniższego.

Do odstępstwa duchów od Boga da się sprowadzić również powstanie świata empiryczno-materialnego. Jak pierwotnie wszystkie duchy, tak też wszelka materia została stworzona równocześnie; lecz znajdowała się jeszcze w stanie wyższym i idealniejszym. Atoli wskutek oderwania się duchów od Boga zdegenerowała się materia w tworzywo zmysłowo-uchwytnie, z którego Bóg następnie różne przedmioty świata ukształtował i w jednolity wszechświat złożył.

3. Dusza. — Dusza ludzka należy do istot duchowych, jest przeto niematerialną. Wszelako zupełnie bez ciała istnieć nie może; ta doskonałość jest wyłącznym przymiotem samego Boga. Wprawdzie dusze, stworzone pierwotnie zarówno ze wszystkimi istotami duchowymi, istniały już przed swemi ciałami organicznymi, lecz wówczas otoczone były ciałami świetlanymi, które wskutek odstępstwa dusz od Boga przemieniły się w organiczne.

Różnica między ludzkim $\nu\omicron\varsigma$ a $\psi\upsilon\chi\eta$ jest tylko względna. Tłumaczy ją Origenes w dziwny sposób. Ponieważ w języku greckim słowo $\psi\upsilon\chi\eta$ przypomina także pojęcie zimna, ($\psi\upsilon\chi\rho\acute{o}\nu$), przeto wnosi stąd Origenes, że $\nu\omicron\varsigma$ przeobraził się w $\psi\upsilon\chi\eta$, dlatego iż ostygnał w miłości. Ponieważ to nie powinno było się stać, przeto degeneracja wspomnianego $\nu\omicron\varsigma$ w $\psi\upsilon\chi\eta$, względnie połączenie duszy z ciałem cielesnym, nosi cechę kary, a ciało materialne jest jakoby więzieniem, w które dusza wtrącona została.

Atoli kara ta ma istotny charakter leczniczy. Przez nią mają się dusze wyleczyć z choroby grzechowej i znowu do pierwotnego swego stanu powrócić. Powrót ten umożliwia odkupienie. To oczyszczanie się człowieka z grzechów nie odnosi się jednak tylko do życia teraźniejszego, lecz także do świata pozagrobowego. Również kara na tamym świecie jest w istocie swej leczniczą. Ma ona charakter kary ogniowej, ponieważ świadomość grzechu i bodziec sumienia dorównają mękom ogniowym.

Dusze oczyszczone wstępują zaraz po śmierci ciała do chwały. Natomiast u innych ten proces oczyszczania przez karę trwa krócej, względnie dłużej. Tak więc zło z biegiem czasu zmaleje coraz bardziej, aż wreszcie zniknie zupełnie i nawet najniżej upadły duch t. j. szatan ze swoim królestwem powróci do Boga, czyli nastąpi ostateczne powszechne przywrócenie wszystkiego do pierwotnego stanu, ἀποκατάστασις, które się zakończy powszechnem zmartwychwstaniem ciała i przeobrażeniem świata.

3. Zwalczenie origenizmu.

Św. Metodjusz.

1. Do Origenesa garnęło się wielu uczniów, którzy byli mu oddani z największym zapalem. Między innymi św. Grzegorz Cudotwórca, znany ze swej „Mowy pochwalnej“, ku czei mistrza swego Origenesa, dalej Pamfil presbyter, który w więzieniu napisał „Apologję Origenesa“. Choć Origenes posiadał wielu zwolenników, przecież znaleźli się także ludzie, którzy poznali się na błędnej nauce, zawartej tu i ówdzie w jego pismach i błędy te energicznie zwalczali. Tak więc wiązą się z jego imieniem długotrwałe, t. zw. „spory origenesowskie“, które powodowały w następnych stuleciach częste zamieszania w łonie Kościoła wschodniego.

2. Na szczególniejszą uwagę zasługuje św. Metodjusz, biskup Olimpu, zmarły jako męczennik około r. 311 podczas prześladowania Dioklecjana. On to w pismach swoich „O zmartwychwstaniu“ i „O rzeczach stworzonych“ podjął na nowo walkę z origenizmem. Zwalcza naukę Origenesa o specyficznym równości stworzeń duchowych, o preegzystencji dusz, ich upadku i wtrąceniu ich za to do ciała, jakby do więzienia. Natomiast i on, może pod wpływem stoików, pojmując duszę jako coś cielesnego. — Zło wynika z wolnej woli człowieka.

Zbijając dowody Origenesa na wieczność świata, utrzymuje Metodjusz, że Bóg posiada Swą doskonałość niezależnie od świata stworzonego, przeto nie potrzebował go wcale powoływać do bytu.

III. Łacińscy pisarze kościelni z tego okresu.

Łacińscy pisarze kościelni nie odnoszą się do filozofji hellenistycznej na ogół tak przychylnie, jak pisarze greccy. Atoli w praktyce bez niej obyć się nie mogą, kiedy ich apologetyka ma odnieść skutek pożądany, a zwłaszcza, kiedy się starają nadać formę spekulacyjną wykładowi prawdy chrześcijańskiej. Są na ogół mniej przystępni dla zapatrywań filozoficznych, obcych duchowi chrześcijańskiemu. Najbardziej podatny grunt pod pewnym względem znajdują jeszcze w stoicyzmie. Przedewszystkiem zależy im na tem, by dowieść ogólnych a zasadniczych prawd wiary i życia chrześcijańskiego, t. j. istnienia i jedności Boga oraz nieśmiertelności duszy.

1. Tertuljan.

Tertuljan urodził się r. 160 w Kartaginie z rodziców pogańskich. Już z natury obdarzony bystrym i przenikliwym rozumem, zajmował się w dojrzałym wieku przez jakiś czas adwokaturą. Później został chrześcijaninem i odtąd oddał swe biegłe pióro z płomienną gorliwością na usługi wiary chrześcijańskiej, broniąc jej przed wrogami a umacniając i oświecając w niej wiernych. Niestety zapędził go fałszywy rygoryzm do sekty montanistów. Złagodzenia karności kościelnej, jakie wówczas nastąpiły, były wręcz przeciwnie jego zapatrywaniom. Czy Tertuljan jeszcze przed śmiercią powrócił na łono Kościoła, trudno stwierdzić. Umarł w „podeszłym wieku“ przypuszczalnie około r. 240.

Najważniejsze jego pisma, pochodzące częścią z okresu katolickiego, częścią montanistycznego, a ważne pod względem filozoficznym, są następujące: *Apologeticus*; *De testimonio animae*; *Ad nationes*; *De praescriptionibus haereticorum*; *Adversus Valentinianos*; *Adversus Praxeam*; *De anima*; *De resurrectione carnis*; *De carne Christi*. Pisma te świadczą o niepospolitej oryginalności i dosadności wyrażenia, natomiast brak w nich na ogół pięknej formy.

Poznanie Boga. — W przeciwieństwie do Marcjonitów różni Tertuljan dwojakię poznanie Boga, jedno naturalne, drugie przez prorocтва. Poznanie przyrodzone poprzedza poznanie przez prorocтва (Objawienie). Dusza już z natury swej świadczy o prawdziwym Bogu (*anima naturaliter christiana*). Gdyby poganie tylko chcieli postępować za naturalnym głosem swej duszy, musieliby uznać jednego prawdziwego Boga, ponieważ dusza, ożywiona gorącem pragnieniem, względnie dręczona nagłą trwogą, zwraca się mimowolnie raczej do prawdziwego Boga, niż do bożków. O tem świadczą wezwania i zwroty mowy, używane w takich okolicznościach, jak n. p. „daj Boże“, „jak Bóg da“, „niech cię Bóg błogosławi“. Zatem dusza z natury jest chrześcijańską; sama jej natura jest niejako nauczycielką, przez którą nas Bóg o sobie poucza. Boga więc można poznać nawet bez prorocтва.

Jedność Boga. — Tertuljan, mówiąc o jedności Boga, występuje przeciwko Marcjonitom i dowodzi, że jedyność mieści się już w samym pojęciu Boga, albowiem Bóg jest: *Summum magnum*. Jeśli tedy jest istotą najwyższą i największą, jaką tylko pojąć można, musi być tylko jeden Bóg. Gdyby bowiem istniała poza nim istota jemu równa, nie byłby już *Summum magnum*, gdyż wtenczas możnaby pojąć istotę ponad te dwie jeszcze wyższą, która nie miałaby już rów-

nej sobie. Tertuljan stawia tutaj alternatywę, według której Bóg albo jest jeden, albo go niema wcale; albowiem rozsądniej jest wierzyć, że jakaś rzecz nie istnieje wcale, aniżeli przypisywać jej istnienie inne, niż w rzeczywistości mieć powinna.

Stworzenie świata. — Błędem jest twierdzenie Hermogena, że materja jest odwieczna. Kto takową przyjmuje, wprowadza dwóch bogów; albowiem przypisując materji przymiot wieczności, właściwy tylko Bogu, stawia ją tem samem na równi z Bogiem. Bóg w swej wszechmocy stworzył świat z niczego, bo wszechmocy jego odpowiada także i to, że może stworzyć coś z niczego. Stąd też świat nie jest wieczny, lecz miał początek. Z panowania Boga nie wolno wnioskować na wieczność materji; miano „Pana“, jakie przysługuje Bogu dopiero od stworzenia świata, nie jest nazwą substancji, ale wyrażeniem potęgi Bożej. Przeto nie dodaje ono nic do substancji Bożej, ani też nie oznacza żadnej zmiany w Bogu.

Cielesność wszelkiej substancji. — Dziwna rzecz, że Tertuljan nie może pojąć istnienia jakiejś istoty czysto duchowej. To też ciało znaczy u niego tyle co substancja. *Omne quod est, corpus est sui generis*. Powołuje się na Pismo św., gdzie jest mowa o rękach i nogach Bożych i przypisuje ciało nawet Bogu. Takie samo stanowisko zajmuje Tertuljan względem duszy ludzkiej. Mniema, iż co innego jest dusza, a co innego ciało uduchowione (eteryczne), nieodłączne jednak od duszy. Dowody na cielesność duszy czerpie z systemu stoików i twierdzi, że gdyby dusza była istotą niecielesną, nie mogłoby być mowy o jej styczności i połączeniu się z ciałem materjalnem.

Dusza. — Zatem musimy pojąć duszę jako istotę delikatną, świetlaną i eteryczną, posiadającą ten sam kształt i te same organa co ciało, gdyż udziela się ona całemu organizmowi. Dlatego też dusza rośnie razem z ciałem, wprawdzie nie przez powiększenie swej substancji, ale przez rozwój swej istoty i sił, podobnie jak blaszka złota rozszerza się przez uderzenie. Dusza dziecka pochodzi od dusz rodziców, przez rodzenie (Traducjanizm).

W nauce o nieśmiertelności duszy, podobnie jak w dowodzeniu jedności Boga, powołuje się Tertuljan na głos natury. Z natury czujemy się zniewoleni życzyć dobrze zmarłym, opłakiwać ich lub mienić ich szczęśliwymi. Stąd już z natury dowodzi dusza sama swej nieśmiertelności. Z natury obawiamy się śmierci. Otóż gdyby dusza była śmiertelną, jakżeż wtenczas mielibyśmy się

obawiać śmierci, która nas przecież wyzwala z nieszczęść życia doczesnego!

Dusza a ciało. — Heretyckie poniżenie i potępienie ciała znajduje w Tertuljanie energicznego przeciwnika. Ciało nie jest złem, ani też źródłem zła. Nie jest także dla duszy ciężarem, przeciwnym naturze. Dusza i ciało są ze sobą ściśle związane tak, że w swych czynnościach życiowych jedno od drugiego jest zależne. Ciało bez duszy nie może żyć i naodwrot dusza bez ciała nie może myśleć. Połączenie ciała z duszą jest tak ściśle, iż możnaby uważać za rzecz niepewną, czy dusza podtrzymuje ciało, czy też przeciwnie ciało duszę. Właśnie z tego wynika, że i ciało będzie miało udział w zbawieniu i że po śmierci nastąpi zmartwychwstanie.

2. Minucjusz Feliks.

Współczesnym Tertuljanowi jest Minucjusz Feliks. Zastąpił on w Rzymie jako adwokat i mówca. W późniejszych dopiero latach został chrześcijaninem. Z pism jego zachowała się apologja, zatytułowana „Octavius“, pisana we formie dialogu¹⁾. W niej zaczepia poganin Cecyljusz chrześcijaństwo, a jako obrońca występuje chrześcijanin Oktawjusz. Oktawjusz zwalcza z wielką bystrością politeizm, dowodzi istnienia i jedyności Boga, uzasadnia nieśmiertelność duszy, oraz nagrodę, względnie karę na drugim świecie. Słuszna, iż chrześcijan spotka na drugim świecie lepszy los, niż pogan; bo już sama nieznanomość prawdziwego Boga, którego można łatwo poznać z porządku panującego w świecie, usprawiedliwia karanie pogan; rzeczywiście też prawie wszyscy filozofowie poznali jedność Boga.

3. Arnobjusz.

Arnobjusz pochodził z Afryki i jako poganin walczył zacięcie przeciwko chrystjanizmowi; dlatego zalecił mu później miejscowy biskup w Sicca, by dla stwierdzenia szczerości swego nawrócenia wystąpił z publiczną obroną chrześcijaństwa. Tak więc powstała krótko po roku 300 rozprawa jego „Adversus gentes“. Zwalcza w niej, podobnie jak Minucjusz Feliks, politeizm, nazywając go absurdem i niemoralnością; broni nauki o jednym, wiecznym i niematerialnym Bogu. Ponieważ był on wtenczas jeszcze katechumenem, dlatego też w piśmie jego spotykamy niektóre błędne zapatrywania.

Duszę ludzką uważa Arnobjusz za coś pośredniego między istotą duchową a materialną. Dlatego występuje tutaj przeciwko zapatrywaniom Platona, że dusza z natury jest nieśmiertelna, oraz przeciw preegzystencji dusz. Nadto odrzuca także traducjanizm, a przychyliła się więcej do kreacjanizmu. Dusza nie pochodzi jednak od Boga najwyższego, lecz od istoty, stojącej o wiele niżej od niego. Jest ona nieśmiertelna, atoli jedynie z łaski Boga. O nieśmiertelności duszy nie tylko

¹⁾ Przekład pol. prof. J. Sajdaka w poznańskim zbiorze: „Pisma Ojców Kościoła“. — Rozprawa ks. B. Blajera T. J. — o tym dialogu w Chyrowskiem Sprawozdaniu szkolnem, za rok 1913/14.

nie można, ale i nie wolno wątpić; gdyby bowiem z chwilą śmierci ciała utraciła także dusza swoje istnienie, wtenczas byłoby głupstwem największym poskramiać swe namiętności, ponieważ nie czekałaby nas na tamtym świecie żadna nagroda za tak wielki trud.

4. Laktancjusz.

1. **Firmianus Laktancjusz** urodził się prawdopodobnie w Afryce około r. 250 (?), był uczniem Arnobjusza w Sicca, a Dioklecjan powołał go na nauczyciela wymowy do Nikomedji. Później został chrześcijaninem, a kiedy wybuchło za Dioklecjana prześladowanie (303), zaciągnął się w szeregi naukowych obrońców chrystjanizmu i bronił go nie tylko przez odpieranie napaści, ale nadto przez pozytywne pouczanie, przedstawiając, pierwszy na zachodzie, całościowość prawd chrześcijańskich. Mianowicie uczynił to w swoim najgłówniejszym dziele „*Divinae institutiones*“. Umarł około r. 330 (?).

2. W przeciwieństwie do politeizmu podkreśla Laktancjusz przede wszystkim jedyność Boga. Mieści się ona już w samym pojęciu Boga, jako istoty nieskończenie doskonałej, gdyż nie można pojąć dwóch lub więcej istot nieskończenie doskonałych. Pozatem wskazuje też jedność we wszechświecie na jednego Rządcę, inaczej bowiem wśród większej ilości bogów mogłaby się wywiązać rozbieżność zdań, z czego musiałyby powstać między nimi walki, a te zakłóciłyby porządek świata. Jak naszym ciałem kieruje jeden tylko duch, tak też światem rządzi jeden tylko Bóg.

3. Najwyższe dobro człowieka musi odpowiadać duszy, jako wyższemu składnikowi natury ludzkiej, musi zatem być wieczne i nieutralne. To też nie może niem być rozkosz zmysłowa, która jest właściwa raczej ciału niż duchowi; nie może niem być cnota jako taka, bo ta wymaga w danym razie nawet poświęcenia własnego życia dla dobra, a wtedy nie byłaby wieczna i nieutralna. Przeto najwyższym dobrem jest nieśmiertelność czyli wieczne życie w Bogu.

To też to najwyższe dobro można osiągnąć tylko dzięki religji. Jedynie poznanie prawdziwego Boga i oddawanie Mu czci przez pobożność i życie cnotliwe prowadzi do szczęśliwości. Dlatego mogą i powinni chrześcijanie, i to oni jedynie, pocieszać się przyszłą szczęśliwością w życiu nieśmiertelnem, o ile żyją według przykazań swej religji, bez względu na to, czy tu na ziemi spotyka ich zło czy dobro.

OKRES DRUGI.

ROZKWIAT FILOZOFJI PATRYSTYCZNEJ.

A. Pogląd na herezje tego czasu.

Arjanizm i Apolinaryzm.

W czwartym wieku uzyskał Kościół zupełnie nowe stanowisko w świecie rzymsko-greckim. Prześladowania ustały. Kościół zdobył wolność, dzięki edyktowi medjolańskiemu Konstantina Wielkiego (313). Z tą chwilą odniósł duch chrześcijański zwycięstwo i mógł się rozwijać bez przeszkód. Lecz w miejsce zewnętrznej walki rozpoczęła się teraz walka wewnętrzna, mianowicie o zasadnicze nauki chrześcijaństwa, o naukę o Trójcy, Chrystologję i naukę o łasce.

Obrona tych nauk chrześcijańskich i zbijanie herezjy powstających pochłaniały czas i siły nauczycieli Kościoła, tak że rzadko spotykamy się z badaniami czysto filozoficznymi. Lecz wyjaśnienie teologiczno-spekulatywne dogmatu nie było możliwe bez zasad i pojęć filozoficznych, które w walce dokładnie rozbierano i ściślej ujmowano.

1) Walkę o dogmat Trójcy św. zapoczątkował arjanizm; twórcą jego był Arjusz, prawdopodobnie libijczyk z rodu. Był presbyterem Aleksandrii, wykształconym w dialektyce, lecz próżnym i żadnym chwały († 336). W nauce swej o Logosie opierał się całkowicie na filonizmie.

Bóg, tak uczył Arjusz, jest niezrodzony (*ἀγέννητος*), i dlatego właśnie może być tylko jeden. To zdanie, które co do istoty Bożej jest zupełnie poprawne, odnosi Arjusz także do osób Boskich jako takich i tak dochodzi do wniosku, że Syn Boży, ponieważ zrodzony, nie może być Bogiem, że trzeba go raczej uważać za stworzenie Boże, które jak wszelkie inne, wzięło początek. Przyjął trzeba podwójny Logos, jeden wewnętrzno-boski, ale nieosobowy, drugi zewnętrzno-boży, osobowy; jest on jednak stworzeniem, które o tyle nazwać można Logosem albo mądrością, o ile ma udział w niestworzonej i nieosobowej mądrości Bożej. Takim jest właśnie zapatrywanie Filona.

Logos, jako stworzenie, obdarzone wolną wolą, mógł jej użyć do dobrego lub złego. Ponieważ jednak Bóg przewidział, że jej użyje do dobrego, udzielił mu zaraz przy stwarzaniu, jako nagrodę za to, tej chwały, na mocy której można i powinno go się nazywać Bogiem. Ponieważ jednak nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu Bogiem, przeto nie przysługuje mu wszechwiedza, nie poznaje też Ojca ani swej własnej natury doskonałe. Przez ten Logos stworzył Bóg świat; bezpośrednio bowiem z Boga nie mogła wyjść nieczysta i skażona materja.

2) Odpowiednikiem arjanizmu jest apolinaryzm, zapoczątkowany przez Apolinarjusza młodszego, biskupa z Laodycei (ok. 375). Apolinaryści przyjmowali potrójny składnik (trichotomję) w człowieku, rozróżniali w nim ciało, duszę i ducha (*νοῦς*). Uczyli, że Logos w Chrystusie przyjął tylko ciało i duszę niższą, miejsce

zaś ducha zajął sam Logos. Tem się tłumaczy, czemu w Chrystusie nie toczyła się walka pomiędzy duchem a ciałem.

3) Herezje nestorjanizmu i monofizytyzmu odnoszą się tylko do osoby Chrystusa i nie mają dlatego ogólnego znaczenia filozoficznego. Podobnie ma się rzecz z pelagianizmem i z semipelagianizmem. Tylko dla tego wspomina my pelagianizm, że w przeciwieństwie do supernaturalizmu zajmuje stanowisko naturalistyczne, głoszące, że człowiek własną siłą, bez łaski Bożej, zdoła zdziałać to, czego mu potrzeba do osiągnięcia szczęśliwości wiecznej.

B. Przedstawiciele prawdziwej filozofji chrześcijańskiej.

Ograniczamy się tutaj do najznakomitszych Ojców Kościoła tego czasu, o ile odznaczyli się także na polu filozoficznym, i omówimy najpierw greckich, a następnie łacińskich Ojców Kościoła.

I. Św. Atanazy Wielki.

Atanazy, urodził się około 295 r. w Aleksandrii. Wychowany przez rodziców chrześcijańskich poświęcił się służbie Kościoła, został presbyterem, brał udział w soborze nicejskim razem z biskupem swym Aleksandrem i został jego następcą. Z tą chwilą rozpoczął życie pełne wielkich walk. Wśród nawały herezji arjańskiej, stał Atanazy jak skała, o którą rozbijały się bałwany kacerstwa. Wytrwał na tem stanowisku, mimo że został pięciokrotnie wypędzony ze swej stolicy i był zwalczany bronią przemocy i oszczerstwa, aż dopiero pod koniec życia zaznał trochę spokoju. Umarł, okryty chwałą, w r. 373 r. i otrzymał przydomek „Wielkiego“.

Pisma Atanazego mają za przedmiot przeważnie objaśnianie i uzasadnianie dogmatu bóstwa Chrystusa i jego współistotności z Ojcem. Zajmują nas przede wszystkim dwie rozprawy, które napisał jeszcze w młodszych latach, mianowicie rozprawa: *Contra gentes*, apologja monoteizmu chrześcijańskiego przeciw politeizmowi pogańskiemu, oraz łączące się z nią pismo: *De incarnatione Verbi*.

Poznanie Boga. — Dusza nasza, mówi Atanazy, jest stworzona na obraz Boży, dlatego w niej możemy jakby w zwierciadle poznać Logos, a przez niego Ojca, tak że do poznania jednego, prawdziwego Boga potrzebujemy właściwie tylko siebie samych, naszej własnej duszy. Tak też pierwszy człowiek poznał Boga jedyne. Lecz ponieważ człowiek zgrzeszył, dlatego on sam, a z nim cała ludzkość straciła to poznanie i popadła w zmysłowość. W tem tkwi przyczyna politeizmu.

Lecz i w tym stanie ludzie mieli możność wzniesienia się do poznania Boga jedyne i prawdziwego. Nawet z rzeczy podpadających pod zmysły, mogli wnioskować o jego istnieniu. Albowiem jak o duszy wnioskujemy na podstawie jednolitego i organicznego współdziałania różnych części naszego ciała, tak też musimy ze ścisłego porządku i harmonji, które panują we wszechświecie, wnioskować o tym, który utrzymuje ten porządek, o Bogu. Tak otrzymaliśmy w zamian za utratę pierwotnego poznania Boga, jakoby środek leczniczy, świat zmysłowo-dostrzegalny, abyśmy przy jego pomocy dotrzeć mogli do poznania jedyne Boga. Ponieważ jednak ludzie tego lekarstwa nie używali należycie, lecz raczej dali się

przez nie unieść do bałwochwalstwa, musiało wkońcu przyjść samo Słowo Boże i pouczyć ludzi o prawdziwym Bogu.

Nauka o duszy. — Dusza ludzka jest substancją duchową, istotnie się różniącą od ciała. To wynika przedewszystkiem z tego, że zmysły ze swej natury są skierowane do odpowiedniego im przedmiotu i dlatego odnoszą się do niego z konieczności, podczas gdy człowiek odwraca często swe zmysły od ich przedmiotu. To byłoby niezrozumiałe, gdyby w człowieku nie żył pierwiastek wyższy, który ma władzę nad zmysłami. Oprócz tego człowiek przez myślenie i chcenie potrafi się wzbici na wyżyny, które znajdują się ponad doświadczeniem. Nie myśli tylko o tem, nie kocha tylko tego, co znikome i śmiertelne, lecz co trwałe i nieśmiertelne. Jakżeby to było możliwe, gdyby nie istniał w nim pierwiastek trwały i nieśmiertelny, — dusza! 1).

II. Św. Bazyl Wielki.

Bazyli, urodzony ok. 330 r. w Cezarei w Kapadocji, szukał wyższego wykształcenia w szkołach w Cezarei i w Konstantynopolu, a wreszcie w Atenach, gdzie kwitnęła filozofja neoplatońska. Po powrocie do ojczyzny, oddawał się najpierw życiu kontemplacyjnemu w samotności, lecz w 370 r. wyniesiono go do godności arcybiskupa Cezarei; na tem stanowisku bronił z całą stanowczością nauki kościelnej przeciw arjanizmowi. Umarł jaśniejący pełnią cnót w 379. Z pism św. Bazylego ma znaczenie filozoficzne przedewszystkiem jego wielkie dzieło: *Contra Eunomium*.

Eunomjusz twierdził, że wszelkie nazwy, wyrażające różne doskonałości Boże, są tylko różnemi słowami, dla oznaczenia jednej i tej samej istoty prostej, tak że nawet pojęciowo oznaczają to samo. Istotą Bożą jest jego aseitas — niepochoďność. Tę zaś poznajemy bezpośrednio, zatem i Bożą istotę poznajemy bezpośrednio. Przeciwno temu podkreśla Bazyl: 1. Jak w innych rzeczach różne nazwy odnoszą się do różnych przymiotów rzeczy, tak też ma się rzecz i z Bogiem; nie można po prostu podstawić nazwy jednej w miejsce drugiej np. twórczości i niepodzielnosci Boga, niezmiennosci i niepochoďności jego. 2. Mamy tylko pośrednie (analogiczne) poznanie istoty Boga; niepochoďność nie jest jego istotą, lecz tylko właściwością. Tylko z dzieł bożych poznajemy Jego istotę, z doskonałości, jakie objawia w swych dziełach. Wprawdzie natura Boża jest jedna i niezłożona, lecz duch ludzki nie zdoła poznać jej bezpośrednio w jej prostej a jednak nieskończonej doskonałości. Dlatego stara się, o ile to wogóle jest rzeczą możliwą, uchwycić niewymowną istotę Bożą, przynajmniej częściowo i z różnych stron, zapomoć wielu pojęć.

III. Św. Grzegorz z Nyssy.

Grzegorz z Nyssy był młodszym bratem św. Bazylego. Najpierw uczył wymowy, potem jednak udał się na samotność. Wreszcie został biskupem Nyssy w Kapadocji i rozwinął tutaj wszechstronną działalność, zwłaszcza w walce z arjanizmem, podobnie jak brat jego w Cezarei († 394). Z punktu widzenia filozoficznego prócz

1) W najnowszych czasach podkreśla się tę właśnie myśl na nowo.

księgi: *Contra Eunomium*, w której broni brata swego przeciw polemice Eumonjusza, zasługują przedewszystkiem na wzmiankę pisma: *De anima et eius resurrectione*, *De hominis opificio*, *De eo, quid sit ad imaginem et similitudinem Dei*, *Hexaëmeron* i *Oratio catechetica magna*.

Bóg. — Bóg, tak uczy Grzegorz, jest istotą najdoskonalszą, pełnią doskonałości. Jako taki, może być tylko jeden. Gdyby było więcej bogów, musieliby się różnić; każdy posiadałby pewną doskonałość, której inni nie mają, a wtedy żaden nie byłby z nich pełnią doskonałości, a zatem i Bogiem. Bóg jeden, co do swej istoty, jest według nauki chrześcijańskiej trójosobowy. W ten sposób chrześcijaństwo jest drogą pośrednią pomiędzy politeizmem pogańskim a abstrakcyjnym monoteizmem żydowskim. Świat jest dziełem mocy, mądrości i miłości Bożej.

Ciało. — Jeżeli się zapytamy: jak od Boga, tej istoty absolutnej, prostej, niecielesnej, mogą pochodzić istoty złożone, cielesne, wskazuje Grzegorz na neoplatońskie pojęcie o naturze ciała. Podług niego ciało składa się z samych niezmysłowych, t. j. poznaniu umysłowemu jedynie dostępnych przymiotów (*qualitates intelligibiles*) i jest tylko wynikiem ich połączenia. Samo więc ciało jest co do swych części składowych czemś niecielesnem. Nie trudno zaś zrozumieć, że z czegoś niecielesnego (z Boga) może powstać znów coś niecielesnego (świat).

Człowiek. — Grzegorz odróżnia prawdziwą naturę człowieka od tej, która jest względem niej jakby czemś dodatkowem (*superadditum*). Pierwszą jest umysł; do drugiej zaś należy wszystko, co jest nierozumne w człowieku, a więc ciało materjalne, różnice płciowe, oraz wszystkie władze zmysłowe. Tylko co do swej właściwej natury duchowej został człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Adam, o którym mowa w 2. rozdziale Genezy, jest człowiekiem *empirycznym*, obdarzonym ciałem materjalnem.

Tak więc stworzony został pierwotny człowiek w stanie podobnym do anielskiego. Gdyby nie był zgrzeszył, byłby pozostał w tym stanie, i natura ludzka byłaby się urzeczywistniła równocześnie w pewnej określonej liczbie osobników, jak natura anielska. Ponieważ jednak Bóg przewidział, że człowiek popełni grzech, przeto pozbawił go czystości natury w ten sposób, że dał mu ciało materjalne, a tem samem dołączył do jego natury pierwiastek nierozumny. Powstanie więc człowieka empirycznego spowodowane zostało grzechem. Teraz już urzeczywistnienie natury ludzkiej nie mogło się odbyć w osobnikach, na sposób natury anielskiej, lecz

przez rozmnażanie cielesne i dlatego też nie równocześnie, tylko w następstwie czasowem¹⁾.

Wszelako ciało ze swemi żądzami i dążeniami nierozumnemi nie jest dla człowieka czemś złem; według zamiaru Bożego ma ono raczej służyć człowiekowi za środek do etycznego doskonalenia się, do cnoty. Dzieje się to zapomocą łaski odkupienia. Dlatego obowiązkiem każdego chrześcijanina jest wyzbyć się żądz cielesnych i żyć cnotliwie. Chrystus zdeptał głowę węża; ogon zaś jego zostawił, byśmy się zahartowali w dobrem, walcząc ze żądzami. Przy swem stworzeniu stał się człowiek obrazem Bożym; osiągnięcie podobieństwa z Bogiem leży w naszym ręku i stanowi nasze możne zadanie życiowe.

W Chrystusie powróciła natura ludzka, jako taka, do pierwotnego stanu idealnego, który straciła przez grzech. Ponieważ zaś natura ludzka rozmnaża się w wielości osobników, przeto powrót ten może się dopiero wówczas dokonać, gdy ród ludzki będzie w pełnej liczbie t. zn. gdy natura ludzka urzeczywistni się we wszystkich osobnikach, objętych planem Bożym. Wtenczas odbędzie się zmartwychwstanie, a gdy wreszcie i źli zostaną oczyszczeni przez karę ogniową, nastąpi powszechna ἀποκατάστασις (Origenes). Wówczas Bóg będzie wszystkim we wszystkim, gdyż wszystko będzie w Bogu, a Bóg we wszystkim.

IV. Św. Hilary z Poitiers.

1. Czem był Atanazy na Wschodzie, tem był Hilary na Zachodzie, mianowicie wytrwałym obrońcą chrześcijańskiej nauki o Trójcy św. przeciw arjanizmowi. Urodzony ok. 320 r. z rodziny pogańskiej, nawrócił się później na chrześcijaństwo i został 355 r. biskupem w Poitiers. Wygnany do Frygji przez arjańskiego cesarza Konstancjusza, napisał tam sławne swoje dzieło: De Trinitate. Później wrócił z wygnania i umarł 366 r.

Działalność literacka Hilarego była głównie dogmatyczna, poświęcona obronie i uzasadnieniu nauki o Trójcy św. Kroczy wszystkimi krętymi drożynami dialektyki heretyckiej, odslaniając jej sofistykę. Styl jego jest nieraz niejasny, lecz dialektyka zawsze prosta i rzetelna. Pod względem czysto filozoficznym nie przynoszą jego wywody żadnych znacznych zdobyczy.

Dziwne ma pojęcie o duszy ludzkiej. Uważa ją w pewnej mierze za istotę cielesną. Niema nic stworzonego, mówi, co by w substancji swej nie było cielesne. Różne rodzaje duchów, czy to połączonych z ciałami materialnymi czy też od nich wolnych, otrzymują odpowiadającą swej naturze pewną substancję cielesną, bo wszystko co jest stworzone, musi być w czemś. Miarodajnem zdaje

1) Wskutek tego Grzegorz alegoryzuje opowiadanie Mojżesza o upadku w raju, zupełnie na sposób Filona.

się, było dla niego zapatrywanie Tertuljana o „ciele duchowem“. Przypuszcza, że dusze dzieci powstają dzięki działaniu jakiejś „siły“ (ex virtute) dusz rodziców.

2. Obok św. Hilarego wstawili się na Zachodzie wielcy Ojcowie Kościoła: **św. Ambroży** i **św. Hieronim**. Działalność ich literacka leży przeważnie na polu egzegezy. Ambroży hołduje przy wykładzie Pisma św. metodzie alegorycznej, Hieronim zaś wyklada Pismo św. więcej w znaczeniu dosłownem. Szczególną uwagę należy zwrócić na pismo Ambrożego: *De officiis ministrorum*, gdzie kreśli zarys etyki chrześcijańskiej.

V. Św. Augustyn.

Lit. O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, t. II. — M. Baumgartner, *Augustinus*, w wyżej wspomnianem dziele: *Grosse Denker*, t. I. 1911. — E. Portalié: *Augustin*; (artykuł w *Diction. de théologie cathol.* (Vacant-Mangenot) Paris 1900, t. I. col. 2268—2472 i col. 2501—2561). — M. Straszewski: *Filozofja św. Augustyna*. Wyd. 2. Lwów 1922 (Biblioteka religijna).

Uwagi ogólne.

Szczytem filozofji patrystycznej jest św. Augustyn. Jaśniej on na tle swojej epoki, jakby jasne słońce. Wszystkie pierwiastki dotychczasowego rozwoju chrześcijańskiej filozofji skupia on w swym genialnym umyśle i przetapia w wielką całość, by ją przekazać potomności, jako podstawę dalszej pracy umysłowej i dalszych badań. Bóg i dusza — oto dwa główne przedmioty, których badaniu się poświęcił: *Noverim me, noverim te. — Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*

1. **Aureljusz Augustyn** urodził się w Tagaście w Numidji, w r. 354. Ojciec jego Patrycjusz był poganinem, matka Monika pobożną chrześcijanką. Obdarzony był licznymi przymiotami ducha, lecz posiadał także usposobienie namiętne; wykształcenie otrzymał w Kartaginie. Pod wpływem przykładów nieprawości i występków, których tamże był świadkiem, ucierpiał w wielkiej mierze jego moralny charakter. Jednakowoż jego wielki umysł nie zgnuszał, lecz parł go do szukania wyjaśnień doniosłych zagadnień życiowych, co go przywiodło zrazu do sekty manichejczyków. Po ukończeniu swego wykształcenia był nauczycielem wymowy najpierw w Kartaginie, potem w Rzymie, a wkońcu w Medjolanie.

Zwolna jednak studja matematyczne i astronomiczne, oraz sprzeczności, dostrzegane w nauce manichejskiej, odwróciły go od niej. Zwrócił się ku sceptycyzmowi akademików, aż wreszcie wstrząsnęły nim lektura pism platoników, a więcej jeszcze kazania biskupa Ambrożego w Medjolanie i skierowały znów

umysł jego do ideału. Nastąpiła decyzja na korzyść prawdy. Augustyn stał się chrześcijaninem.

Po nawróceniu i chrzcie rozpoczął Augustyn swą wspaniałą działalność w służbie prawdy chrześcijańskiej. W Hipponie otrzymał święcenia kapłańskie, a po śmierci swego biskupa (395) został jednogłośnie wybrany jego następcą. Na tem stanowisku działał niezmiernie dla utrwalenia wiary katolickiej i etyki chrześcijańskiej, której bronił zwycięsko przeciw manichejczykom, donatystom i pelagjanom. Umarł w r. 430.

2. Z pism św. Augustyna należy wyróżnić z punktu widzenia filozoficznego następujące:

a) Pisma skreślone przed nawróceniem lub w pierwszych latach po niem: *Contra Academicos*; *De vita beata*; *De ordine*; *Soliloquia*; *De immortalitate animae*; *De magistro*; *De qualitate animae*; *De libero arbitrio*; *De moribus ecclesiae catholicae*; *De moribus ecclesiae Manichaeorum*; *De vera religione*.

b) Pisma, które skreślił jako presbyter i biskup: *De doctrina christiana*; *Euchiridion de fide, spe et charitate*; *De utilitate credendi*; *De genesi ad litteram*; *De duabus animabus contra Manichaeos*; *Contra Fortunatum Manichaeum*; *Contra Faustum Manichaeum*; *Contra Adimantum Manichaei discipulum*; *De spiritu et littera*; *De anima et eius origine*; *De natura boni*; *Retractationes*, w którym to dziele prostował swe dawniejsze zapatrywania.

c) Szczególnie zaś należy wyróżnić wielkie jego dzieło: „*De civitate Dei*“ i dzieło: „*De Trinitate*“. W tych dziełach wznosił się na najwyższe wyżyny swej twórczości. Pierwsze zawiera szczegółowe rozprawienie jego wspaniałego poglądu na świat i historję, drugie jest traktatem filozoficzno-teologicznym o Bogu i jego wewnętrznym życiu w Trójcy. Najpoczytniejszemi aż do naszych czasów są jego wyznania: *Confessiones*.

3. W swem namiętnem poszukiwaniu prawdy poznaje Augustyn filozofów greckich: pitagorejczyków i stoików, mniej Arystotelesa, który nie wywarł na niego żadnego wpływu, przedewszystkiem zaś Platona (szczególnie przez pisma neoplatonczyków). Zadziwia go, jak bardzo Platon i neoplatonczycy, których uważa za wiernych tłumaczy Platona, zbliżają się do myśli chrześcijańskich. Nigdy nie przyjmował Augustyn na ślepo obcych idei, jedynie pobudzony i wsparty przez nie, docierał samodzielnie, wśród walki wewnętrznej,

do prawdy. Choć główne rysy jego myśli ustaliły się niebawem po zwrocie od sceptycyzmu akademików do idealizmu Platona i do chrystjanizmu, to jednak poszukiwanie prawdy i bliższe wyrobienie ducha trwało aż do końca życia. Najwyższą gwiazdą przewodnią stały się dlań zasady chrześcijańskie, odkąd poznał je i uznał ich prawdę. Filozofja jego dostosowuje się do całości tych prawd, które uzasadnia, wykłada i zespala. Augustyn nie przedstawił swej filozofji w jednolitym systemie, lecz najważniejsze kwestje filozoficzne omawiał w różnym ich związku z prawdami wiary.

4. Omówmy najpierw jego teorię poznania, następnie jego teologję i naukę o stworzeniu, wreszcie psychologję i etykę.

1. Teorja poznania Augustyna.

Augustyn odróżnia poznanie przyrodzone od poznania przez wiarę (nadprzyrodzonego).

I. Poznanie przyrodzone wypływa z dwóch czynników, podmiotu i przedmiotu. Lecz ponieważ istnieją dwa rodzaje przedmiotów poznawanych, zmysłowe i nadzmysłowe, należy odróżnić dwa źródła poznania przyrodzonego: zmysły i rozum.

a) Poznanie zmysłowe: Przez zmysły dostrzegamy najpierw, że istnieją ciała. A chociażbyśmy nie mogli poznać właściwej ich istoty, to przynajmniej zjawiska są poznawalne. Jeżeli błądzimy co do przedmiotu zmysłowego, to błąd zawiera się nie w postrzeżeniu zmysłowym, lecz w sądzie rozumu.

b) Poznanie rozumowe. — 1. Poznanie pewne jest możliwe. Akademicy przeczą temu, a zwłaszcza twierdzą, że sąd prawdopodobny wystarcza do naszej szczęśliwości. Nie jest to prawdą. Albowiem wrodzona wszystkim dążność do prawdy pozostałaby niezaspokojona bez możliwości osiągnięcia prawdy.

Gdzie jest atoli droga do prawdy? Wskazali ją Augustynowi neoplatonicy, jak to sam przyznaje, w zasadzie: *redire ad memetipsum*, t. j. tylko we własnym wnętrzu można znaleźć prawdę. Dusza winna się odwrócić od zmysłów, skupić się sama w sobie i wewnętrzny wzrok skierować ku prawdzie. *Noli foras ire, in te redi; in interiori homine habitat veritas*. Koniecznym do tego jest czyste serce. Jedynie w takim sercu może zamieszkać prawda. Cóż więc znajduje wzrok duszy w jej wnętrzu? Augustyn wskazuje najpierw na niemożliwość wątpienia o własnym myśleniu i o własnym byciu. Ktoby

chciał o tem wątpić, że jest i myśli, ten przyznawałby przez to samo, że jest i myśli: „jeżeli wątpię, to jestem“¹⁾.

W umyśle swym znajduje człowiek jeszcze inne prawdy n. p. zasady logiczne i matematyczne. Podług tych prawd osądzamy rzeczy szczegółowe, gdyż liczymy je i stosujemy do nich prawa geometryczne. Tu nie wchodzi w rachubę żadne wątpliwości, dotyczące zmysłów, bo jest to świat duchowy, idealny, a mimo to niemniej realny i przedmiotowy. Choć prawda nie jest ciałem, przecież jest realna, nie jest naszą (podmiotową) myślą a jednak jest zrozumiała, bo jest realnością umysłową.

W dalszem uzasadnieniu tej niezależnej prawdy, mającej wartość dla wszystkich ludzi i wszystkich czasów, wznosi się wkońcu Augustyn aż do Boga, jako prawdy istotnej, jako ostatniego źródła wszelkiej prawdy.

2. Że Bóg jest źródłem i normą wszelkiej prawdy, wykazuje Augustyn na sposób platoński:

α) Gdy myślimy, wydajemy sądy; gdy zaś sądzimy, odróżniamy prawdę od fałszu. Do tego jednak potrzebujemy jakiejś niezmiennej normy, według której sądzimy i odróżniamy prawdę od fałszu. Tą normą nie może być nasz umysł, gdyż jest on zmienny, a zresztą i samych siebie osądzamy według tej normy. Ta norma powinna zatem stać ponad nami, a ponieważ prócz Boga niema nic niezmiennego, przeto sam Bóg jest w nas tem kryterjum, podług którego osądzamy prawdę i fałsz.

β) Jeżeli jaki człowiek zaznajomi nas z pewnem twierdzeniem, to przez to jeszcze nie poznajemy prawdy tego twierdzenia. Aby dojść do tego poznania, musimy znaleźć w sobie probierz, według którego prawdę zbadać możemy. Tym zaś probierzem, jak się rzekło, nie może być nikt inny, tylko sam Bóg, prawda niezmienna.

γ) Jeżeli dwóch pozna i uzna pewne twierdzenie za prawdziwe, to powstaje pytanie, w czym i przez co dwaj poznają prawdę w ten sam sposób. Jeden nie może jej poznać w drugim, obaj więc muszą

1) W swem: „cogito, ergo sum“, sformułował Descartes tę samą myśl. Zgodność między Augustynem a Descartes'em polega na tem, że obydwoj zwracają się do świadomości; różnią się tem, że Descartes na tem rzekomo „jedynie pewnem poznaniu“ zasadza kryterjum prawdy, aby (oczywiście nie bez niekonsekwencji) wyjść z tego błędnego koła wątpienia, podczas gdy Augustyn podnosi tutaj tylko jedną z pierwszych niewątpliwych prawd, nie wątpiąc zresztą o naszej zdolności dojścia do poznania pewnego, a zatem i o pewności oczywistych prawd wogóle.

posiadać jedną i tę samą zasadę poznania prawdy, a tą wspólną zasadą może być znów tylko Bóg, jako prawda niezmienna.

Z tego wynika, że umysł nasz jest w cudowny i tajemniczy sposób złączony wewnątrz z prawdą niezmienną. Bóg jest słońcem umysłów. W jego świetle poznajemy prawdę. Odwieczne niezmienne Słowo Boże (Logos) jest wewnętrznym nauczycielem naszej duszy; jego się radzimy, gdy mamy rozstrzygać o prawdziwości zdania, którego poznanie zawdzięczamy człowiekowi. Słowo Boże objawia się nam wewnętrznym z taką pewnością i oczywistością, na jaką zezwala nasz stan moralny.

Bóg, jako duchowe światło umysłów, jest także warunkiem poznania istoty poszczególnych stworzeń. Słowo Boże zawiera w sobie zasady pierwiastkowe (*principales formae, vel rationes*), formy typiczne (wzory) wszechrzeczy, które przecież stworzone są według tegoż pierwowzoru. O ile więc umysł ludzki złączony jest wewnątrz ze Słowem Bożem, poznaje w niem także te wzory, a w nich istoty rzeczy, tak że możemy powiedzieć, iż umysł poznaje istoty rzeczy w ich zasadach odwiecznych (*in rationibus aeternis*), które znajdują się w Bogu.

3. Jak Augustyn pojmował dokładniej to wewnętrzne połączenie umysłu ze Słowem Bożem, tego bliżej nie wyjaśnił¹⁾. Malebranche z pewnością źle zrozumiał tę naukę, tłumacząc ją w sensie ontologicznym, jakobyśmy oglądali prawdę bezpośrednio w istocie Bożej. O bezpośrednim widzeniu Boga w takim znaczeniu Augustyn nie mówi. Jakkolwiek podkreśla w niektórych zwrotach przedmiotowość prawdy, jako potęgi realnej, stojącej ponad nami, jakkolwiek ostatecznie sprowadza ją do prawdy samoistnej, do Boga jako ostatecznej przyczyny wszelkiej prawdy, to jednak z drugiej strony naucza także niedwuznacznie, że bezpośrednio oglądanie Boga jest rzeczą nadprzyrodzoną, że filozofowie pogańscy „*per ea, quae facta sunt*“, dochodzili do poznania Boga, że my sami wnosimy się od stworzeń do Boga, że wprawdzie poznajemy prawdę, lecz samej prawdy absolutnej nie oglądamy. Dlatego należy zapewne tak rozumieć teorię poznania św. Augustyna, że wszelka prawda, którą poznajemy i której poddać się musimy, ma swe źródło w Bogu, który dał każdej rzeczy poznawalność, a rozumowi naszemu zdolność poznawczą. W Bogu znajdują się prawzory wszechrzeczy, a każda rzecz jest o tyle poznawalną, o ile odpowiada swemu prawzorowi,

1) Por. Charles Boyer S. I.: *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris, Beauchesne, 1921.

dlatego też prawda jest niezmienna, jak sam boski jej wzór. Zdaje się jednak, że Augustyn myślał jeszcze o jakimś szczególnem działaniu Boga jako „światła naszego rozumu“ (za wzorem neoplatońskim) w naszym akcie poznawczym.

W swych pismach dawniejszych jest Augustyn, pod wpływem platońskim, zwolennikiem nauki o ideach wrodzonych, sądzi też, że wszelkie nasze poznanie jest tylko przypominaniem sobie idei.

W „Retractationes“ porzucił jednak wyraźnie naukę o przypominaniu sobie idei i złączoną z nią preegzystencję dusz. Ponieważ dusza ze swej istoty połączona jest z tem, co umysłowe i niezmienne, przeto może je oglądać, a tak przez refleksję na samą siebie wszystko poznawać.

II. Poznanie z wiary polega na powadze objawiającego się Boga. Jeżeli więc chodzi o stosunek wiary do wiedzy, winny tu znaleźć zastosowanie te same zasady, które określają stosunek powagi do rozumu w ogólności. Otóż powaga jest wszędzie czasowo wcześniejszą, rzeczowo zaś rozum jest pierwszym i doskonalszym. W naturalnym bowiem toku rzeczy, gdy się czegoś uczymy, powaga poprzedza rozum, o ile powaga (n. p. rodziców) podaje nam prawdę, którą potem przyswajają sobie umysł i stara się ją zrozumieć. To ostatnie byłoby niemożliwe bez pierwszego, lecz zrozumienie samo w sobie jest przedniejsze, gdyż oznacza ono wniknięcie w prawdę, którego autorytet, jako taki, nie daje.

W analogiczny więc sposób należy pojmować stosunek Objawienia Bożego do rozumu. Jeżeli bowiem chodzi o naukowe badanie prawd objawionych, wiara poprzedza wiedzę, stanowi jej podstawę i umożliwia ją. Najpierw winniśmy wierzyć, a potem dopiero możemy przedmiot wiary podnieść, o ile to możliwe, do rzędu poznania naukowego. Dlatego też wiara jest niezbędna, a to tem więcej, im bardziej z powodu grzechu wikłamy się w miłość rzeczy ziemskich, a odwracamy się od wiecznych. Dlatego też wiara stała się dla człowieka koniecznym środkiem leczniczym, abyśmy za jego pomocą mogli dotrzeć do poznania prawdy, a przez to do zbawienia.

2. Nauka Augustyna o Bogu i o świecie.

Istnienie Boga wykazuje św. Augustyn w ten sposób, że wnioskuje z dzieł Bożych, z ich przygodności i ładu, o Bogu, jako

ich przyczynie. — Lecz jako punkt wyjścia obiera także pojęcia prawdy i dobra i rozumuje w duchu platońskim:

a) Faktem jest, że poznajemy prawdę. Lecz pominąwszy to, że bez prawdy absolutnej nie moglibyśmy poznać wogóle nic prawdziwego, wszelka prawda może być jedynie prawdziwą przez uczestnictwo w prawdzie jako takiej. Musi więc istnieć prawda jako taka, prawda absolutna. Taką prawdą jest Bóg.

b) Jest dalej faktem, że wszyscy dążymy do dobra, bo wszyscy chcemy być szczęśliwymi. Istnieją wprawdzie dobra zmienne, lecz żadne dobro zmienne nie jest dobrem samo przez się, lecz tylko przez to, że uczestniczy w dobru, jako takim. Musi więc istnieć takie dobro bezwzględne. To właśnie nazywamy Bogiem.

2. Bóg rozważany sam w sobie jest niewymownie wyższy nad wszelkie stworzenia, Żadna kategorja nie stosuje się do niego w tem samym znaczeniu, jak do stworzeń, nawet kategorja substancji, gdyż w Bogu niema przypadłości. Bóg jest zatem w swej istocie niepojęty i niewymowny. Właśnie na poznaniu tej jego wzniosłości polega prawdziwe poznanie Boga. *Deus melius cognoscitur nesciendo*. Jeśli mimo to chcemy o nim mówić, to musimy mu przypisać wszystko, co pod każdym względem jest najwyższe i najdoskonalsze. Bóg jest dobry czy sprawiedliwy nie przez to, że ma udział w dobroci, czy sprawiedliwości, lecz dlatego, że jest samą dobrocią i sprawiedliwością. I tak co do wszystkich jego przymiotów. Bóg jest absolutnym rozumem i absolutną wolą i dlatego duchem absolutnym. Jest jeden w trzech osobach. Bóg Ojciec, pojmując swą istotę, rodzi ze siebie odwieczne, współistotne Słowo osobowe, a przez wzajemną miłość Ojca i Syna pochodzi od obydwu współistotne, osobowe tchnienie miłości, Duch św. Bóg jest wszechmocny, może bowiem uczynić, co zechce i to samym aktem swej woli, bez pomocy innej współdziałającej przyczyny.

3. Świat został stworzony przez Boga, a przez to samo jest przejawem Bożej dobroci i miłości. Bóg nie musiał go stworzyć. Bóg stworzył świat z niczego, ponieważ tak chciał; dla tej Jego woli nie można szukać wyższej, zniewalającej przyczyny.

Doskonałość i szczęście Boga przynosi pożytek tylko stworzeniom. Te zaś dzielą się na ciała i duchy. Pierwsze są złożone z materji i formy, które stworzył Bóg równocześnie. Materja posiada względem formy tylko pierwszeństwo natury, nie zaś czasu.

Bóg stworzył wszystko równocześnie. *Creavit omnia simul*. „Sześciu dni“ moźeszowych dziejów stworzenia nie można

uważać za sześć epok po sobie następujących. Są one raczej w-razem następstwa rzeczy jednych po drugich w ich coraz to wyższej doskonałości. Sześć dni stworzenia to właściwie jeden dzień, a raczej jeden moment, który jest jednak sześć razy wspomniany, gdyż Pismo św. wymienia za każdym razem nową kategorię stworzeń, następujących w miarę swej natury po poprzedniej, ponieważ ta dopiero ją umożliwia.

W materji złożył Bóg jakby zarodki wszystkich rzeczy (*rationes seminales*¹⁾). W ciągu rozwoju świata, który skutecznia się według ścisłych prawideł, powstają z onych zarodków poszczególne gatunki stworzeń.

4. Zło jest wprawdzie przeciwne woli Bożej o tyle, że je Bóg dla swej świętości nienawidzi; lecz znów nie w tem znaczeniu jest przeciwne woli Bożej, jakoby istniało wbrew woli Bożej; albowiem gdyby Bóg nie chciał go dopuścić, toby go wcale nie było. Jakkolwiek tedy zło jako takie nie jest bynajmniej czemś dobrem, to jednak jest rzeczą dobrą, że zło istnieje, właśnie dlatego, że nie istnieje bez woli (przyzwalającej) Boga. Istnienie zła dlatego jest rzeczą dobrą, że zło musi służyć dobru. Albowiem Bóg umie samo zło w dobro obrócić. Mógłby był nie dopuścić zła; lecz uważał za rzecz lepszą zło obracać w dobro, niż zła wcale nie dopuszczać. Wspañiałość porządku świata jaśniej jeszcze świetniej, gdy także zło w nim się znajduje i służy dobru.

3. Psychologia św. Augustyna.

1. Dusza ludzka jest według Augustyna substancją niematerjalną, niezłożoną i rozumną, a taką okazuje się przez swoje czynności.

a) Dusza złączona jest z przedmiotami nadzmysłowemi, dlatego też i sama musi być niecielesną z tą samą pewnością, z jaką cielesnemi są zmysły, zwrócone ku przedmiotom cielesnym.

b) Gdyby dusza była cielesna, musiałaby być ciałem o pewnej jakości, np. naturą ognistą. Lecz wtenczas musielibyśmy być także świadomi tej jej jakości, a przecież tak nie jest.

1) Wielu mniema, że te „*rationes seminales*” św. Augustyna nie są czem innem, jak tylko materją już uformowaną (*materia secunda*), posiadającą jednak zdolność (możność) przyjęcia nowych form pod wpływem działalności przyczyn stworzonych (*potentia naturalis*), a nawet samego tylko Boga (*pot. obedientialis*). (Por. Portalíé).

c) Gdyby dalej dusza była ciałem, to nie mogłaby pomieścić w sobie naraz takiej ilości zmysłowych obrazów. Tem mniej mogłoby nasze poznanie mieć za przedmiot rzeczy niematerialne i nadzmysłowe, ponieważ rzecz cielesna może być współmierna tylko rzeczy cielesnej.

d) Gdy rozważamy jakąś prawdę, odwracamy się od ciała, aby się skupić w sobie i tak zagłębić się w prawdę. Gdyby zaś dusza nie była niczem innym, jak harmonijnym zespołem ciała, byłoby takie oderwanie od ciała niemożliwe.

e) Dusza odczuwa we wszystkich częściach ciała wrażenia, jakich doznaje, a odczuwa je właśnie w tym punkcie, w którym się odbywają. Musi więc być obecna we wszystkich częściach ciała. Lecz to byłoby niemożliwe, gdyby nie była istotą niematerialną.

Dusza nie jest emanacją Boga, jak przypuszczają manichejczycy; inaczej dusza musiałaby mieć udział w doskonałościach Boga, a tak nie jest; albo też niedokonałości, które się w nas znajdują, trzebaby przenieść na samą naturę boską, co byłoby absurdem.

Jak dusza właściwie powstaje, o tem Augustyn nie mógł wyrobić sobie jasnego pojęcia. Z całą stanowczością odrzucał tak preegzystencję duszy, jak i generacjanizm, który przypisuje powstanie duszy cielenemu rodzeniu. Przychylał się raczej do zdania, że dusza powstaje niejako z dusz rodziców, — jak twierdził traducjanizm. Lecz i ta nauka nie bardzo mu się podobała. Do kreacjanizmu nie śmiał się przyznać, ponieważ nie umiał go połączyć z nauką o grzechu pierworodnym. — Jasno zato wypowiada się Augustyn o jedności duszy, o jej stosunku do ciała i jej trwaniu.

3. Ciało a dusza. — Dusza jest pierwiastkiem, stanowiącym istotnie o naturze gatunkowej ciała. *Tradit specie anima corpori in quantum est*¹⁾.

Dusza wprawdzie mieszka w ciele i jest pierwiastkiem jego życia, wegetatywno-zmysłowego (*pars inferior*), lecz pod pewnym względem wznosi się ponad ciało (*pars superior*). Jako dusza wegetatywno-zmysłowa działa na ciało zapomocą pierwiastka delikatniejszego, bliższego jej naturze, który Augustyn określa jako pierwiastek eteryczny lub świetlisty. O ile natomiast dusza wznosi się ponad ciało, należy jej przypisać trzy zdolności: pamięć, rozum i wolę. W tej wyższej swej części nazywa się „duchem“ i przedstawia w so-

1) W „*Retractationes*“ św. Augustyn porzucił to pojmowanie. Ciało i dusza, — to substancje samoistne; dusza „posługuje się ciałem“ (Platon).

bie obraz Boga jedyne go w trzech osobach. We wszystkich rzeczach znajduje się bowiem ślad (vestigium) Boga w Trójcy jedyne go; dusza natomiast stworzona jest na obraz (imago) Boga i przedstawia ten obraz w troistości swych władz: memoria, intelligentia, voluntas.

4. Dusza ludzka jest ze swej natury nieśmiertelna. Dowody na to znajduje Augustyn w swej teorii poznania, nawiązując częściowo do dowodów platońskich:

a) Dusza musi uczestniczyć w naturze prawdy, ku której zwraca swe poznanie i swe dążenia. Prawda zaś jest wiekuista, a zatem i dusza taką być musi. Niezależnie od pytania, czy rozum jest duszą samą, czy też tylko jedną z jej władz, w każdym razie jest niezmienny, gdyż jego zasady są wiekuiste; przeto trzeba to samo powiedzieć o duszy.

b) Dusza tem różni się od ciała, że sama jest życiem, podczas gdy ciało jest tylko ożywione. Gdyby więc dusza była śmiertelna, przestałaby być duszą i byłaby jak ciało, tylko czemś ożywionem (animatum).

c) Szczególnie zaś wpływa nieśmiertelność duszy z tęsknoty człowieka za prawdziwą szczęśliwością, która może jedynie polegać na posiadaniu życia wiecznego.

4. Etyka św. Augustyna.

I. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, 2 t. 1909.

Podstawę etyki św. Augustyna stanowią dwie zasadnicze prawdy, że człowiek posiada wolną wolę i że Bóg jest celem i normą wszelkiej prawdziwej dążności etycznej.

1. Pojęcie wolności spotykamy u biskupa z Hippony w podwójnem znaczeniu, jako zdolność wyboru (liberum arbitrium) i jako wolność od zła, wolność w stosunku do dobra (nadprzyrodzonego) libertas a malo et ad bonum (sc. supernaturale). Pierwszy rodzaj wolności, jako zdolność wyboru między różnemi rzeczami, jest według św. Augustyna istotnym przymiotem woli, gdyż inaczej wola nie byłaby wogóle wolą. Przemawia za tem także nasza świadomość i różnica, jaką czynimy między dobrem a złem, sprawiedliwem a niesprawiedliwem.

Wolność od zła i wolność w stosunku do dobra (nadprzyrodzonego), nie jest istotnym przymiotem woli, lecz zależy raczej od łaski Bożej. Łaska uwalnia nas od zła i daje nam moc do dobra (nadprzyrodzonego), owszem nawet pragnienie tego dobra. Podczas gdy wolność, jako zdolność wyboru (liberum arbitrium), jest

nieutralna, możemy wolność od zła i wolność w stosunku do dobra utracić, atoli tylko przez naszą własną winę.

2. Z nauką o wolności łączy się nauka o dobru najwyższym. Należy rozróżnić między dobrami rozkosznymi a dobrami użytecznymi. Rozkoszne są te, których posiadanie nas uszczęśliwia i dlatego kochamy je dla nich samych. Użyteczne zaś to te, które są dla nas tylko środkiem do osiągnięcia dobra rozkosznego. Jeżeli więc chodzi o dobro najwyższe, to musi ono być dobrem rozkosznym i to takim, które nas doskonale uszczęśliwia, a to znów tylko wtedy jest możliwe, jeśli jest ono także nieutralne.

Najwyższym dobrem nie może być zatem ani przyjemność, ani cnota. Musi ono raczej być czemś ponad człowiekiem. Nad człowiekiem zaś jest tylko Bóg, dobro nieskończone, on zatem jest najwyższym dobrem człowieka. Do niego ma zmierzać wszelka dążność człowieka, wszystko, co czyni i czego by zaniechał, stosownie do odwiecznego prawa, do zasad moralnych, które, jak wszelką wogóle prawdę, poznajemy w ich nieodmiennej wartości. Na wiecznym oglądaniu i wiekuistej miłości Boga polega nasze szczęście najwyższe. Wszelkie inne dobra, prócz Boga, są tylko dobrami użytecznymi, które mają nas prowadzić do Boga.

3. Cnotę określa Augustyn jako „*animi habitus naturae modo et rationi consentaneus*“, lub krótko z Cyncerem jako „*ars bene recteque, vivendi*“. Cnota jest zatem pewną zdolnością i skłonnością woli do dobra moralnego, zdobytą przez ćwiczenie w dobrem. Zasadniczą cnotą jest miłość Boga, a wszystkie inne cnoty są tylko rozgałęzieniami tej jednej cnoty podstawowej. Mądrość jest miłością, ponieważ jasno odróżnia to, co tę miłość rozwija, od tego, co ją hamuje. Męstwo jest miłością, ponieważ wytrwale znosi wszystko dla tego, co miłuje. Wstrzemięźliwość jest miłością, ponieważ zachowuje się dla umiłowanego czystą i nieskałaną. Sprawiedliwość jest miłością, ponieważ służy jedynie umiłowanemu, i dlatego panuje nad wszystkim innym w sposób należyty. Dążenia i działania, pozbawionego miłości Boga, nie można nazwać cnotliwem we właściwym znaczeniu.

4. Zło nie jest czemś realnem, nie jest żadną substancją. Wszystko bowiem, co jest, już tem samym, że ma być, jest także dobre. Zło jest tylko brakiem dobra (*privatio*). Dlatego jest tylko możliwe poprzez dobro. Gdyby bowiem nie było dobra, nie byłoby także braku dobra. Zło jako takie (*malum per se*) nie może istnieć, równa się bowiem nicości. Zło jest przeciwne naturze, gdyż odejmuje jej dobro należne, jest zepsuciem natury. Zło nie może

„nowoczesnego myśliciela w starożytności“. Jego bogata i potężna umysłowość pociąga ku sobie nawet takich myślicieli, którzy nie zgadzają się z nim w poglądach zasadniczych.

OKRES TRZECI.

ZMIERZCH FILOZOFJI PATRYSTYCZNEJ.

Z drugą połową V. w. dobiega do końca właściwy rozwój filozofji chrześcijańskiej okresu patrystycznego. Pisarze tego okresu zwracają się do przeszłości i poprzestają na przechowywaniu ogromnych zdobyczy filozofji patrystycznej z czasów jej rozkwitu. Powód tego zawierał się przynajmniej na zachodzie, nie tyle w zaniku ducha filozoficznego, jak raczej w strasznych burzach, spowodowanych przez wędrówki ludów. W okresie przewrotu powszechnego, podczas ustawicznych walk i wojen, wśród strasznych spustoszeń, które dotknęły także prowincje państwa rzymskiego, wobec bezgranicznego zamieszania, które wszędzie się panoszyło, nie można było myśleć o spokojnym rozwoju nauki. Trzeba się było zadowolić przechowaniem zdobyczy dawniejszych wieków. Ograniczamy się do krótkiej wzmianki o niektórych wybitniejszych myślicielach z tego okresu.

I. Nemezjusz, Eneasz z Gazy, Zacharjusz Scholastyk i Jan Filoponus.

1. **Nemezjusz** był biskupem Emezy w Fenicji. Działalność jego przypada na koniec czwartego lub początek piątego wieku. O jego życiu nie wiemy nic dokładniejszego. Napisał dzieło: „O naturze człowieka“ (περί φύσεως ἀνθρώπου), w którym zajmuje się gruntownie zagadnieniami psychologicznymi w duchu dotychczasowych wschodnich Ojców Kościoła, pod wpływem Platona, a częściowo Arystotelesa. Zbija arystotelesowską definicję duszy na rzecz definicji platońskiej. Przyjmuje również uprzednie istnienie (preegzystencję) dusz. Nie można bowiem — powiada — przypuszczać, że Bóg stwarza ustawicznie nowe dusze, ponieważ według Pisma św. przestał stwarzać dnia siódmego; nie mogą też powstawać dusze ludzkie przez rodzenie, ponieważ w takim razie musiałyby podlegać także zniszczeniu.

Za Arystotelesem przyjmuje wolność woli, na mocy której człowiek może wybierać pomiędzy światem zmysłowym a duchowym, pomiędzy którymi stoi niejako w pośrodku. Od stoików jest zależny w swojej nauce o uczuciach, a nie gardzi także poglądami epikurejczyków w teorii o rozkoszy. Jego dziełem posługi-

natury zniszczyć całkowicie, bo jest tylko brakiem, a brak przypuszcza jako podmiot, naturę lub substancję, więc wraz z całkowitym zniszczeniem substancji i zło musiałoby ustać.

Należy odróżnić dwojakie zło: winę i karę (malum culpae i malum poenae).

a) Wina jest brakiem dobra moralnego. Polega zaś na tem, że człowiek odwraca się od dobra najwyższego, a zwraca się ku dobrom zmiennym. Dobra zmienne nie są same w sobie złe, lecz jeżeli człowiek przekłada je nad dobro najwyższe, wywraca przez to porządek, i na tem polega zło.

b) Kara jest w takim razie utratą dobra najwyższego, spowodowaną przez zło moralne, a ta utrata powoduje nieszczęście. W życiu teraźniejszym nie odczuwa się jej jeszcze w całej pełni, bo dobra stworzone dają pewną ułudną pociechę. W drugim jednak życiu odpada ta namiastka, a wtenczas musi się dać odczuć najgłębsze nieszczęście, jako kara za zło moralne. Ta kara musi nastąpić, gdyż wymaga jej sprawiedliwość Boża, a z tego względu, jest znów czemś dobrem, jako skutek sprawiedliwości. Kara jest złem tylko dla skazanego na nią, lecz przecież karany sam jest sprawcą tego zła.

Tak więc dobry uczynek ze swej istoty zbliża do Boga, jako do Bytu najwyższego. Uczynek zaś zły oddala od Bytu najwyższego, a zbliża raczej do nicości. W tem znaczeniu zło jako takie, pochodzi nie tyle od przyczyny sprawczej (causa efficiens), jak z ułomności tej przyczyny (causa deficiens), gdyż zło jest w swej istocie odwróceniem się od najwyższej doskonałości ku nicestwu.

Św. Augustyn stoi rzeczywiście u szczytu chrześcijańskiej spekulacji w czasach patrystycznych. Jego teologia i filozofja służyły myślicielom chrześcijańskim za drogowskaz przez długie wieki.

Nawet, gdy Scholastyka XIII w. zwróciła się do arystotelizmu, nie zmniejszyła się wcale powaga św. Augustyna, a w niejednej kwestji teologicznej pozostał aż do dnia dzisiejszego ostateczną wyrocznią. Lecz także jako filozof ma św. Augustyn wielkie znaczenie, szczególnie dla czasów, w których filozofja usiłuje wznieść się z nizin sensualistycznych i materialistycznych na wyżyny ideału¹⁾. Czasy najnowsze podziwiają w Augustynie, przedewszystkiem miłość ideału, nawskróś indywidualny sposób myślenia i badania, głęboką analizę wewnętrznych stanów duszy; przymioty te czynią zeń

1) Por. M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, in ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt, 1916.

wano się nierzadko w wiekach średnich (jako dziełem Grzegorza z Nyssy), a później tłumaczono je na różne języki.

2. **Eneasz z Gazy** w Syrii (ok. 450—534). wydał, po przyjęciu religii chrześcijańskiej, dialog, zwrócony przeciw neoplatonizmowi, p. t. „Teofrast albo o nieśmiertelności duszy i zmartwychwstaniu ciała“. Zna on dokładnie pisma Platona i Plotyna, od których w wielu rzeczach jest zależny, o ile może pogodzić ich naukę z nauką chrześcijańską. Zwalcza naukę o wieczności świata i o preegzystencji dusz.

3. **Zacharjusz z Mityleny** (zwany Scholastykiem), biskup tego miasta za czasów ces. Justjana (ok. 536 r.), napisał: „Disputatio de mundi opificio“, przeciw Amonjuszowi, neoplatonczykowi i komentatorowi Arystotelesa, żeby zbić jego naukę o wieczności świata.

4. Należy także wspomnieć o **Janie Filoponusie** z Aleksandrii (początek VI. w.), monofizycie, uczniu wspomnianego Amonjusza; wsławił się przedewszystkiem jako znawca filozofji Arystotelesa i jako wybitny dialektyk. Zachowało się jeszcze kilka jego komentarzy do pism Arystotelesa. Stosując do Trójcy św. naukę Arystotelesa, że istnienie substancjalne przysługuje w pełnym znaczeniu tylko osobnikom, popadł w pewnego rodzaju triteizm, a w Chrystologii w monofizytyzm. Znaczenie doniosłe ma jego dzieło; „De aeternitate mundi contra Proclum“, w którym zbija naukę o wieczności świata.

II. Pseudo-Dionizy Areopagita.

1. Z końcem V., wzgl. na początku VI. w., ukazały się cztery pisma, których autor nazywa siebie Dionizym i podaje się za współczesnego Apostołom; oto ich tytuły: „O imionach Boskich“ (o istocie i przymiotach Boga w odniesieniu do imion Boga w Piśmie św.); „O teologii mistycznej“, (o niepojętości i niewysłowności istoty Bożej); „O hierarchji niebiańskiej“ (o stopniach anielskich); „O hierarchji kościelnej“ (odbicie hierarchji niebiańskiej); prócz tego zachowało się jeszcze 10 listów.

Pierwsza wzmianka o tych pismach pochodzi z VI. w., a wówczas podaje się je za utwory Dionizego Areopagity, ucznia św. Pawła (por. Dzieje apostoł. 17³⁴). Wspomniano o nich również na konferencji biskupów katolickich i monofizyckich (531. wzgl. 533 r. w Konstantynopolu), na której Sewerjanie, odłam monofizytów, powoływali się na pewne ustępy w tych pismach. Pisma te już

wówczas uznano za nieautentyczne, ale mimo to były one długo w wielkiem poważaniu, jako rzekome utwory wspomnianego autora. To mniemanie utrzymało się też przez całe średniowiecze. Przetłumaczone na język łaciński (np. przez Szkota Eriugę) wywierały znaczny wpływ na życie naukowe Zachodu, aż do wznowienia sporu o ich autentyczność; spór ten po długim wahaniu rozstrzygnięto dopiero w czasach obecnych w ten sposób, że uznano je za pochodzące od nieznanego autora z końca V. wzgl. początku VI. w.

Pseudo-Dionizy jest zupełnie zależny od wpływów neoplatonickich, mianowicie od Proklusa († 485). Omawia raz po raz trzy główne zasady neoplatonizmu: jedność, jako prapodstawę wszystkiego, stopniowe wyłanianie się z niej świata i powrót do Boga, przyczem unika jednak neoplatonickiego panteizmu.

2. Nauka o Bogu. — Według nauki Areopagity Bóg w swej istocie nie ma żadnego miana; nie odpowiada Mu żadne pojęcie; wznosi się On raczej ponad wszelką nazwę i pojęcie; nawet pojęcie dobra, nie nakrywa się z pojęciem Boga. Bóg znajduje się ponad wszelkiem dobrem i ponad wszelkim bytem. Dlatego też nie można Go pojąć ani określić. O ile jednak jest przyczyną wszechrzeczy, możemy określić jego istotę przez pewne pojęcia, odnosząc do niego doskonałości rzeczy stworzonych po usunięciu jednak ich przyrodzonych ograniczeń i braków.

Stosownie do tego należy rozróżnić podwójną teologję, pozytywną i negatywną. Pozytywna określa Boga, przypisując mu wszelkie doskonałości; tak więc przedstawia go jako nieskończone mądrego, sprawiedliwego, miłosiernego i t. d. Natomiast teologja negatywna zaprzecza w Bogu te wszystkie doskonałości i stara się w ten sposób ująć go w jego przestępności (transcendentności) ponad wszelkie orzeczenia. Jest ono doskonalszą, niż pozytywna, albowiem w ten właśnie sposób pojmujemy przestępność Boga, odłączając najstaranniej wszystko, co nie należy do jego istoty. A jednak i ta teologja negatywna nie jest jeszcze najdoskonalsza, gdyż Bog, jako pozbawiony zupełnie przymiotów, stoi właściwie ponad wszelkiemi pozytywnymi i negatywnymi określeniami.

3. Wyłanianie się stworzeń z Boga i powrót ich do niego. — W Bogu zawierają się wszystkie rzeczy, jako idee. Wyłanianie się zeń rzeczy w czasie przez akt stwórczy, tłumaczy Areopagita w ten sposób: Dobroć nie pozwoliła Bogu nadistotnemu być jakby bezpłodnym. Ponieważ dobroć jest z istoty swej rozlewną, przeto Bóg, nie tracąc swej przestępności, (transcenden-

tności) i jedności, „wylał się“ niejako nazewnątrz w świecie rzeczy stworzonych, które dlatego uczestniczą wszystkie w określony sposób w Boskim bycie. Tak więc Bóg różniczkował się niejako w istotach stworzonych. Jest on bytem powszechnym, który we wszystkim jest i we wszystkim się staje; był wszechrzeczy jest jakby nadmiarem bytu Boga. Jak głos może przez wielu być słyszany, a światło przez wielu widziane, czyli może się wszystkim udzielać, nie tracąc nic ze siebie, tak też ma się rzecz z onem „wylaniem się“ Boskiego bytu w rzeczy stworzone. Mimo to nie jest Bóg niczem z tego wszystkiego; wznosi się raczej w prostocie (niezłożoności) swojej ponad wszystkim i tak wiecznie utrzymuje się w swej przestępcności. Panteistycznie brzmiące, neoplatonickie zwroty, mają tylko podkreślać wewnętrzną zależność bytu stworzeń od Boga. Rzeczy jak wychodzą z Boga, tak też znowu dążą do niego. Wskutek dobroci Boskiej wyszły z Boga, ona też je doń wiedzie z powrotem. To połączenie z Bogiem osiąga człowiek w ekstazie.

W swych pismach o niebiańskiej i kościelnej hierarchji przedstawia Areopagita Boga jako punkt środkowy kręgów rzeczy stworzonych, które stają się coraz niedoskonalsze, im więcej się oddalają od wspólnego środka. Te podporządkowane szczeble istot zależą od siebie wzajemnie, gdyż najbliższy stopień wyższy wpływa na bezpośrednio niższy oczyszczająco i udoskonalająco. Przytem zachodzi różnica między hierarchją niebieską a kościelną. Najwyższym hierarchą i punktem środkowym całego życia hierarchicznego jest Chrystus. Ostatecznym celem życia kościelno-hierarchicznego jest deifikacja czyli ubóstwienie człowieka, a osiąga się ją przez przebycie trzech stopni mistycznej drogi, mianowicie: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. W tym stanie musi duch ludzki wznieść się ponad wszystko zmysłowe i nadzmysłowe, musi zmysł i umysł doprowadzić do milczenia i tak utonąć w Bogu. Jest to „mystyczna niewiedza“, która jest zarazem najczystsze poznaniem. Albowiem przez to właśnie, że Boga nie poznajemy, t. j. że istota Boga ukazuje się naszemu umysłowi w swej bezwzględnej nieuchwytności, — pojmujemy Boga, o ile tylko umysł stworzony do tego jest zdolny, w jego nieograniczonej istocie. I w tem właśnie ma swoją podstawę deifikacja człowieka.

4. Naukę Areopagity o wylanianiu się rzeczy z Boga rozumiano później nieraz w sensie emanatystycznym, jednak niesłusznie. Mimo przesady w niektórych wyrażeniach nauka jego jest w istocie teistyczna.

III. Św. Maksym Wyznawca i św. Jan Damasceński.

1. **Maksym Wyznawca** poszedł śladami Areopagity i Grzegorza z Nyssy. Był jednym z najbardziej uczonych i najbystrzejszych teologów swego czasu. Z powodu wierności swym katolickim przekonaniom był za czasów Konstantyna II. okrutnie męczony i na wygnanie skazany, gdzie umarł w podeszłym wieku (662). Uwagi godne są jego dzieła: Komentarz do Pseudo-Areopagity i Mistagogja. Jego duchowy kierunek jest mistyczny. W podobny sposób, jak Areopagita, przedstawia mistyczne zjednoczenie człowieka z Bogiem. Uważa je za bierny stan duszy, gdyż można je osiągnąć jedynie dzięki działalności łaski Bożej w duszy. Swym komentarzem do Dionizego wpłynął bardzo na mistykę średniowiecza.

2. **Jan z Damaszk** (Ioannes Damascenus † ok. 750), ostatni wielki teolog wschodniego Kościoła i klasyczny obrońca czci obrazów przeciwko Leonowi izauryjskiemu, zasługuje także na wzmiankę w historii filozofji. Jego słynne dzieło nosi tytuł: *πηγή γνώσεως* (źródło wiedzy), a składa się z 3 części: pierwsza p. t. „Wytłumaczenie punkta nauki filozofji albo dialektyki”, zawiera, nawiązując do Arystotelesa i Porfyrjusza, przedstawienie zasadniczych pojęć filozoficznych (ontologja), które mają także zastosowanie w spekulatywnej teologii (filozofja służebnicą teologii). Część druga podaje krótką historję herezji, część trzecia przedstawia prawdziwą naukę wiary.

Najcharakterystyczniejsze w tem dziele jest to, że jest ono ujęciem w systematyczną całość filozoficzno-teologicznej tradycji greckiego Kościoła. Dlatego też uchodziło u Greków od początku za najbardziej klasyczny podręcznik teologii i cieszyło się od połowy 12. w. wielkiem uznaniem scholastyków, których też zapoznano po raz pierwszy z niektórymi zasadami arystotelesowskiej psychologii i etyki.

IV. Kludjan Mamertus.

Na zachodzie odznaczyli się swą uczonością i zamiłowaniem wiedzy przedewszystkiem mnisi w klasztorach Galji południowej. Atoli ówczesne umysły poruszały głównie pytania natury teologicznej, mianowicie zagadnienia, dotyczące łaski i przeznaczenia. Z punktu widzenia filozoficznego należy podkreślić jedno zagadnienie: Gennadius i Faustus, semipelagianie ówczesni, hołdowali zapatrywaniu, że duszę należy uważać za istotę cielesną, materialną. Sam tylko Bóg, — uczyli, — jest niematerialny, wszystko stworzone natomiast ma być ograniczony, zatem przywiązany do miejsca, a zatem i materialny; nie mniej i dusza ludzka. — To zapatrywanie zbija kapłan i zakonnik, **Kludjan Mamertus** z Vienne († ok. 474) w swej książce: *De statu animae*, w której broni nauki o niematerialności duszy, przyczem nawiązuje do dowodów augustyńskich. Dusza — tak — naucza — nie może być materialną i nie może być zaliczoną do kategorii ilości, bo jej władze: pamięć, rozum, wola są czemś zupełnie bezprzestrzennem; ponieważ jednak te władze są rzeczowo jednym i tem samym co ich substancja (dusza), przeto i ta musi być bezprzestrzenną i niematerialną.

Nadto niematerialność duszy wynika z jej działalności umysłowej. Już rzeczy zmysłowe poznaje dusza w sposób niezmysłowy, a nadto jest zdolną do poznania rzeczy nadzmysłowych i niematerialnych. Z tego musimy oczywiście wnosić, że posiada naturę podobną do tego, co nadzmysłowe i niematerialne, bo inaczej nie mogłaby tego poznawać.

V. Boecjusz.

1. Największe znaczenie dla późniejszego rozwoju filozofji ma należący do tego okresu: Anicius Manlius Torquatus Severinus **Boëthius**, ur. w Rzymie ok. 480 r. Z powodu swych wielkich zalet doszedł za panowania Teodoryka, króla Ostrogotów, do wysokich godności, nie wyłączając samego konsulatu rzymskiego. Z powodu oszczerczej skargi został wtrącony do więzienia, a po dłuższym tamże pobycie stracony (525).

Dzieła: Po Boecjuszu, który miał zamiar przetłumaczyć wszystkie dzieła Arystotelesa i Platona, posiadamy z dzieł Arystotelesa: „De categoriis“ i „De interpretatione“ wraz z komentarzem do kategorii; prócz tego tłumaczenie Wstępu (Isagoge) Porfyrjusza do kategorii Arystotelesa, a nadto dwa komentarze do niego. Posiadamy też następujące samodzielne dzieła Boecjusza: *Introductio ad syllogismos categoricos*; *De syllogismis categoricis*; *De syllogismis hypotheticis*; *De divisione*; *De differentiis topicis*; *De consolatione philosophiae*¹⁾, a prócz tego kilka dzieł teologicznych, których autentyczność dzisiaj już stwierdzona, przemawia ostatecznie za tem, że Boecjusz był chrześcijaninem. Że w dziele (*Consolatio*) nie bierze pod uwagę chrześcijaństwa, to się tłumaczy dostatecznie tytułem i celem tej książki.

2. Dziełem wysoko cenionem w średniowieczu, które jeszcze dzisiaj się czyta i studjuje, jest właśnie „*Consolatio philosophiae*“. Dzieło to napisał Boecjusz w tym celu, by siebie i innych przez filozofję, która w niem występuje w postaci czcigodnej matrony, pocieszyć i pokrzepić w cierpieniu. Mianowicie filozofja zwraca uwagę naszą na Dobro najwyższe, nie polegające na powodzeniu doczesnem, — oraz na Opatrzność Bożą, kierującą wszystkim ku dobru ludzkiemu. Z tem łączą się pouczenia o przypadku, wolności człowieka i przedwiedzy Bożej. Szczęśliwość — poucza „filozofja“ — jest to posiadanie wszystkich dóbr godnych pragnienia. Dobra zaś doczesne nie mogą dać nam tego szczęścia, gdyż są niestałe i przemijające. Szczęśliwość bowiem, jeśli ma być doskonałą, musi być wieczną; życie zaś doczesne ze wszystkimi swemi dobrami jest tylko czasowe. Najwyższe więc dobro musi się znajdować ponad doczesnością. Działalność Bożej Opatrzności zmierza ku temu, żeby dopro-

1) „O pociechach filozofji“, najnowsze tłumaczenie ks. Dra Jachimowskiego, w poznańskim zbiorze prof Sajdaka: *Pisma Ojców Kościoła*, Księgarnia Uniwersytecka (Fiszer i Majewski).

wadzić człowieka do wiecznej szczęśliwości. Do tego używa Bóg różnych środków, i takich, które człowiekowi są miłe, i takich, które mu są przykre. Wszystko więc, i dobro i zło, które się człowiekowi w tem życiu przydarza, wie dzie go w myśl planów Bożych do zbawienia. To też podług tego należy oceniać i dobro i zło, które człowieka na ziemi spotyka. I w tem przekonaniu leży najsilniejsza ostoja człowieka, a póki się jej trzymać będzie, póty nie podda się zwątpieniu ani rozpacy.

3. Wielkie znaczenie Boecjusza „ostatniego Rzymianina i pierwszego scholastyka“, polega na tem, że myśli Arystotelesa przekazał wiekom średnim¹⁾ tak przez własne dzieła logiczne, jakoteż przez tłumaczenia i komentarze do dzieł Arystotelesa i Porfyrjusza. Na tle tych dzieł rozwinął się długotrwały spór o uniwersalja, czyli o pojęcia ogólne. Sformułowanie pewnych zasad (np. *omnis cognitio est per modum cognoscentis*) i definicyj (np. wieczności, szczęśliwości, osoby itd.), używanych jeszcze dzisiaj w scholastyce, pochodzi od Boecjusza. Również scholastyczna metoda używania logiki i metafizyki do wyjaśniania i naukowego ujmowania wiary, wzorowała się na Boecjuszu; nie mniej używana tu i ówdzie w scholastyce, a zwłaszcza stosowana później metoda matematyczno-dedukcyjna, która wyprowadza swe twierdzenia z naczelných zasad ogólných (aksjomatów). Obok Augustyna jest Boecjusz największą powagą dla młodej scholastyki (Hertling). M. Baumgartner przyrównywa jego „doniosły wpływ na rozwój filozofji średniowiecza, w kwestjach nie tylko logicznych, ale i w metafizycznych“, do wpływu Arystotelesa na scholastykę w dobie jej rozkwitu.

VI. Kassjodor, św. Izydor ze Sewili, św. Beda-Wielebny.

1. **Cassiodorus Senator** był towarzyszem i uczniem Boecjusza († między 562 a 570); piastował również wysokie urzędy za czasów Teodoryka, a później wstąpił do założonego przez siebie klasztoru „Vivarium, w krainie Brucjów (Włochy połudn.), w którym oddał się nauce wspólnie ze swoimi zakonnikami. Pisał o nauce teologii i nauk wyzwolonych. Książka jego p. t. „*De artibus ac disciplina liberalium litterarum*“ była używana w następnych wiekach, jako podręcznik. Oprócz tego napisał dzieło p. t. „*De anima*“, w którym, podobnie jak Claudianus Mamertus, stara się udowodnić nieśmiertelność duszy.

2. Podobną działalność literacką rozwinął **św. Izydor ze Sewili** (Isidorus Hispalensis), który w pierwszej połowie 7. w. położył wielkie zasługi na polu krzewienia oświaty wśród Wizygotów w Hiszpanji. Jego główne dzieło p. t. *Origines* albo *Ethymologiae* w 20 księgach jest encyklopedją, rozprawiającą o wszystkich podówczas uprawianych naukach tak duchownych, jak świeckich.

1) Por. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode, I, 148—177.

Dzieło zaś: „*Libri tres sententiarum*“, zawierające zdania Ojców, szczególnie Augustyna i Grzegorza, dotyczące dogmatyki i moralnej, było wzorem dla podobnych dzieł średniowiecza¹⁾. — Nadto napisał dzieła p. t. „*De ordine creaturarum*“ et „*De natura rerum*“.

3. Dziełami Izydora posługiwał się już **Wielebny Beda** (674—735), krzewiciel nauki i wiedzy wśród Anglosasów. Najznakomitsze jego dzieło „*De natura rerum*“, pisane jest w tym samym duchu, co dzieło św. Izydora, nosi ten sam tytuł, a rozprawia o istocie i powstaniu rzeczy.

4. Olbrzymie zbiory materiałów, dokonane przez tych mężów, odegrały wielką rolę w wiekach następnych.

EPOKA DRUGA.

HISTORJA FILOZOFJI ŚREDNIOWIECZNEJ.

Lit.: A. Stoeckl: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 tomy, 1864—1866. — Ueberweg: *Grundriss*, II. część (w opracowaniu M. Baumgartnera, 1915). — U nas: Ks. M. Morawski: *Filozofja i jej zadanie*, rozdz. X—XII, wyd. 3. Kraków 1881. — Prof. K. Twardowski: *O filozofji średniowiecznej wykładów sześć*, — Lwów 1910. (Por. ocenę ich: Ks. Dr. K. Wais: *W obronie scholastyki*, Lwów 1910 i Ks. E. Matzel T. J.: *Z powodu książki o filozofji średniowiecznej*, Kraków. 1910).

Uwagi wstępne.

W średniowieczu spotykamy w dziedzinie filozofji trzy oddzielnie rozwinięte kierunki: chrześcijański, arabski i żydowski. Po zawieruchach, spowodowanych przez wędrówki ludów, powstawał wśród chrześcijańskich narodów Zachodu nowy kierunek filozoficzny w miarę, jak postępował ich rozwój kulturalny pod wodzą Kościoła Chrystusowego. Równolegle powstały także u Arabów, szczególnie pod rządami Abassydów na Wschodzie i Morabetów w Hiszpanji, dążności kulturalne, które sprowadziły swoiste ukształtowanie badań filozoficznych. Również i wśród Żydów pojawili się wybitni uczeni, którzy stawili sobie za zadanie uprawiać na swój sposób dziedzinę filozofji i teologii.

Ponieważ filozofja arabska i żydowska nie pozostały bez wpływu na rozwój chrześcijańskiej filozofji średniowiecza, dlatego zajmiemy się najpierw filozofją arabską, następnie żydowską, a wkońcu filozofją chrześcijańską tego czasu.

1) Pierwszy zbiór takich zdań pochodzi od Prospera z Akwitacji (ok. 450): *Liber sententiarum ex operibus s. Augustini delibatarum*.

CZĘŚĆ PIERWSZA

historji filozofji średniowiecznej.

FILOZOFJA ARABSKA.

Lit.: Die Kultur der Gegenwart, I, 5. J. Goldziher: Die islamische und die jüdische Philosophie. — I. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, 1901.

Za czasów panowania Abassydów (750) zapoznali się Arabowie z filozofją arystotelesowską, szczególnie za rządów kalifa Al-Mamuma (813—833). Zaznajomili ich z pismami Arystotelesa chrześcijanie syryjscy, żyjący wśród Arabów jako ich lekarze. Ponieważ ci lekarze znali tylko panujący u ostatnich filozofów starożytności kierunek filozoficzny, powstały z połączenia platonizmu z arystoteлизmem, przeto filozofja arystotelesowska dostała się do Arabów za pośrednictwem grecko-syryjskich tłumaczy i komentatorów w postaci neoplatonizmu; stąd pojęcia emanacji w arabsko-arystotelesowskiej filozofji. Także dzieła pseudoarystotelesowskie wywarły wielki wpływ na filozofję islamu, n. p. „teologia Arystotelesa“, t. j. wyciąg z ennead Plotyna i „Liber de causis“ t. j. wyciąg z dzieł Proklosa. Ta pośrednia tylko znajomość pism Arystotelesa łatwo tłumaczy, dlaczego Arabowie w niejednym punkcie źle pojęli naukę Arystotelesa. Na Wschodzie uprawiano filozofję arabską przede wszystkim w wyższej szkole w Bagdadzie, na Zachodzie zaś w Kordowie w Hiszpanji.

2. Filozofja arabsko-arystotelesowska stała jednak często w sprzeczności z nauką Koranu. Prawda, że arystotelicy starali się dopomóc sobie w ten sposób, że z jednej strony uczyli, iż Koran zawiera także nauki filozoficzne, choć obrazowo przedstawione, z drugiej znów strony twierdzili, że uczą tylko tego, co z punktu widzenia filozoficznego jest prawdą, chociaż z punktu widzenia wiary trzeba przyjąć za prawdę coś przeciwnego. Jednakowoż prawowierni muzułmanie uważali ich za heretyków.

3. Z tego powodu wytworzył się między przedstawicielami Koranu, którzy nazywali się „mutakallimun“ (nauczyciele kalamu czyli słowa, ponieważ nie przyjmowali prawa na ślepo, lecz roztrząsali je i omawiali), kierunek teologiczno-filozoficzny, który starał się oprzeć badania spekulatywne na innych zasadach aniżeli arystotelicy, aby na tem nowem podłożu wytłumaczyć i uzasadnić nauki Koranu w sposób filozoficzny. Można ten kierunek nazwać

arabską filozofją religijną. Równoległe z dwoma poprzednimi biegił jeszcze kierunek mistyczny sufisów.

4. Dlatego zajmiemy się w dalszym ciągu najpierw głównymi przedstawicielami filozofji arabsko-arystotelesowskiej, następnie arabską filozofją religijną, a wreszcie rzucimy także okiem na kierunek mistyczny.

I. Arystotelicy arabscy.

1. Na Wschodzie.

1. **Alkindi i Alfarabi.** — Jako właściwego założyciela filozofji arabskiej, opartej na arystotelizmie, uważa się Alkindi'ego (um. około 870), który przełumaczył dzieła Arystotelesa i napisał do nich komentarze. Sławniejszym od niego był Alfarabi w dziesiątym wieku. Opiera się on w logice swej również na Arystotelesie, którego pisma, dotyczące tego przedmiotu, komentuje. W metafizyce wnioskuje z istnienia bytu przynależnego na istnienie Bytu koniecznego, jako przyczyny świata, który wypływa z niej przez emanację; celem filozofji jest poznanie tej absolutnie pojedynczej niezmiennej, duchowej istoty; zadaniem zaś życia naszego — stać się do niej podobnym. W teorii poznania przyjmuje Alfarabi, idąc za Aleksandrem z Afrodizjas oraz za wszystkimi arabskimi arystotelikami, pewien wspólny wszystkim ludziom umysł czynny, który przez udzielanie swego światła i form poznawczych danych rzeczy umożliwia nam poznanie.

2. **Bracia czyści.** — Raczej zewnętrznym jest arystotelizm t. zw. „czystych Braci“, pewnego tajnego związku religijno-filozoficznego. Wysuwali oni na pierwszy plan poglądy neoplatonickie o powstawaniu świata z Boga i powrocie tegoż do Boga. Przedstawione są owe nauki w encyklopedji, liczącej 51 rozpraw; dzieło to znane w Hiszpanji już od XI wieku, cieszyło się niemałym wzięciem.

3. **Avicenna.** — Najznakomitszym z arabskich arystotelików na Wschodzie jest Avicenna (Ibn-Sina). Urodzony w roku 980, studjował już we wczesnej młodości filozofję i medycynę w Bagdadzie, gdzie też po ukończeniu nauk był nauczycielem tych przedmiotów. Później, nie zmieniając swego zawodu, przeniósł się do Ispahanu. Przez pijatykę i rozpustę skrócił sobie życie (umarł w roku 1037). Z pism Avicenny zasługuje osobliwie na wzmiankę jego główne dzieło p. t. „Księga ozdrowienia“, która w 18 tomach omawia logikę, fizykę, matematykę i metafizykę. (We fizyce znajduje się także psychologja — De anima). Ważnem dziełem jest także jego

„Canon medicinae“, który przez długie wieki posiadał bardzo wielkie poważanie we wiedzy farmaceutycznej.

Filozofja Avicenny ma także wyżej wspomniane cechy arabskiego arystotelizmu: w ogólności trzyma się Arystotelesa, którego myśli ujmuje przejrzyście i bystro; jednakże w niektórych punktach przyjmuje poglądy neoplatońskie.

A. Bóg i świat. — a) Świat jest bytem złożonym i jako taki nie istnieje koniecznie, lecz jest sam przez się czemś tylko przygodnem. Dlatego zakłada on jakąś przyczynę, która temu, co w sobie samem jest tylko możliwe, daje rzeczywistość. Jest nią Bóg. Możliwość zaś która poprzedza istnienie rzeczywiste albo jest w jakimś podmiocie, albo nie. Jeżeli nie, wtedy możliwość jest sama w sobie substancją, co być nie może. Musi zatem być w pewnym podmiocie, a tym jest materja. Ponieważ możliwość świata jest odwieczna, przeto i materja musi być wieczna; jeżeli zaś materja jest wieczna, to i świat jest wieczny; materja bowiem nie może istnieć tylko jako możliwość, ale musi istnieć koniecznie w rzeczywistych podmiotach. Świat więc jest wieczny jak Bóg, wiecznym jednak nie jest sam z siebie, tylko dlatego, że Bóg spowodował jego istnienie od wieków.

b) Świat zaś powstaje z Boga nie przez jakiś akt woli, bo już Arystoteles udowodnił, że w Bogu nie należy przyjmować woli w tem znaczeniu. Świat powstaje raczej dlatego z Boga, że Bóg poznaje samego siebie jako absolutne dobro. Samo poznanie Boga jest przyczyną wyłaniania się przedmiotów z niego (teoria neoplatońska). Można zatem pytać jedynie, w jakim to porządku wypływają rzeczy z Boga.

Na tę kwestję zapatruje się Avicenna w następujący sposób: Z jedności Boga może wypłynąć tylko jedność. *Ab uno non est nisi unum*. Mnogość rzeczy może w takim razie mieć swoje źródło w Bogu tylko pośrednio. Trzeba zatem przyjąć zstępujący szereg boskich wytworów, tak, że z Boga wypływa inna jedność, a z tej inna i tak dalej, aż dojdziemy do wielości Bożych wytworów. Najwyższa jedność, która wypływa z Boga, — to pierwsza inteligencja (neoplatoński *Nous*). Z tej inteligencji wypływa druga, i tak dalej, aż do najniższej, a jest nią powszechny czynny umysł, który porusza sferę księżycową. Z niego wreszcie wypływają przez emanację formy rzeczy cielesnych.

Te formy mogą z umysłu czynnego wnikać w materję tylko pod tym warunkiem, że materja będzie przysposobiona do przyjęcia tych form. To zaś przysposobienie (*dispositio*) powstaje przez rodzenie (*generatio*), które nie wytwarza kompletnych istot, tylko przysposabia materję do przyjęcia w siebie określonej formy. Materja jest przyczyną mnogości osobników. To też rzeczywiście im dalej od Boga, tem większa jest ilość rzeczy, a w prostym stosunku do ich mnogości stoi ich niedoskonałość.

c) Boskie poznanie rozciąga się wprost tylko na rzeczy ogólne, natomiast poszczególne byty poznaje Bóg o tyle tylko, o ile mieszczą się w ogólnych.

Dlatego też Boża Opatrzność rozciąga się tylko na ogół, — na ogólne gatunki i rodzaje; wszystko zaś indywidualne i przypadkowe, jako takie, nie jest przedmiotem Bożej Opatrzności. O tyle tylko wchodzi byty poszczególne w zakres Bożej Opatrzności, o ile są objęte koniecznymi prawami, które rządzą światem.

B. Teorja poznania. — Należy rozróżnić umysł bierny i czynny. Jednakże tylko pierwszy jest indywidualną siłą duszy; ostatni zaś jest pierwiastkiem, istniejącym dla siebie i odłączonym od indywidualnej duszy. Jako taki jest on ogólny i jeden u wszystkich ludzi. Z niego przepływają umysłowe (intelligibiles) formy do umysłu biernego; formy te odpowiadają przedmiotowym formom rzeczy.

A zatem umysł bierny można porównać z materją. Wlewa weń umysł czynny te same formy poznawcze, które są rzeczywistnione w materji jako formy bytu; w ten sposób dochodzi umysł bierny do poznania rzeczy i staje się *intellectus in actu*. Potrzebne jest również do tego przygotowanie czyli przysposobienie, którego dostarcza zmysłowe wyobrażenie, fantazmat.

Prócz tego materjalnego poznania, istnieje jeszcze poznanie mistyczne. Z czynnego umysłu mogą mianowicie przepłynąć do umysłu biernego umysłowe formy poznawcze także bezpośrednio, t. zn. bez pośredniego przygotowania przez wyobrażenia; w takim wypadku powstaje poznanie mistyczne. Na niem opiera się prorocтво. Ono jest najwyższym szczytem, jaki kiedykolwiek człowiek może osiągnąć — i dlatego powoduje największą szczęśliwość. Jednakowoż wymaga ono istoty czystej; tylko święty może dać przystęp takiej działalności umysłu. czynnego.

6. Dusza jest niematerjalną oraz istotną formą, ożywiającą ciało. Należy zawsze bronić jej nieśmiertelności. Zmartwychwstanie ciała natomiast, jak uczy Koran, trzeba przyjąć ze stanowiska religijnego, ale z punktu widzenia filozoficznego, — jest to nauka fałszywa, o znaczeniu jedynie obrazowym.

2. Na Zachodzie.

Averroes.

W Hiszpanji doszła filozofja arystotelesowska do rozkwitu dopiero pod koniec wieku XI., za rządów Morabetów. Oprócz filozofa *Avepace*, znanego ze swego dzieła: „Przewodnik samotnika“, wyróżnia się przedewszystkiem: **Averroes** (Ibn-Roszd). Urodził się w roku 1126 w Kordowie, gdzie ojciec jego sprawował urząd najwyższego sędziego i duchownego mahometańskiego. Po śmierci ojca objął wszystkie jego urzędy i godności, lecz w późnym wieku został z meczetu wykluczony i na wygnanie skazany pod zarzutem

pogardzania religią. Ostatecznie powrócił jednak do swych godności (um. 1198).

Averroes stał się przedewszystkiem sławnym przez swoje komentarze do Arystotelesa i otrzymał z tego powodu przydomek „Komentatora“. Prócz tego napisał jeszcze: *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*; *De animae beatitudine*; *De intellectu possibili*; *Destructio destructionis* i inne rozprawy. Był on przejęty największym podziwem oraz czcią, graniczącą z ubóstwianiem, dla Arystotelesa i jego filozofji. Co więcej, utrzymywał, że Arystoteles doszedł przez swe rozumowanie tak daleko, jak tylko człowiek dojść może i dlatego powinien być uważany za jedyny drogowskaz w kwestjach filozoficznych. Naukę Arystotelesa uważał za najwyższą wiedzę, a rozum jego za ostateczną granicę, do której może dotrzeć ludzka zdolność.

1. Bóg i świat. Jak Avicenna, tak i Averroes podkreśla przedewszystkiem jedność Boga, w znaczeniu niezłożoności Boskiej istoty, i uczy, że jakiegokolwiek odróżnianie realne przymiotów boskich jest niedopuszczalne. Również wpływ szeregu doskonałości z Boga odbywa się według niego w ten sam sposób, jaki podał Avicenna. Odstępuje jednak od Avicenny w wyjaśnianiu procesu tworzenia się substancyj w sferze podksiężycowej. Przyjmuje bowiem, że formy rzeczy nie przelewają się z czynnego rozumu w materję, lecz raczej przez rodzenie bywają wyprowadzane pod wpływem czynnego rozumu z materji, w której znajdują się potencjonalnie, a wyżej wzmiankowane przyczyny doprowadzają je tylko do aktualności.

2. W teorii poznania odłącza Averroes realnie od indywidualnej duszy nie tylko umysł czynny, lecz także bierny i uważa umysł poprostu za jakiś samodzielnie istniejący powszechny pierwiastek. Człowiek posiada wprawdzie, tak jak i zwierzę, duszę zmysłową (umysł bierny); lecz rozumnym staje się dopiero przez to, że bierze udział w powszechnym rozumie, który się mu udziela. Dokonywa się to za pośrednictwem wyobrażenia. Jeżeli bowiem w człowieku jest dane wyobrażenie, to obecny w nim umysł czynny wydobywa z wyobrażenia przez swą działalność abstrakcyjną umysłowy obraz (intelligibilem speciem) przedmiotu, a stając się zarazem podmiotem, występuje równocześnie jako umysł bierny. Tak więc w procesie poznawania łączy się z człowiekiem także umysł bierny, i w ten sposób dochodzi człowiek do rzeczywistego poznania.

Poznanie umysłu rozciąga się według Averroesa najpierw na formy umysłowe, zawarte w bytach zmysłowych (intelligibile in sensibili). Lecz ponieważ

umysł jako najniższy człon inteligencji, pochodzących od Boga, stoi z temi samoistnymi inteligencjami w istotnym związku, przeto może się człowiek wznieść także do poznania tych samoistnych inteligencji. Jest to najwyższy stopień ludzkiego poznania, w nim mieści się najwyższa szczęśliwość człowieka. Drogą do tego jest studjum wiedzy, filozofji. Drogę mistyczną zarzuca Averroes. Tylko wiedza prowadzi do celu. Filozofja jest najszlachetniejszym zajęciem, jakiemu może się poświęcić człowiek.

3. Nieśmiertelność indywidualnej duszy należy z fizycznego punktu widzenia odrzucić. Tylko umysł powszechny, w swej obiektywnej jedności, jest nieśmiertelny. W istocie swej nie różni się dusza indywidualna człowieka od duszy zwierzęcej. Ród ludzki jako taki jest więc nieśmiertelny i niezniszczalny, ale nie poszczególny człowiek. Lecz tylko z punktu widzenia filozoficznego należy się trzymać tego zdania; z punktu widzenia religijnego należy uznać za prawdziwą naukę przeciwną (teoria podwójnej prawdy). Dlatego studjum filozoficzne powinno być dostępne tylko dla ludzi mądrych; dla ogółu byłaby filozofja zgubną.

4. Wymienić tutaj należy jeszcze filozofa Abu-Baćera (Ibn-Tofail), urodzonego około r. 1100 w Andaluzji, który napisał książkę pod tytułem: Ibn-Iokdhan. Jest to filozoficzny romans, w którym opowiada, jak pewien człowiek, żyjąc od młodości na bezludnej wyspie, własnymi siłami doszedł do świadomości, a nawet do najwyższego stopnia poznania, do intuicji.

II. FILOZOFJA MUTAKALLIMUNÓW.

Mutakallimunowie są to prawowierni filozofowie Islamu.

I. Nauki metafizyczne.

A. Nauka o atomach.

1. Filozofja Mutakallimunów nie przyjmuje arystotelesowskiego odróżnienia materji od formy, a na ich miejsce stawia naukę atomistyczną. Czyni to z tego względu, że zasady arystotelesowskie uważano za niezgodne z Koranem. Filozofja ta próbowała uzasadnić i bronić naukę Koranu na podstawie atomistyki. Wedle tej teorii ciało nie jest złożone z materji i formy, lecz tworzy pewien zespół, pewne połączenie atomów. Nie ciało stanowi substancję, lecz atomy. Rodzenie się jest połączeniem, zamieranie rozdzieleniem pewnych oznaczonych atomów. Przypadłości nie opierają się na ciele, ponieważ ono nie jest substancją, lecz jedynie na swoich atomach. Wszystkie atomy są jednorodne, również i ciała. Niema żadnych cech gatunkowych, odróżniających ciała od siebie, tylko przypadłości są elementem wyróżniającym. Z każdym atomem może się łączyć jaka

kolwiek przypadłość. Żadna substancja nie może istnieć bez przypadłości. Gdy jaka rzecz nie posiada przypadłości pozytywnej, to posiada przynajmniej przypadłość negatywną, jako pozbawienie (*privatio*) tamtej. Każda jednak przypadłość jest przemijająca i nie może nigdy trwać choćby nawet przez dwie po sobie następujące chwile, przez dwa „teraz“. Musi przeto w każdym okamgnieniu być na nowo stwarzana. Ponieważ istnienie substancji jest związane z istnieniem przypadłości, przeto i o substancji to samo powiedzieć trzeba.

Z tego wynika trojaki wniosek:

a) Rzeczy nie posiadają żadnej zdolności do działania. Zdolność musiałaby być czemś stałym, tymczasem jako przypadłość mogłaby być tylko czemś przemijającym. Przeto wszelka czynność i wszelki ruch w świecie muszą być przypisane bezpośrednio Bogu. On Sam stwarza przypadłość ruchu i używa jej rzeczom.

b) Związek między przyczyną a skutkiem, jaki dostrzegamy w zjawiskach świata, polega nie na rzeczywistym stosunku między nimi, ale na tem, że Bóg zwykł łączyć pewne skutki z pewnymi czynnościami.

c) Podobnie i człowiek nie jest sam czynny, Bóg sam sprawia, łączy i reguluje wszystkie jego czynności. Człowiek jest jedynie ślepem i biernym narzędziem w ręku Boga.

B. *Możliwość* (potencjalność) nie zakłada wiecznej materji jako podmiotu czyli podłoża, jak twierdzą zwolennicy Arystotelesa; polega ona raczej na tem, że coś może być i nie być, gdyż rozum nasz nie znajduje sprzeczności ani w jednym ani w drugim. Wszystko, co sobie możemy wystawić za pomocą naszej wyobraźni, jest także rozumowo możliwe. Ponieważ różnica między rzeczami jest tylko przypadłościowa, a Bóg może dowolne atomy z sobą łączyć, przeto każda istota może być inną, niż nią jest w rzeczywistości. Niema nic nieskończonego, ani równocześnie ani następczo. Każda bowiem wielkość realna jest oznaczona, a tem samem ograniczona. Nie może przeto być mowy o nieskończoności ani przetrzeni ani czasu.

II. Zastosowanie do nauki wiary.

Na tych podstawach metafizycznych chcą Mutakallimunowie oprzeć główne dogmaty Islamu, stworzenie i początek świata, wielość boskich przymiotów i Opatrzność w znaczeniu ślepego przeznaczenia.

a) *Stworzenie i początek świata* udowadniają w następujący sposób:

α) Ponieważ przypadłości i substancje musiałby być w każdym okamgnieniu na nowo stwarzane, przeto wieczność świata zakładałaby koniecznie nieskoń-

czoną ilość takich stwarzań, ta zaś wymagałaby nieskończonego czasu. Atoli coś tak nieskończone nie jest możliwe.

β) Każda część świata i każde ciało mogłyby być czemś innym, niż są; mogłyby posiadać inną wielkość, inną figurę i t. d. Że każda część świata, każde ciało jest właściwie takim, jakim jest w rzeczywistości, wynika stąd, że atomy zostały uporządkowane w pewien oznaczony sposób. Zatem świat nie może być wieczny, lecz zaczął istnieć wtedy, kiedy nastąpiło owo uporządkowanie atomów.

γ) Świat jako taki może istnieć lub nie istnieć. Ponieważ rzeczywiście istnieje, przeto istnienie wzięło górę nad nieistnieniem. To zaś wymaga przyczyny, a z tego też wynika, że urzeczywistnienie istnienia rozpoczęło się dopiero w chwili, kiedy świat został stworzony.

b) Przymioty boskie są przypadłościami Boskiej substancji, a jak wszystkie przypadłości wogóle są czemś dodanem do substancji, podobnie i przymioty boskie są czemś dołączonem do Bożej istoty i dlatego różnią się od niej rzeczowo, z czego wynika, że również między sobą rzeczowo się różnią.

c) Opatrzność należy uważać za nieodzowne przeznaczenie i to w tem znaczeniu, że wola Boża w swem opatrznościowem działaniu nie może być ograniczoną ani mądrością ani sprawiedliwością, lecz działa z absolutną swobodą, i że wszystko co czyni, jest słuszne, ponieważ ona to działa. Powodem tego jest, że niema wogóle żadnej czynności stworzonej, ale wszelka czynność i ruch pochodzi bezpośrednio od Boga. Z tego też wynika, że Bóg może robić ze swemi stworzeniami, co zechce, ponieważ stworzenia są jego biernymi narzędziami i dlatego żadne stworzenie nie może mieć prawa do skarżenia się na Boga, że niesprawiedliwie z niem postępuje.

III. Kierunek mistyczny.

Algazel.

Por.: Carra de Vaux, Gazali, Paris, 1902.

Przedstawicielami kierunku mistycznego wśród Arabów byli Sufisi, którzy oddawali się życiu kontemplacyjno-mistycznemu. Wśród nich odznaczył się w szczególności Algazel. Jako nauczyciel filozofji w Bagdadzie wątpił o możliwości znalezienia prawdy na drodze, wytkniętej przez filozofów. Stąd zwrócił się ku Sufisom, usunął się w ustronie i otrzymał tutaj rzekomo objawienia wielkiej doniosłości. Niebawem opuścił ustronie, wystąpił znowu jako nauczyciel i zwalczał teraz ze swego punktu widzenia filozofów. Napisał nawet dzieło p. t. „*Destructio philosophorum*“, które jest wyrazem jego kierunku sceptycznego w filozofji. Averroes napisał odprawę na to dzieło, p. t. „*Destructio destructionis*“. Algazel umarł w roku 1111.

Filozofja ze swoją logiczną metodą dowodzenia nie może dotrzeć, zdaniem jego, do jądra prawdy. Może nam ona odkryć tylko bardzo szczupły zakres prawd,

a nawet w nim nie daje bynajmniej wystarczającej pewności. Zatem powinno istnieć wyższe źródło poznania, jeżeli umysł ma wogóle zdobyć pełnię prawdy. Jest niem bezpośrednie oświecenie umysłu przez Boga. Jedynie bezpośrednio umysłowe poznanie, mistyczna kontemplacja, może nam dać całą prawdę i to ze zupełną pewnością.

Aby jednakowoż dojść do mistycznego zachwytu, trzeba oddalić się od rozprószeń zmysłowych, trzeba żądze swoje uśmiercić mieczem wstrzemięźliwości, a wolę swoją zwrócić zupełnie ku Bogu. Wtedy odsłania się duchowemu oku prawdziwy świat rzeczywistości, a kiedy mistyk w zachwycie nań spogląda, upaja się pełnią poznania, które się przed nim otwiera. Co dusza widzi w tej ekstazie, tego nie można wyrazić żadnem pojęciem ni słowem.

Po XIII. wieku Islam nie wydaje już żadnych wybitniejszych filozofów. Dla filozofów chrześcijańskich wielkie znaczenie miały przedewszystkiem pisma arystotelików arabskich, ponieważ często-kroć one dopiero zapoznawały ich z filozofją Arystotelesa.

CZĘŚĆ DRUGA

historji filozofji średniowiecznej.

FILOZOFJA ŻYDOWSKA.

Od IX. do XIII. wieku pojawiają się także wśród żydów wybitniejsze dążności filozoficzne. Wyróżnić można trzy kierunki: kabalistyczny, neoplatoński i arystotelesowski.

1. Kabała.

Kabała podaje się za tradycyjną naukę tajemną. Kabaliści przypuszczają, że Pismo święte zawiera jakiś głębszy sens, który Bóg objawił Mojżeszowi i który został przekazany potomności drogą tradycji. Kabała jest zatem rodzajem żydowskiego gnostycyzmu. Doktryna kabalistyczna wyłożona jest w księgach Jecirah (Stworzenie) i Sohar (Blask), które powstały rzekomo w starożytności, jednak zapewne dopiero w IX i XIII stuleciu, ponieważ znać na nich wpływy filońskie, neoplatońskie, a nawet późniejsze.

1. Emanacja świata z Boga. — Boski pierwiastek sam w sobie uważają kabaliści za jedność niezróżnicowaną i nieokreśloną, którą nazywają Ensof (Nie-coś). Jest to praświatło. Pierwotnie wypełniało ono cały obszar świata; ażeby jednak mogło powstać coś innego, skupiło się ono w sobie i wytworzyło przez to próżnię. Następnie ów boski pierwiastek napełnił tę próżnię emanującym z siebie światłem złagodzonem, stopiowo coraz to słabszem. Taki jest początek świata z Boga. Owa nicość, z której Bóg stwo-

rzył świat, to niepojęty niebyt (nie-coś) Boga samego. Pierwszym tworem, który wyszedł z Boga, był A d a m K a d m o n, praczłowiek, prototyp całego stworzenia. Przez niego zaś wyszło znów z Boga dziesięć Sefiroth. Można je rozpatrywać z podwójnego punktu widzenia, mianowicie w ich stosunku do Boga, oraz w ich stosunku do świata. Pod pierwszym względem są one twórczemi przymiotami Bóstwa, czyli sposobami objawiania się istoty bożej, a stąd nazywają się one obliczami bożemi. W stosunku do świata są one dziesięcioma koncentrycznemi kręgami świetlnymi, powodującemi istnienie rzeczy stworzonych.

a) W stosunku do Boga tworzą one trzy trójjednie: α) Pierwsza trójjednia obejmuje: koronę (Kether), mądrość (Chokmah), i rozum (Binah);

β) Druga: piękność (Tiferet), łaskę (Chesed) i sprawiedliwość (Dina);

γ) Trzecia: przyczynę (Jesod), triumf (Necach) i chwałę (Hod).

Dziesiąta Sefira stanowi państwo (Malkuth). Wyraża ona tylko harmonję trzech potrojnych jedności i ich bezwzględne panowanie nad światem.

b) W stosunku do świata przedstawiają te trzy trójjednie trzy światy a mianowicie:

α) Świat Beriah, w którym panują trzy najwyższe Sefiroth. Jest on niebem „wewnętrznem“, bezpośrednim tronem Boga, a zamieszkują go same czyste duchy.

β) Świat Jecirah, gdzie panują trzy średnie Sefiroth. Jest on niebem „zewnątrznem“, utworzonym przez sfery niebieskie, zamieszkiwane przez aniołów.

γ) Świat Assijah, w którym panują trzy najniższe Sefiroth. Jest to świat podksiężycowy, zamieszkiwany przez ludzi.

Dziesiąta Sefira stanowi i tu państwo, które jest znów tylko harmonją trzech światów.

Między temi trzema światami zachodzi taki stosunek, jak między wzorem a jego obrazem, wyższy jest zawsze wzorczym typem najbliższego świata niższego. Toteż wszystko, co się zawiera w niższym świecie, znajduje się także w świecie wyższym, tylko w wyższej, idealnej formie.

Świat wyższy wywiera też zawsze wpływ sprawczy na świat niższy. Materja jest najdalszym kresem światła, wychodzącego z Boga, jakby światłem wygasłym; dlatego istnieje tylko w świecie najniższym, w świecie Assijah. Jest ona przyczyną zła, wskutek czego zło istnieje też tylko w świecie Assijah.

2. Kabałiści mówią jednak i o innym świecie, który poprzedził świat dzisiejszy, a już zaginął. Za powód tej katastrofy uważają upadek anioła. Księciem panującym w owym poprzednim świecie był anioł, ponieważ jednak zgrzeszył, zrzuciono go z tronu, a z nim upadł także świat, którego on był władcą, ruiny zaś tego zniszczonego świata stały się dla upadłych aniołów miejscem męki.

Ze zwalisk zapadłego świata dźwignął się nowy świat, którego władcą został człowiek.

3. Dusza człowieka składa się z trzech części, mianowicie z Nefesz, Ruach i Neszama h. Nefesz jest pierwiastkiem życiowym ciała, Neszama h jest czystą inteligencją, a między obiema znajduje się Ruach, podmiot moralny (etyczny); człowiek wtedy jest dobry, kiedy Ruach idzie za Neszama h, złym zaś jest, kiedy Ruach postępuje za Nefesz, t. j. za żądzami zmysłowemi. Z tem łączy się jeszcze u niektórych kabalistów nauka o uprzednim istnieniu i o wędrówce dusz.

2. Avicebron.

1. Przedstawicielami kierunku neoplatońskiego u żydów średniowiecza są: Izaak ben Salomon Israeli (X. wiek), a przede wszystkim Avicebron lub też Avencebrol (Ibn Gebirol). Żył on od r. 1020 do 1070. Chrześcijańscy scholastycy uważali go za Araba, tymczasem nowsze badania wykazały, że był żydem. Główne jego dzieło, znane dobrze chrześcijańskim scholastykom, to: Fons vitae (Źródło żywota).

2. Najgłówniejszą zasadą naukową, głoszoną przez Avicebrona, była ta, że każda rzecz bez wyjątku, czy to cielesna, czy duchowa, składa się z materji i formy, a to dlatego, że każda z nich jest najpierw w sobie możliwa, a dopiero później staje się rzeczywistą, przeto zakłada jakiś podmiot możliwości, którym jest właśnie materja. Jedynie w Bogu ma się rzecz inaczej. Należy zatem przyjąć jednolitą pramaterję, która jest podłożem istot nie tylko cielesnych, lecz także i duchowych. Ta tylko zachodzi różnica, że w pierwszym wypadku materję określa forma duchowości, a w drugim forma cielesności.

3. Powstanie świata przypisuje Avicebron woli Boga. Tem twierdzeniem różni się od arabskich arystotelików. Świata nie uważa za emanację myśli Bożej, lecz za skutek stwórczej działalności Bożej. Mimo wszystko hołduje w teorii o powstaniu świata poglądom neoplatońskim. Po Bogu, twierdzi, następuje najpierw umysł powszechny, po nim dusza świata, a z niej dopiero powstaje cała przyroda.

4. Już umysł powszechny składa się z materji i formy; z niego zstępuje przez duszę świata materja w przyrodę i w ciała, w których występuje na jaw pod formą cielesności. W umyśle powszechnym znajdują się także wszystkie formy rzeczy stworzonych, z niego zstępują one również przez duszę świata do ciał, w których się przejawiają.

5. Księga „De causis“, wzmiankowana często przez chrześcijańskich scholastyków, a nosząca na sobie bezsprzeczne piętno neoplatońskie, wyszła prawdopodobnie również z pod pióra jakiegoś żyda (lub mahometanina), żyjącego w średniowieczu. Przypisywano ją dawniej mylnie Arystotelesowi, lecz już św. Tomasz z Akwinu rozpoznawał w niej ślady zależności od Στοιχείσις Θεολογική Proklosa.

3. Mojżesz Majmonides.

Trzeci kierunek żydowskiej filozofji średniowiecznej zmierzał przede wszystkim do naukowego uzasadnienia i obrony dogmatów religii żydowskiej przy pomocy filozofji arystotelesowskiej. Kierunek ten zapoczątkował już Saadjah Faijumi, który w r. 932 napisał książkę p. t. „Emunoth Wedeoth“, „Nauka wiary a filozofja“, w której starał się wykazać racjonalność prawd wiary żydowskiej, a bezpodstawność sprzeciwiających się jej dogmatów i twierdzeń filozoficznych. Z większą stanowczością reprezentuje ten kierunek Abraham ibn Daud († 1180), który w piśmie p. t. „Wzniosła wiara“ starał się wykazać harmonję, panującą między wiarą a nauką, opierając się przytem na filozofji Arystotelesa.

2. Głównym przedstawicielem tego kierunku, a zarazem najślawniejszym z pośród filozofów żydowskich średniowiecza, jest **Mojżesz Majmonides**. Urodził się w roku 1135 w Kordowie, studjował filozofję arystotelesowską, której też później użył do uzasadnienia i objaśniania dogmatów żydowskich. Doświadczywszy bardzo zmiennych losów życia, umarł w roku 1204. Głównem jego dziełem jest „Moreh Nebuchim“ (Doctor perplexorum) czyli „Przewodnik dla błądzących“. Książka ta zawiera rdzeń jego nauki.

a) Bóg. — Majmonides kładzie przede wszystkim nacisk na to, że Bóg jest jeden, niematerjalny, niezłożony. Pozytywnych przymiotów Bogu przypisywać nie można. One bowiem albo różnią się rzeczowo od istoty Bożej, albo są z nią czemś jednym. W pierwszym wypadku byłyby przypadłościami istoty Bożej; tych zaś Bogu przypisywać nie wolno. Jeżeli znów są czemś jednym z istotą Bożą, to niema wogóle różnicy pomiędzy nimi, ponieważ istota Boża jest bezwzględnie pojedyncza (prosta).

Z tego wynika, że Bóg posiada tylko przymioty negatywne, t. zn., że przez właściwości, które Bogu przypisujemy, możemy orzec tylko czem On nie jest, a nie czem jest. W tem też znaczeniu należy rozumieć wszystkie nazwy, jakie Bogu nadajemy i tylko o tyle możemy mu je przypisywać, o ile przestrzegamy tego właśnie znaczenia negatywnego. Jeżeli więc n. p. nazywamy Boga mądrym, to może to oznaczać tylko, że On nie jest niemądrym.

b) Początek świata. — Dalej rozpatruje Majmonides zagadnienie wieczności i doczesności świata. Co do tego, mówi Majmonides, uczy Zakon, że świat ma początek, Arystoteles zaś, że świat jest i musi być wieczny.

z) Otóż Medabberim (arabscy Mutakallimun) postawili wbrew Arystotelesowi twierdzenie, że początek świata da się wykazać także dowodami, wypływającymi z rozumu, atoli wszystkie ich dowody opierają się na nieuzasadnionych przypuszczeniach. Zamiast bowiem zachować jedynie prawdziwe maksymy arystotelesowskie, wytworzyli sobie samowolne zasady metafizyczne, aby udowodnić początek świata; te zaś dowody nie są wystarczające. Początku świata udowodnić nie można.

β) Ale i arystotelicy nie mają słuszności, gdy przyjmują, że można udowodnić odwieczność świata. Arystoteles wywodzi odwieczność świata z konieczności przyjęcia materji odwiecznej, inaczej bowiem trzeba by przypuścić inną materję, któraby dała początek obecnej i tak w nieskończoność. Dowód ten jednak wtedy ma znaczenie, gdy chodzi o przyczyny naturalne, bo tylko one wymagają materji, jako podłoża swego działania. Ponieważ zaś, świat nie ma przyczyny naturalnej, przeto cały dowód arystotelesowski nie ma żadnej wartości.

Wobec tego jednak należy z punktu widzenia filozofji uznać początek świata przynajmniej za możliwy. Z tego wynika, że pytanie, czy świat ma rzeczywiście początek czy nie, może rozstrzygnąć tylko Zakon czyli Objawienie Boże. Że świat ma rzeczywiście początek, jest to tylko dogmat wiary, a nie prawda, którą można udowodnić i uzasadnić filozoficznie.

c) Opatrzność. — Co do Opatrzności Bożej przyjmuje Majmonides zgodnie z Arabami, że u istot podksiężycowych rozciąga się ona, wyjąwszy człowieka, tylko na to, co ogólne, na gatunki i rodzaje. Co do człowieka, opieka Boża rozciąga się także na jednostki. Nie należy jednak przypuszczać, że wszystkie inne byty są stworzone dla człowieka. Każda istota ma raczej własny swój cel i została przez Boga powołana do bytu dla siebie samej.

3. Nauka Majmonidesa wywierała wielki wpływ i pozyskała licznych zwolenników i komentatorów. Doczekała się jednak i sprzeciwu ze strony prawowiernych żydów, którzy nazywali jego system naukowy „sprzedawaniem Pisma św. Grekom“. W roku 1346 napisał Aaron Ben Elia przeciw Majmonidesowi dzieło p. t.: „Ee chajjim“ (Drzewo żywota), które zdobyło wielki rozgłos; jest jednak w całości owiane tym samym duchem, co „Doctor perplexorum“.

Uczeni żydowscy późniejszych czasów zajmowali się przedewszystkiem przykładem filozofów arabskich, których dzieła zachowały się i rozpowszechniły właśnie dzięki tej pracy.

CZĘŚĆ TRZECIA

historji filozofji średniowiecznej.

FILOZOFJA MYŚLICIELI CHRZEŚCIJAŃSKICH.

Lit.: M. de Wulf, Introduction à la philosophie néo-scholastique, Louvain 1904; Histoire de la philosophie médiévale wyd. najnowsze w 2 tomach, Louvain 1925. E. Gilson: La philosophie au moyen âge, Paris 1922 (2 tomiki). M. Grabmann. Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 B. 1909 u. 1911; Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, 1913 Wien; Die Philosophie des Mittelalters, Lipsk (Goeschen) 1921; Geschichte der patristischen und scholastischen Philosophie, (w Philosophische Handbibliothek, XI.). Jos. A. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christl. Abendlande 2. Aufl. 1911 (Sammlung Koesel). — W Die Kultur der Gegenwart I. 5, Cl. Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters.

Uwagi wstępne.

1. Chrześcijańska filozofja średniowieczna wzrasta zwolna ze skromnych początków. Pełnia filozoficznie wyrobionej myśli, ta bogata spuścizna starożytności i pierwszych wieków chrześcijaństwa, nie przeszła bezpośrednio w posiadanie wieków średnich. Wiele zginęło razem z upadkiem dawnych narodów kulturalnych, dużo też, zwłaszcza dawne środowiska nauki, zniszczyła nawała wędrówek ludów. W nowopowstałych państwach, które stały się teraz piastunami kultury, pochłaniała zrazu chrześcijańska praca cywilizacyjna, oraz praca nad ogólnem wykształceniem ludów, prawie wszystkie siły do tego stopnia, że nie było nawet czasu na filozoficzną spekulację. Praca ówczesna była przeważnie odbiorczą i kompilacyjną; trzeba było zebrać najpierw nieliczne szczątki wiedzy uczonych starożytnych oraz pisma najznakomitszych Ojców Kościoła, a dopiero na tem tle można było rozwijać własną samodzielną pracę.

2. Jej źródła. — Z platońskiej filozofji był znany z początku tylko Timeusz Platona, później (wiek XII) pojawił się Menon i Fedon. Z dzieł Arystotelesa znano zrazu niektóre pisma logiczne, pierwsze dwie części Organonu, Kategorje i Perihermeneias w tłumaczeniu Boecjusza, prócz tego znano go z Isagogi Porfyrjusza i z komentarzy tego filozofa oraz Boecjusza. Tak było aż do wieku XII.

Ponadto znano niektóre pisma Cycerona, Seneki i Lukrecjusza Karusa. Dopiero w XII. wieku poznano, przeważnie pośrednio,

przez filozofję arabską, także inne dzieła Arystotelesa. Neoplatonizm poznano z pism Pseudo-Dionizego. Z Ojców, największy wpływ na pierwszy okres filozofji średniowiecznej wywarł św. Augustyn.

3. Scholastyka. — Całej średniowiecznej filozofji daje się często nazwę scholastycznej. Przez nazwę „scholastycy“ oznaczano początkowo nauczycieli siedmiu „nauk wyzwolonych“ (gramatyka, retoryka i dialektyka w trivium oraz arytmetyka, geometria, muzyka i astronomja w quadrivium). Potem przeniesiono tę nazwę na wszystkich, którzy w sposób szkolny zajmowali się umiejętnościami, zwłaszcza filozofją i teologją. W czasach Odrodzenia nadano tę nazwę (umiejętności scholastycznej) samej tylko filozofji i teologii. Wszelako średniowieczna filozofja narodów nawet chrześcijańskich nie była jakimś jednym i jednolitym systemem. Dlatego trzeba odróżnić filozofję scholastyczną i niescholastyczną tych czasów. Ta druga nosi często piętno panteistyczne.

4. Właściwości scholastyki. — a) Filozofję scholastyczną cechuje pewien szereg prawd podstawowych („wspólne dobro“ rozmaitych kierunków), oraz usiłowanie uprawiania filozofji w zgodności z wiarą chrześcijańską. Owe wspólne wszystkim systemom scholastycznym prawdy są n. p. następujące: pluralizm a nie monizm, (Bóg i świat, materja i duch); substancjalizm a nie relatywizm; umiarkowany dynamizm (nauka o potencji i akcji, materji i formie); pogląd na przyrodę teleologiczny; teodicea kreacjanistyczna; teoria poznania empiryczna, nie aprioryczna ani natywistyczna; spirytualistyczna, a nie sensualistyczna (nadmąsływe, przez abstrakcję wytworzone pojęcia); obiektywistyczna nie subiektywistyczna, albowiem umiarkowany realizm godzi jednostkowość rzeczy świata zewnętrznego z powszechnością pojęć; psychologia antymaterialistyczna. Poglądy scholastyczne stanowią często środek między skrajnościami: „Umiarkowanie scholastyki w rozwiązaniu zagadnień okazuje się w jej realizmie, dynamizmie, ewolucjonizmie, w jej ideologii, w jej nauce o stosunku duszy do ciała, w godzeniu obowiązku ze szczęśliwością, w jej obiektywnem i subiektywnem zarazem pojęciu piękna“. (Por. de Wulf: Introduction, str. 190—192).

b) Górzące nad wszystkim stanowisko religji oraz ścisła łączność filozofji z religją, nie mniej jak fakt, że filozofowie owych czasów byli zarazem teologami, spowodowały, że teologia podsuwała filozofji średniowiecznej główne zagadnienia. Z drugiej strony ścisła łączność z religją i jej niezmiennymi, podstawowymi dogmatami wniosła także do filozofji pewną stałość i jednolity rozwój.

c) Dociekania metafizyczne opanowują całą filozofję; empirja i teoria poznania schodzą na drugi plan. Powód leży głównie w tem, że scholastycy chodzili przede wszystkim o pogłębienie odziedziczonego filozoficznego i teologicznego skarbu wiedzy, a nadto w tem, że uległa ona wpływowi greckiej metafizyki.

d) Prawda uchodzi za dobro przedmiotowe, nie osobiste, do którego jednostka tylko niewiele dorzucić może. W łączności z tem pozostaje głęboki szacunek dla odziedziczonego skarbu prawdy oraz „odbiorczy“ charakter tej filozofji, wysoko ceniącej tradycję i autorytety; nie mniemano jednak bynajmniej, że starożytni odkryli już całą prawdę.

e) Średniowieczną filozofję nazywa się „scholastyką“, t. j. umiejętnością szkolną, ponieważ zajmowano się nią wyłącznie w szkołach i dlatego też traktowano ją „w sposób szkolny“. Wynika stąd powolniejszy rozwój zagadnień, który przynosił z sobą ich rozszerzenie i pogłębienie, rzadko jednak zupełne ich przekształcenie. Różnice pomiędzy poszczególnymi szkołami zachodziły jedynie w podrzędnych kwestjach; wobec zgody w wielkich i ważnych punktach wysuwano w sporach, czasem aż zanadto, na pierwszy plan zagadnienia podrzędniejsze.

5. Metoda scholastyczna była wynikiem naturalnego jej rozwoju¹⁾. Średniowiecze widziało swe filozoficzne zadanie przede wszystkim w opracowaniu i usystematyzowaniu przekazanego mu materiału. Wymagało to stosowania logiki deduktywnej. Przytem jednak, zwłaszcza w czasie rozkwitu scholastyki, połączona jest z dedukcją i syntezą także metoda indukcyjno-analityczna.

Metoda nauczania dzieli się na *lectio*, t. j. wyjaśnianie tekstu i na dysputę. Wykład odbywa się najczęściej w ten sposób, że na początku przytacza się argumenty przeciwne stawianej tezie (*Videtur quod non —*); potem podaje się argument na udowodnienie tezy (*Sed contra —*), następnie wyklada się tezę w *corpus articuli*, wreszcie zbija się przytoczone na początku argumenty przeciwne.

6. Do właściwości szkolnej metody nauczania dostosowują się literackie środki pomocnicze, jako to: podręczniki, komentarze i dysputy, *Quaestiones disputatae*, t. j. dokładniejsze przedsta-

1) Grabmann upatruje istotę metody scholastycznej w stosowaniu filozofji do treści wiary. Baumgartner (*Ueberweg — Baumgartner* str. 208) z de Wulf'em zaznacza słusznie, że określenie to stosuje się tylko do teologii, filozofję zaś, a również i teologję scholastyczną, cechuje pewna swoista, logiczna metoda naukowa oraz pewien swoisty sposób uczenia i wykładu.

wienia poszczególnych kwestyj, które były poruszane na dwutygodniowych lub miesięcznych dysputach i Quaestiones quodlibetales, t. j. odbywające się raz lub dwa razy w roku, wielkie dysputy nad dowolnymi kwestjami (de quolibet).

7. Aż do XII. wieku zagadnienia filozoficzne są ściśle związane z teologicznymi, wyjąwszy dialektykę, której nauczano w trivium szkół klasztornych, katedralnych i wyższych.

8. Rozwój tej filozofji odbywał się w dwóch kierunkach, w scholastycznym i mistycznym. Scholastyka podkreślała pierwiastek pojęciowo-spekulatywny, mistyka zaś kontemplacyjny. Pierwsza usiłowała dojść do prawdy i uzasadnić ją na drodze pojęciowej spekulacji, druga zaś zagłębiała się w prawdę przez jej rozważanie, by przez to przyswoić ją nie tylko rozumowi, lecz bardziej jeszcze uczuciu i sercu.

Odróżniamy trzy okresy średniowiecznej filozofji chrześcijańskiej: okres powstania i stopniowego rozwoju, okres rozkwitu i okres upadku scholastyki.

OKRES PIERWSZY.

POWSTANIE I STOPNIOWY ROZWÓJ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ SCHOLASTYKI.

I. Pierwsze początki.

1. Historia chrześcijańskiej filozofji średniowiecza rozpoczyna się od panowania Karola Wielkiego, t. j. od wieku VIII. Berło tego władcy zdobił nie tylko wawrzyn sławy wojennej i genjuszu rządzenia, lecz opromieniała je także swym blaskiem nauka. Za jego czasów bowiem rozwinęło się wspaniale szkolnictwo w państwie Franków. On to ściągnął do swego kraju najuczestniejszych ludzi, powierzając im zorganizowanie szkolnictwa i kierownictwo niem, przez co poparł rozwój nauki.

Rozpoczynający się tutaj pierwszy okres filozofji średniowiecznej obrabia powoli materiały naukowe, które się złożą na wielką syntezę filozofji XIII w. Zaznaczają się już wpływy najrozmaitszych kierunków filozoficznych, zwłaszcza platońsko-augustyńskie, jedynie w dialektyce przeważa Arystoteles.

O tworzeniu wielkich, konsekwentnie przeprowadzonych systemów nie może być jeszcze mowy. Zbiera się natomiast wszelki mate-

rjał naukowy, a tylko tu i ówdzie sporadycznie, jak gdyby przypadkowo, pogłębia się bardziej jakie zagadnienie.

2. Najwybitniejszym z pośród uczonych, których Karol Wielki powołał na swój dwór, był Anglik **Alkuin** (ok. 730—804). W swej działalności literackiej jest on kompilatorem, a korzysta głównie z pism św. Augustyna, Boecjusza i św. Izydora ze Sewili. Pisze m. i.: *De fide sanctae et individuae trinitatis libri tres*, *De virtutibus et vitiis ad Widonem comitem*, *De dialectica*, *De animae ratione ad Eulaliam virginem*. W ostatniem piśmie omawia w sposób bardzo pociągający zasady psychologii augustyńskiej.

3. Po śmierci Alkuina, który był wkońcu opatem w Tours, poprowadzili dalej jego dzieło uczniowie. Jego bezpośrednimi, a przynajmniej pośrednimi, uczniami byli między innymi: **Fredegisus**, po którym zachowało się piśmko „*De nihilo et tenebris*“, w którym, przesadzając w realizmie, usiłuje wykazać, że owo nic i owe ciemności, o których mowa w księdze Rodzaju, są czemś realnem, gdyż każde imię musi oznaczać coś realnego; dalej **Hrabanus Maurus**, opat z Fuldy i założyciel sławnej szkoły fuldajskiej († 856), który, opierając się ściśle na św. Izydorze i Wielebnym Bedzie, napisał wielką encyklopedję p. t.: „*De universo*“ w 22 księgach. Poza tem zasługuje na wzmiankę jego dziełko: *De institutione clericorum*, uwzględniające w szczególności sposób św. Augustyna, św. Izydora i św. Bedę, dalej niewielkie piśmko o duszy (oparte na Kasjodorze) oraz komentarz do Izagogi Porfyrjusza. Jego śladem poszedł szereg wybitnych mężów, którzy byli bądźto jego uczniami, bądźto bliskimi przyjaciółmi. Do pierwszych należeli p. in. **Walafryd Strabo**, opat w Reichenau († 849) i **Servatus Lupus** († 862). Jednym zaś z przyjaciół Hrabanusa Maura był **Paschasius Radbertus**, opat klasztoru w Corvey († ok. 860). W piśmie swem: *De fide, spe et caritate* przedstawia w jasny sposób stosunek wiary do rozumu ludzkiego.

II. Ioannes Scotus Eriugena.

Lit: A. Schneider: Die Erkenntnislehre des Iohannes Eriugena in Rahmen ihrer metaphysischen und antropologischen Voraussetzungen nach den Quellen dargestellt, in *Schriften der Strassburger wiss. Gesell.*, Heidelberg, 1921 i 1923. (por. Divus Thomas, 1925, str. 492—494).

Pierwszy wykończony zupełnie system filozoficzny średniowiecza jest dziełem Jana Szkota Eriugeny. Znać na tym systemie zadziwiająco znamię neoplatonizmu, a brak właściwości filozofji scholastycznej. Eriugena, który na życzenie Karola Łysego przetłuma-

czył pisma Areopagity na język łaciński, nawiązał do niego oraz do greckich Ojców Kościoła. Usiłując zlać przyswojone sobie idee neo-platońskie z zasadami chrześcijańskimi, stworzył system, w którym główną rolę odgrywa idealistyczna teoria emanacji.

Historja jego życia jest nam nieznana. To tylko jest pewne, że Karol Łysy powołał go w r. 843 do nadwornej szkoły (schola palatina) w Paryżu, założonej przez Alkuina i Karola W., a później na swój dwór. Ojęzyzną jego jest prawdopodobnie Irlandja (Scotia maior, po celtycku Eriu). Umarł po r. 877. Wiedzą filozoficzną oraz zdolnością systematyzowania przewyższa on znacznie wszystkich współczesnych. Autorytet wprawdzie ceni, lecz zaznacza z naciskiem, że tenże musi się usprawiedliwić wobec rozumu; a nigdy nie może być z nim w niezgodzie. W sporze o przeznaczenie wziął udział przez pismo „De divina praedestinatione“, w którym silnie uwydatnia się czysto filozoficzna spekulacja. Główne dzieło, zawierające jego system filozoficzny, nosi tytuł: „De divisione naturae“.

1. **Eriugena** stoi na stanowisku teozoficzno-gnostyckiem. Wiare chrześcijańską uważa za podstawę i założenie wszelkiej wiedzy. Zadaniem rozumu jest zbadać wielokrotne, a mieniające się różnobarwnie jak pawie pióro, znaczenie słów Bożych, oraz odnaleźć właściwe znaczenie wyrażań obrazowych, któremi posługuje się często Pismo św.

2. Jego monizm. — Eriugena zna jedną tylko substancję, mianowicie Boską. Rozwija się ona przez emanację w wielość rzeczy, które ostatecznie powracają znowu do Boga (proces analizy czyli rozkładu oraz proces powrotu do Boga czyli deifikacji — zbożenia). Przyczem należy rozróżnić cztery stopnie czyli natury: Pierwszą naturą jest ta, która stwarza, a nie jest stworzona (quae creat et non creatur) czyli Bóg, o ile jest najwyższą przyczyną sprawczą wszechrzeczy. Drugą naturą jest ta, która jest stworzona i stwarza (quae creatur et creat) czyli jedność idei w Bogu, o ile one są nie tylko myślami Bożemi, lecz także twórczymi potęgami, przyczynami pierwszorzędnymi. Trzecią naturą jest ta, która jest stworzona i nie stwarza (quae creatur et non creat) czyli świat widzialny. Czwartą wreszcie naturą jest ta, która nie jest stworzona i nie stwarza (quae nec creat, nec creatur) czyli znowu Bóg, o ile jest ostatecznym celem wszechrzeczy i wiedzie je z powrotem do siebie.

Dookoła tego poczwórnego rozróżnienia obraca się cały system Eriugeny.

a) Bóg jako pierwsza natura wznosi się w swej istocie ponad wszelkie orzeczenia i kategorie. Słusznie może być nazywany „niczem“, ponieważ jest nie „czemś“ czyli niczem, w przeciwieństwie do czegoś innego; jest bezistotny, jest niczem. Toteż poznaje tylko

to, że jest, lecz nie to, czym jest, ponieważ nie jest żadnym „czemś“. Bóg jest jednak przyczyną wszechrzeczy, a więc można o nim orzekać ich doskonałości. Dlatego rozróżnia Eriugena za Areopagitą teologię negatywną i pozytywną. Bóg objawia się nam w swych teofanjach t. zn. z jednej strony w zjawiskach świata stworzonego, z drugiej zaś w wewnętrznych oświeceniach łaski.

b) Druga natura t. j. idee powszechne czyli przyczyny pierwszorzędne wszechrzeczy w Słowie Bożem, nie są jeszcze w niem podzielone na wielość i różnorodność, lecz raczej znajdują się w niem, jako nieodróżniczowana jeszcze jedność. Są one tak odwieczne, jak sam Bóg, ponieważ są odwiecznie stworzone w Słowie Bożem. Słusznie wobec tego rzecz można, że nie było Boga, zanim stworzył świat (idealny), gdyż owe idee są tylko co do swej natury, a nie co do czasu, późniejsze niż Bóg. Stworzenie owych przyczyn pierwotnych przez Boga należy w ten sposób rozumieć, że w tych przyczynach stawał się sam Bóg, że stworzył w nich samego siebie, chcąc niejako wypłynąć z najtajniejszych swych głębin, w których jest sam sobie nieznany. Sam zstąpił w pierwiastki wszechrzeczy i począł przez to, jakoby stwarzając samego siebie, być czemś, podczas gdy przedtem był niejako zamknięty w swem nadistotnem niczem.

c) W swej nauce o trzeciej naturze wychodzi Eriugena z twierdzenia, że idea powszechna jako taka jest w swej powszechności przedmiotowo-realna (realizm skrajny), że jednostki uważać trzeba za przechodnie zjawiska tego, co powszechne.

α) Ogólnem podłożem wszystkich rzeczy jest byt w sobie nieokreślony, *Ὀνεία*, który się następnie rozczłonkuje, nie tracąc swej jedności substancjalnej, na ogólne rodzaje i gatunki rzeczy (druga natura). Gatunki przejawiają się w jednostkach, z powodu czego gatunek jest zawsze cały we wszystkich i w każdej poszczególnej jednostce, do niego należącej.

β) Każde ciało indywidualne można rozłożyć na mnóstwo jakości w sobie umysłowych, jak to słusznie uczyli neoplatonicy. Z tego wynika, że ciało powstało „per resultantiam“, że zespół owych umysłowych w sobie przypadłości jest zatem, tak jak jego części składowe, czemś umysłowym, niecielesnem.

γ) Tak więc powstaje indywidualne ciało przez to, że *Ὀνεία* łączy się w swych najniższych gatunkach z przypadłościami i występuje w ten sposób pod pozorem cielesności. Jednostki różnią się więc od siebie jedynie przez owe przypadłości, podczas gdy co do rodzaju i gatunku są jednym i tem samem.

δ) Druga zatem i trzecia natura nie różnią się od siebie co do bytu. Dlatego jeśli się mówi, że przyczyny pierwszorzędne w Słowie Bożem są sprawcami potęgami świata zjawiskowego, należy to rozumieć nie inaczej, jak tylko tak, że przyczyny pierwszorzędne występują na jaw w swoich skutkach. One się stają w nich, a stając się w nich, rozchodzą się równocześnie w tych skutkach swoich we wielość i różnorodność.

W ten sposób przyjmuje wprawdzie Eriugena stworzenie z niczego, lecz pod tem „niczem“ rozumie tylko przewyższający wszystko byt Boży. Bóg stwarza siebie w praprzyczynach wszechrzeczy; te zaś przyczyny przejawiają się w świecie zjawiskowym, a więc Bóg stwarza także w świecie zjawiskowym tylko samego siebie, wyłania się w nim ze swego nadistotnego „nicestwa“. „Ze swej obfitości, mówi Eriugena, w której Bóg nazywa się niebytem, zniżając się, stwarza Bóg siebie w przyczynach pierwotnych. Następnie jednak zstępuje z praprzyczyn do skutków i staje się w nich. Tak tedy schodzi przez wielorakie rodzaje skutków aż do ostatniego stopnia całej natury, aż do ciał. A zstępując w ten sposób we wszystko w pewnym oznaczonym porządku, stwarza wszystko i staje się wszystkim we wszystkim, nie przestając jednakże być równocześnie ponad wszystkim“.

Jest to oczywisty emanatyzm neoplatoński. *Ὀὐσία*, będąca jako byt jednolity podstawą wszechrzeczy, jest to ostatecznie sama Boska *Ὀὐσία*. „Bóg, mówi Eriugena, jest istotą wszechrzeczy“. „Stwórca i stworzenie nie są dwiema różnemi od siebie istotami, lecz czemś jednym i tem samym“. Skutek jest tylko dokonaną przyczyną. Dzieło stworzenia jest właściwie stawianiem się Boga z głębi swego „nicestwa“, którem jest jego nadistotność.

d) Czwartą naturą jest Bóg, jako cel wszechrzeczy. Powrót w Boga dokonuje się stopniowo według pewnych zasad. Rzeczy przyrody wracają w swe przyczyny pierwszorzędne. Tak więc wszyscy ludzie bez wyjątku dostaną się do raju, t. zn. także i oni wrócą w swe praprzyczyny; wybrani z pośród nich wstępują jeszcze wyżej: jedzą z drzewa żywota, utożsamiają się z Bogiem, zostają ubóstwieni.

Nie należy tego jednak tak rozumieć, jak gdyby rzeczy stworzone, zwłaszcza ludzie, straciły przez swój powrót w Boga swą naturę czyli istotę. Gdy bowiem to, co niższe, przechodzi w to, co wyższe, nie traci swych właściwości, lecz wznosi się jedynie do wyższego, doskonalszego stanu. Podobnie jak powietrze nie traci swej istoty, jeśli oświecone zupełnie światłem, zdaje się być tylko światłem, nie mniej jak żelazo rozżarzone, które wydaje się być zupełnie ogniem, nie przestaje być żelazem, tak też natura czyli istota człowieka ubóstwionego nie traci swych właściwości, jakkolwiek jest z Bogiem zupełnie czemś jednym tak dalece, że tylko Bóg w niej żyje i działa.

System Eriugeny, jest zjawiskiem odosobnionem w czasach początkującej scholastyki. Czytano wprawdzie Eriugenę wiele, jak na to wskazuje mnogość rękopisów, nie pozyskał jednak żadnych wybitniejszych uczniów lub zwolenników. Powodem tego była za-

pewne niemożność pogodzenia jego systemu z prawdami chrześcijańskimi. Także i później pisma Eriugeny zaznajamiały wprawdzie z myślami neoplatońskimi, lecz wyjątkowo tylko wywierały wpływ na filozoficzną spekulację, do rozwoju zaś właściwej scholastyki system Eriugeny nie przyczynił się wcale.

III. Dialektycy i antydialektycy.

Od IX w. wydoskonaliła się w szkołach chrześcijańskich głównie dialektyka, którą uważano za istotne przygotowanie do studjum teologii. Środkami pomocniczymi były wspomniane już wyżej pisma z zakresu logiki: *Kategorje* i *Perihermeneias* Arystotelesa, *Izagoge* Porfyrjusza, *Principia dialectica* św. Augustyna, pseudoaugustyńskie *Categoriae decem*, pisma Boecjusza i ustępy dialektyczne z pism Marcjana Kapelli, Kasjodora i św. Izydora z Sewili. Ogromne zajęcie się dialektyką spowodowało stosowanie jej do prawd wiary, aby je lepiej móc zgłębić. Narazie jednak posługiwano się nią przy rozwiązywaniu niektórych tylko zagadnień. Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku był **Gerbert z Aurillac** († 1003, jako papież Sylwester II), nauczyciel w szkole katedralnej w Rheims. **Notker Labeo**, nauczyciel w szkole klasztornej w St. Gallen († 1022) tłumaczył pisma z zakresu logiki na język niemiecki oraz wydawał wyjątki z nich. Jeden z uczniów Gerberta, **Fulbert** († 1028), który założył w r. 990 szkołę w Chartres, polecał wprawdzie także omawiać pisma logiczne, przestrzegał jednak przed przecenianiem dialektyki.

W wieku XI zaznacza się ostre przeciwieństwo między dialektykami i antydialektykami w dwóch skrajnych kierunkach. U niektórych dialektyków, którzy podróżowali po krajach, jako nauczyciele wędrowni, jak n. p. u Anzelma z Bezaty, (Anzelma Perypateyka, jak siebie nazywał), wyrodziła się dialektyka w sofistykę. Tak n. p. **Berengarius z Tours** zaczynał zapomocą sztuczek dialektycznych naukę Kościoła o Eucharystji. Przeciwno temu racjonalizmowi, który usiłował uczynić dialektykę najwyższym, rozstrzygającym autorytetem także w rzeczach wiary, wystąpili wybitni mężowie, aby wskazać dialektyce jej granice; jeżeli się jej wogóle używa w teologii, powinno się ją uważać za służebnicę tejże (św. Piotr Damjan). Niektórzy wszakże z antydialektyków zbyt mało cenili wiedzę świecką. I tak **św. Piotr Damjan** († 1072) zaprzecza istnieniu bezwzględnych praw, a nawet utrzymuje że zasada sprzeczności traci swą wartość wobec wszechmocy Bożej. Podobnie sądził **Otloh** z St. Emmeram w Ratyzbonie († ok. 1073) oraz **Manegold** z Lautenbach

w Alzacji, który uważa filozofję za naukę zbyteczną, nie dającą się często pogodzić z poglądami chrześcijańskimi.

Drogę pośrednią pomiędzy obiema skrajnościami odnalazł **Lanfrank**, mnich z klasztoru Bec w Normandji, zmarły jako arcybiskup z Canterbury 1089, który w swych pismach występuje wprawdzie przeciw nadużywaniu dialektyki w teologii i przeciw racjonalizmowi Berengarjusza, sam wszakże nie gardzi dialektyką w swych dziełach teologicznych. Lanfrank należy do tych, którzy za owych czasów przyczynili się najwięcej do rozwoju wiedzy.

IV. Nominalizm i realizm.

Jos. Reiners: *Der Nominalismus in der Frühscholastik* 1910. (Beitr. zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VIII, 5). Tenże: *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik* 1907.

1. Wśród zagadnień, roztrząsanych w początkach scholastyki, wysuwa się na pierwszy plan sprawa uniwersaljów t. j. zagadnienie, czy pojęciom ogólnym (powszechnym) odpowiada przedmiotowa rzeczywistość, czy też są one tylko tworam i czysto podmiotowemi. Zwolenników przedmiotowej wartości pojęć nazwano **realistami**, przeciwników zaś **nominalistami**, ponieważ tylko wyrazy (nomina) uważali za ogólne.

Atoli dopiero w 11 wieku można mówić o prawdziwym sporze o uniwersalja, do tego bowiem czasu umiarkowany realizm był zdaniem ogólnie przyjętem. Sposobność do rozstrząsania tego zagadnienia nastreczył ustęp z „Izagogi“ Porfyrjusza, w którym tenże stawia pytanie: czy rodzaje i gatunki istnieją w rzeczywistości, czy też są tylko pojęciami?

2. Głównym przedstawicielem nominalizmu jest **Roscelin**, kanonik z Compiègne (ur. około 1050). Nauka jego jest znana tylko z pism św. Anzelma z Canterbury i Abelarda, z których wynika, że Roscelin wspólną istotę rzeczy uważał tylko za ogólną nazwę, pojęcia ogólne tylko za „flatus vocis“. Pojęcia ogólne nie są z d n ą m i a r ą realne; realnie istnieją tylko jednostki.

3. Przeciw jednej skrajności wystąpiła druga, mianowicie przesadny realizm. Uczeń Roscelina, **Wilhelm z Champeaux** (1070—1121), założyciel słynnej później szkoły św. Wiktora w Paryżu, jest powszechnie uważany za głównego przedstawiciela tego kierunku. Wedle Abelarda uczył, że jedna i ta sama powszechna istota istnieje w poszczególnych jednostkach, a jednostki różnią się od siebie jedynie przypadłościami. Ponieważ zaś już Abelard wska-

zał na sprzeczne przymioty, któreby się w takim razie do tej samej istoty odnosiły, Wilhelm z Champeaux miał zmienić zdanie tak, że według jego nauki ta jedna powszechna istota powiela się wprawdzie w poszczególnych jednostkach, lecz indifferenter (lub individualiter?) t. zn., że jest zupełnie równa w różnych jednostkach, odpowiadając właśnie pojęciu ogólnemu, ogołoconemu z cech indywidualnych.

Największymi przeciwnikami nominalizmu byli św. Anzelm z Canterbury i Abelard, z których przedewszystkiem ten drugi zbliżał się w swych poglądach do umiarkowanego realizmu.

4. Ze sposobu, w jaki omawiano to pytanie w owym czasie wynika, że ostatecznego, wszechstronnego i pozytywnego rozwiązania nie dała żadna strona; na ogół jedni przedstawiają skrajne zapatrywania drugich i zwalczają je; jest rzeczą nader trudną ustalić, czy w tej walce rozumiano w całej pełni pozytywne zapatrywanie przeciwnika i czy wskutek nieustalonej jeszcze terminologii i niejasno sformułowanej pozytywnej strony rozwiązania, nie mamy do czynienia ze wzajemnem nieporozumieniem¹⁾.

V. Św. Anzelm z Canterbury.

1. Właściwym założycielem, „ojcem scholastyki“, był św. Anzelm. Urodzony w r. 1033 w Aosta w Piemontcie i wychowany w duchu chrześcijańskim, wstąpił, pociągnięty sławą Lanfranka, do klasztoru Bec w Normandji, gdzie niezadługo został przeorem, a potem opatem. Później, jako arcybiskup z Canterbury, pracował usilnie, pomimo różnych przeszkód, stawianych przez królów angielskich, nad przeprowadzeniem reformy kościoła angielskiego według zasad Grzegorza VII. Umarł w r. 1109.

Anzelm, jako mnich i biskup, jest przedewszystkiem teologiem; opis samej tylko filozoficznej strony jego działalności nie daje nam bynajmniej zupełnego obrazu tego nad wyraz wielkiego, a duchem św. Augustynowi pokrewnego męża, jego genialnej indywidualności i bogatego życia duchowego. Św. Anzelm prześcignął znacznie swych poprzedników i współczesnych sobie, zerwał z tradycją jednych, uprawiających studjum Ojców w sposób czysto kompilatorski i drugich, używających jednostronnie formalistycznej dialektyki. Samodzielność w opracowaniu przejętego materiału, energia w systematycznym

1) O różnych zapatrywaniach na nominalizm wczesnej scholastyki zob. M. Grabmann, *Gesch. d. schol. Methode* t. I. str. 295.

ujęciu poszczególnych prawd, bogactwo płodnych idei, jasność i wyrazistość bez przesady i drobiazgowości, — oto główne cechy jego spekulacji.

2. Pisma. — Z pośród licznych pism Anzelma zasługują na wzmiankę pod względem filozoficznym przede wszystkim: *De grammatico*, wstęp praktyczny do dialektyki; *De veritate*, *De libero arbitrio*, *Monologium*, czysto spekulatywna rozprawa o istocie Boga, nie uwzględniająca bezpośrednio Objawienia; *Proslogium*, dziełko, omawiające głównie t. zw. dowód ontologiczny na istnienie Boga, *Liber apologeticus* przeciw mnichowi Gaudilonowi, zwalczającemu dowód ontologiczny, a wreszcie dialog: *Cur Deus homo?*, zawierający właściwą św. Anzelmowi naukę w zadostuczynieniu.

3. Wiara a wiedza. — Św. Augustyn wyraził swoje stanowisko w tym przedmiocie w słowach: *intellige, ut credas; crede, ut intelligas*; św. Anzelm uwydatnia tylko drugą ich część: *Non quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam*. W tem zdaniu wyraża 2 myśli, mianowicie: pierwszą, że wiara poprzedza wiedzę i drugą, że nie musi się poprzestawać na samej tylko wierze. Posądzano go dlatego niesłusznie o supranaturalizm. Św. Anzelm chce przez to tylko powiedzieć, że najwyższe, nadprzyrodzone, prawdy są nam dostępne tylko przez wiarę, chociaż rozum nasz usiłuje je później zgłębić. Granicę rozumowania posunął przytem bardzo daleko: „Chcę, tak zaznacza w przedmowie do swej książki: *Cur Deus homo*, zupełnie abstrahować od osoby Chrystusa i Objawienia Bożego i wykazać ściśle i wyłącznie rozumowo, że całe dzieło odkupienia we wszystkich szczegółach musiało mieć ten właśnie przebieg, w jakim się rzeczywiście odbyło“. Wydaje się, że św. Anzelm przy tem twierdzeniu posunął się nawet nieco za daleko. W każdym razie nie chciał przez to przejść do obozu racjonalistów.

4. Metoda. — Nie tylko z powodu zgodności w naukach zasadniczych, lecz bardziej jeszcze, ze względu na właściwą sobie metodę zasługuje Anzelm na nazwę „ojca scholastyki“¹⁾. Można ją krótko scharakteryzować słowami, umieszczonemi na czele *Proslogium*: *Fides quaerens intellectum*. Naukę wiary trzeba przyjąć jako nieomylną prawdę. Dialektyka i spekulacja metafizyczna mają nam dać głębsze jej zrozumienie. Jak w rozprawie *Cur Deus homo* udowadnia św. Anzelm rozumowo dzieło

1) Por. Grabmann j. w. str. 258—339.

odkupienia, tak w *Monologium* rozstrząsa filozoficznie i niezależnie od powagi wiary istotę Boga, rozwijając rozumowo tajemnicę Trójcy, poprzednio już przez wiarę przyjętą. Już u Anzelma spotykamy sposób rozwijania tezy później ogólnie przyjęty, mianowicie: przedstawienie zdania przeciwników, rozprawienie zdania własnego, wreszcie odpowiedź na zarzuty.

5. *Teodicea*. — a) Głównym przedmiotem metafizycznej spekulacji Anzelma jest Bóg. Na istnienie Boga przytacza w swem *Monologium* trzy dowody a posteriori na sposób św. Augustyna, mianowicie, że dobro skończone wskazuje na dobro samo w sobie, na Dobro najwyższe; — że różne stopnie doskonałości w rzeczach zakładają Istotę najdoskonalszą; — że każdy byt przygodny ma przyczynę w Byciu najwyższym, który sam przez się istnieje. Nie zadawalnia się tem jednak św. Anzelm, lecz szuka dowodu, któryby zastąpił wymienione dowody aposterioryczne i uczynił je zbytecznymi. Ma nim być dowód, wywodzący z samego pojęcia Boga jego istnienie, t. zw. dowód ontologiczny, sformułowany w *Proslogium* w następujący sposób:

z) Ktokolwiek myśli o Bogu, ten przedstawia go sobie jako Istotę najwyższą, ponad którą już wyższej pomyśleć nie można. Takie pojęcie Boga ma również ateusz, chociaż w jego istnienie nie wierzy. Owa Istota najwyższa, ponad którą już wyższej pomyśleć nie można, jest więc zawarta co najmniej w naszym umyśle, także w umyśle niedowiarka i ateusza.

β) Jeśli owa Istota jest w naszym umyśle, eo ipso jest również w rzeczywistości. Gdyby bowiem była tylko w naszym umyśle, nie byłaby już Istotą najwyższą, ponad którą już wyższej pomyśleć nie można, bo w takim razie wyższą byłaby istota, któraby istniała nie tylko w naszym umyśle, lecz także w rzeczywistości; albowiem istnieć obiektywnie jest czemś więcej niż istnieć tylko w umyśle. W ten sposób już z samego pojęcia Boga wynika jego istnienie.

γ) Co więcej? Wynika z tego jeszcze, że Bóg istnieje koniecznie, tak koniecznie, że nie może nie istnieć. Albowiem możemy sobie pomyśleć coś, co się nie da wcale pomyśleć jako nieistniejące, a to oczywiście jest czemś wyższem i doskonalszem od tego, co może być pomyślane także jako nieistniejące. Jeśliby więc owa Istota, ponad którą już wyższej pomyśleć nie można, mogła także nie być, wtedy nie byłaby już Istotą najwyższą, ponieważ moglibyśmy pomyśleć jeszcze wyższą od niej, mianowicie Istotę koniecznie istniejącą.

Już mnich Gaunilo zwalczał, jak wyżej powiedziano, ten dowód w swej książce: *Liber pro insipiente*, a św. Anzelm nie zdołał obronić swego dowodu w rozprawie przeciw Gaunilonowi. Rzeczywiście z samego tylko pojęcia nie można udowodnić istnienia Boga, choćby tylko dlatego, że sama możliwość tego pojęcia w żaden sposób nie jest dla nas oczywistą a priori. Część schola-

styków przyjęła ten dowód św. Anzelma, n. p. Wilhelm z Auxerre, Aleksander z Hales, inni jednak, jak n. p. Tomasz z Akwinu, odrzucili go; dzisiaj ogólnie go się nie przyjmuje.

b) W łączności z dowodami na istnienie Boga analizuje św. Anzelm pojęcie aktu stworzenia z niczego.

Bóg jako Istota sama przez się istniejąca, może być tylko jeden. Wszystkie rzeczy poza nim muszą mieć swe źródło w nim; atoli Boża Istota nie może być ich podłożem, stąd wynika, że są one stworzone przez Boga z niczego. Mają więc początek istnienia, jednak ich idealne bytowanie w umyśle boskim jest wieczne. Albowiem działalność Boga jako Stwórcy jest rozumna, a tem samem musi ją poprzedzać poznanie rzeczy, które ma stworzyć. Idee rzeczy są zawarte jako wzory w Boskiem Słowie, a rzeczy są stworzone na ich modłę. Bóg poznając siebie, wyraża siebie wewnątrznie przez Słowo Boże, a w tem Słowie wypowiada też wszystkie rzeczy; dlatego to idea świata zawiera się w Boskiem Słowie.

Z samoistnienia („aseitas“) Boga wywodzi Anzelm jego przymioty, identyczne z jego Istotą, mianowicie wieczność, niezłożoność, niezmienność i niezmierność. Równocześnie poddaje Anzelm wszystkie te pojęcia dokładnej analizie.

6. Psychologja. — W dziedzinie psychologicznej zajmował się Anzelm przedewszystkiem zagadnieniem wolności woli, którą określa jako siłę woli do zachowania sprawiedliwości (*rectitudo voluntatis*) dla niej samej. Inne psychologiczne zagadnienia poruszał tylko w związku z rozstrząsaniem teologicznymi. Stosunek duszy do ciała pojmuje w sposób platońsko-augustyński. Nieśmiertelność duszy udowadnia wskazaniem na cel człowieka, jakim jest poznanie i miłość Boga; cel ten wymaga, aby dusza mogła wiecznie poznawać i kochać Boga; przeciwne mniemanie jest niedorzeczne. Pojęcia wyprowadza z poznania zmysłowego, lecz dokładnego wyjaśnienia nie daje.

Sądząc z wielu wyrażeń, możnaby uważać Anzelma za przedstawiciela skrajnego realizmu. Wyrażenia te jednak trzeba złagodzić, mając na względzie walkę Anzelma z nominalizmem, oraz nie dość jeszcze ustaloną terminologję; zważywszy to, można zaliczyć Anzelma do obrońców realizmu umiarkowanego ¹⁾.

1) Grabmann j. w. str. 306, uważa Anzelma za przedstawiciela umiarkowanego platonizmu, zbliżonego rzeczowo do umiarkowanego realizmu św. Tomasza.

VI. Piotr Abelard.

1. Życie. — Mniej może głęboki i szeroki niż Anzelm, lecz także znakomity jako filozof, jest młodszy odeń Piotr Abelard (właściwie Abaëlardus), dialektyk wielce utalentowany. Urodzony w r. 1079 w wiosce Palais w Bretanji (stąd „Palatinus“), wystąpił wnet po odbyciu nauk u obu przeciwników w sporze o uniwersalja, u Roscellina i Wilhelma z Champeaux, jako nauczyciel (magister) w Paryżu, gdzie niebawem zdobył sobie przez swą dialektyczną zręczność i trafność odpowiedzi tak wielką sławę, że z wszystkich części Europy przybywali doń żądni nauki młodzieńcy i mężowie. Później (1119) wstąpił do klasztoru w St. Denis; wnet jednak musiał go opuścić z powodu kościelnego potępienia jego „*Introductio ad theologiam*“ na synodzie w Soissons (1121). Udał się stąd w okolice Nogent sur Seine i wybudował tutaj kapliczkę nazwaną Parakletem, gdzie rozwijał w dalszym ciągu swą działalność nauczycielską. Później wrócił znowu jako nauczyciel do Paryża, gdzie jednak św. Bernard wystąpił przeciw niemu z powodu błędnych jego nauk, które też po zbadaniu zostały potępione na synodzie w Sens (1140). Celem obrony swej sprawy udał się w podróż do Rzymu, lecz w drodze nakłonił go Piotr Czcigodny do pozostania w Clugny. Umarł w r. 1142.

2. Dzieła. — Do głównych dzieł Abelarda zalicza się jego „*De unitate et trinitate divina*“ (potępione w Soissons), „*Theologia christiana*“, „*Theologia*“ (potępiona w Sens), z której przechowała się dotąd pierwsza część (niekompletnie) p. t. „*Introductio ad theologiam*“, wreszcie pismo „*Sic et non*“, w którym autor przy każdej tezie dogmatycznej przytacza racje i powagi „za i przeciw“, nie przechyla się wszakże ani na jedną, ani na drugą stronę; dołączają się do tych dzieł pisma filozoficzne: „*Dialectica*“, objaśnienia do Arystotelesa, Porfyrjusza i Boecjusza, „*Dialogus inter philosophum judaeum et christianum*“, „*Scito teipsum*“ czyli „*Ethica*“, nadto autobiografia t. j. „*Historia calamitatum*“, w której opowiada swe bolesne przejścia, spowodowane miłością do Heloizy.

3. Wiara a wiedza. — Abelard broni gorliwie pożytku dialektyki dla głębszego zrozumienia wiary i dla jej obrony. Zwłaszcza filozofja arystotelesowska oddaje tu, zdaniem jego, najlepsze usługi. Z powodu niektórych wyrażień uważano go za racjonalistę, który na równi stawia teologję i filozofję oraz uczy możliwości zupełnego przeniknięcia tajemnic chrześcijańskich zapomocą rozumu. Wpraw-

dzie Abelard przecenia w rzeczy samej zdolności naszego rozumu, z drugiej strony jednak zaznacza wyraźnie, iż tajemnic wiary całkowicie wyjaśnić nie można; dochodzimy tylko do wyników prawdopodobnych przez wnioskowanie analogiczne z przymiotów stworzeń na Boga.

Tajemnicę Trójcy św. tłumaczy Abelard w sposób modalistyczny, iż nie osoby, tylko przymioty wszechmocy, mądrości i dobroci Bożej nazywają się Ojcem, Synem i Duchem św. Stąd przypisuje poznanie Trójcy św. także filozofom pogańskim. Platonicy, powiada, wyraźnie uczyli o Trójcy, dowodząc, że *Nous* jest zrodzony z Boga i jak on wieczny; nie pominęli też, jak się zdaje, osoby Ducha Św., twierdząc, że dusza świata jest trzecią osobą z Boga (a Deo), że jest życiem i zbawieniem świata. Zdaniem jego nazwali platonicy Ducha Św. duszą świata dlatego, że dzięki dobroci Bożej wszystko posiada życie w obliczu Boga, a nic nie jest martwe, t. j. niepożyteczne.

4. *Metoda.* — Właściwość uzdolnienia Abelarda sprawiła, że przyczynił się ogromnie do rozwoju (raczej formy aniżeli treści) metody scholastycznej przez to, że przy wyjaśnianiu prawd wiary posługiwał się filozoficzną spekulacją w wysokim (a nawet przesadnym) stopniu. Metoda nauczania, której użył w swem „*Sic et non*“, mianowicie wyjaśnianie zagadnienia przez przeciwstawienie powag, przemawiających „za lub przeciw“, nie została wprowadzie przez niego zapoczątkowana, lecz udoskonalona i rozpowszechniona. Dla pogodzenia ze sobą takich zdań sprzecznych, podał Abelard w przedmowie do dzieła „*Sic et non*“ pewne ogólne prawidła, według których powinien uczeń opracować dialektycznie następujący w dziele „materiał do ćwiczeń“ (Grabmann).

5. *Problem uniwersaljó w*¹⁾. — Abelard zwalcza przede wszystkim przesadny realizm Wilhelma z Champeaux i zniewala go do złagodzenia swego zdania. Odrzuca również nominalizm Roscelina. Mimo, że niedokładnie się wyraża i kwestji całkowicie nie rozwiązuje, zdaje się bronić realizmu umiarkowanego, gdy n. p. pisze: *Cum nec ipsae species habent nisi per individua subsistere.*

6. *Teodicea.* — O Bogu wyklada Abelard na ogół, (z wyjątkiem tego, o czem wyżej była mowa), naukę filozofji chrześcijańskiej. Głosi jednak konieczność stworzenia najlepszego

¹⁾ B. Geyer. Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten 1913. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. Suppl. Bd. Str. 101).

świata (optymizm). Daje temu wyraz n. p. w dowodzeniu następującem: Bóg nie może zaniechać tego, co czyni i nie może nic więcej lub lepiej uczynić, niż to, co czyni rzeczywiście. Bóg bowiem może czynić tylko to, co dobre; gdyby zaś nie czynił tego, co dobre, chociaż to jest w jego mocy, byłby niejako zazdrosny lub niesprawiedliwy. Dalej kieruje się Bóg we wszystkim, co czyni lub czego nie czyni, sprawiedliwą racją, tak że czyni lub nie czyni tylko to, co musi być dokonane lub zaniechane i co odpowiada jego godności. Wszystko więc, co czyni, czyni z konieczności, jeżeli bowiem wypada coś uczynić, nie należy tego zaniechać. Dlatego właśnie Bóg może czynić tylko to, co jest najdoskonalsze. Gdyby bowiem to, czego nie czyni, było tak doskonałe jak to, co czyni, nie byłoby żadnej racji, aby to uczynić, a tamtego zaniechać; bez racji zaś Bóg działać nie może.

Możnaby wprawdzie zarzucić, że przez to znosi się doczesność i przygodność stworzeń, jak i wolność Bożą. Lecz o tem niema mowy, gdyż stworzenia są przeciwieństwem ze swej natury zawsze takie, iż mogą istnieć lub nie istnieć. Wolność woli zaś nie na tem polega, że się ma swobodny wybór między tem lub owem, lecz na tem, że się nie jest zmuszonym czynić coś lub zaniechać wbrew swej woli. Wolność woli jest tylko wolnością od (zewnątrznego) przymusu.

7. Etyka. — Pismo „*Scito te ipsum*“ jest jedną z nielicznych rozpraw etycznych XI i XII w. Chrześcijańska nauka moralności jest według Abelarda tylko formą naturalnego prawa moralnego, znanego i zachowywanego już przez starożytnych filozofów. Stąd przy każdej sposobności wyraża się Abelard z najwyższemi pochwałami o moralnej doskonałości i o cnotach starożytnych filozofów. Nie tylko nauka starożytnych filozofów, powiada, lecz także ich życie moralne jest całkowicie wyrazem ewangelicznej i apostołskiej doskonałości. Jak ich nauki pod wieloma względami znacznie przewyższają naukę starozakonną, tak też ich życie moralne jest całkiem chrześcijańskie. — Bardzo silnie podkreśla Abelard element subiektywny przy czynności moralnej, mianowicie usposobienie wewnętrzne, od którego wszystko zależy, podczas gdy sama czynność zewnętrzna jest moralnie obojętna.

VII. Platonicy i neoplatonicy w XII w.

I. W w. XII znalazł także platonizm gorliwych przedstawicieli.

1. Należy do nich **Adelard z Bath**, urodzony w Anglii, a wykształcony w szkołach w Laon i Tours. W czasie swych dalekich

podróży do Włoch, Grecji i Hiszpanji nabrał dużo wiadomości z zakresu nauk przyrodniczych, które spisał w dziele „*Quaestiones naturales*“. Poza tem przetłumaczył kilka dzieł matematycznych z arabskiego. Inna jego rozprawa, utrzymana w duchu platońskim, nosi tytuł „*De eodem et diverso*“, t. j. o tem, co jest stałe (filozofja) i o tem, co zmienne (nauki przyrodnicze). Jego teoria poznawcza jest racjonalistyczna; idee są wrodzone. O stosunku ciała i duszy uczy w duchu Platona. W sprawie uniwersaljów oddala się od Platona i widzi w pojęciach powszechnych jedynie szczególne poglądy (*respectus*) na to, co jednostkowe; sądzi wszelako, że Platon i Arystoteles uczyli tak samo, choć innemi słowy.

2. Szkoła w Chartres. — Silne oparcie znalazły dążności platonizujące w szkole w Chartres, w której uprawiano szczególnie studia literackie w duchu humanistycznym. **Bernard z Chartres**, do r. 1119 przewodniczący tej szkoły, otrzymuje od Jana z Salisbury przydomek „*perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri*“. Po nim następuje brat jego **Thierry z Chartres**, który w swym *Heptateuchu*, podręczniku do siedmiu nauk wyzwolonych, umieszcza po raz pierwszy dłuższe ustępy z arystotelesowskiego *Organonu*, a również z pierwszej *Analityki*, z *Topik* i z *Elenchów*. W piśmie „*De sex dierum operibus*“ nazywa Boga „*forma essendi*“ rzeczy, nie chcąc wszelako przez to uczyć panteizmu; sądzi także, że Duch Św. został nazwany przez Platona „*anima mundi*“.

Uczniem Bernarda był **Wilhelm z Conches**, magister w Paryżu, który również głosi naukę o Duchu Św., jako duszy świata. Także **Walter z Mortagne**, również magister w Paryżu († 1174 jako biskup z Laon), jest przedstawicielem kierunku platonizującego; w sprawie uniwersaljów jednak broni realizmu umiarkowanego.

Najwybitniejszym uczniem Bernarda był **Gilbert de la Porrée**, którego Jan z Salisbury nazywa głębokim uczonym, przewyższającym zakresem wiedzy współczesnych. Był magistrem w Chartres i Paryżu, nakoniec biskupem w swem mieście rodzinnem Poitiers, gdzie umarł w r. 1154. Głównemi jego pracami literackimi są komentarze do pism teologicznych Boecjusza. Bardzo studjowano i objaśniano jego „*Liber sex principiorum*“, w którym to dziele zastanawia się nad sześcioma przez Arystotelesa nierozprowadzonymi kategorjami (czynność, bierność, miejsce, czas, położenie i posiadanie); odróżnia je jako „*formae assistentes*“ od pozostałych trzech przypadłości, które nazywa „*formae inhaerentes*“. W sprawie uniwersaljów w zwraca się Gilbert stanowczo przeciw przesadnemu realizmowi.

W Bogu są prawzory wszechrzeczy; poza nim istnieją tylko jednostki; lecz przez porównywanie różnych przedmiotów jednostkowych, podobnych do siebie, odrywa (abstrahuje) umysł to, co im jest wspólne. „Gilbertowi należy się sława, przyznawana długo Abelardowi, że na ruinach skrajnego realizmu i nominalizmu („sententia vocum“) oraz ich namiastek, zapoczątkował rozwiązanie, które się skryształuje w umiarkowany realizm XIII w.“ (De Wulf).

Gilbert odróżnia samoistność, subsystencję rzeczy (quo est) od rzeczy samoistnej, subsystującej, — (quod est). To rozróżnienie przedniósł także na Boga, odróżniając w nim realnie istotę Boską od osób. Tę naukę zwalczał św. Bernard, a synod w Paryżu (1147) i Reims (1148) potępił ją.

II. Także neoplatonizm Szkota Eriugeny został wznowiony w formie panteistycznej przez **Amalryka z Chartres lub z Beny** (Bennes pod Chartres), magistra w Paryżu. Według świadectwa Gersona uczył on, że idee są stwarzane i same znowu stwarzają. Przez nie wylaniają się rzeczy z Boga jako wielość i różnorodność. O ile wszakże Bóg jest ostatecznym ich celem, wracają znowu do Boga i utożsamiają się z nim. Stanowisko Amalryka cechują następujące zdania, zachowane u Gersona: Podobnie jak Abraham i Izaak mają nie różną, lecz jedną i tę samą naturę, tak też wszystko jest jednym, a tem jednym jest Bóg. Bóg jest istotą i bytem wszechrzeczy.

Dawid z Dinant utrzymuje w swem dziele „De divisionibus“, przytoczonym przez Alberta Wielkiego, że Bóg jest materją pierwszą, która jest jednolitem podłożem wszechrzeczy, tak cielesnych jak i duchowych. Trzy bowiem istnieją rodzaje rzeczy: ciała, dusze i substancje samoistne (separatae — aniołowie). Pierwsze mają swą jedność w materji, dusze w Nous, substancje samoistne zaś w Bogu. Atoli te trzy rodzaje rzeczy nie mogą być różne od siebie, gdyż różnić mogłyby się tylko formą gatunkową, a więc przyjąłoby należało coś im wspólnego, co by tworzyło ich materję (podłoże). Lecz w ten sposób istniałaby materja dla materji pierwszej, co jest niedorzecznością. Nie pozostaje więc, zdaniem jego, nic innego, jak uważać materję pierwszą za ducha zarazem i za Boga.

VIII. Mistycy.

Św. Bernard z Clairvaux, Hugon i Ryszard
od św. Wiktora.

1. Obok filozofji i teologji scholastycznej uwydatnia się w XII w. kierunek **mistyczny**¹⁾. Życie mistyczne polega na dążeniu do jak najściślejszego zjednoczenia duszy z Bogiem już na tym świecie przez poznanie doświadczalne (intuicję) i miłość. Mistyka, jako gałąź wiedzy jest zatem nauką o tem doskonałem zjednoczeniu się

1) M. Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. München 1926.

duszy z Bogiem na tym świecie¹⁾. Mistyka chrześcijańska jest tak dawna, jak samo chrześcijaństwo, a znalazła pierwszy swój wyraz w pismach św. Pawła i Jana. Dążenie jednak do tego bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem, oraz badanie tego zagadnienia i pocuzanie o niem objawiało się w niektórych czasach żywiej niż w innych. W tym sensie mówi się o osobnej mistyce średniowiecza. Różni się ona od naturalnej czyli filozoficznej mistyki (n. p. Plotyna) przez to, że nie jest panteistyczna jak tamta (na ogół biorąc) i że ekstazę mistyczną uważa za coś nadprzyrodzonego, zależnego wyłącznie od oświecającej łaski Bożej; można się wprawdzie do ekstazy mistycznej przysposobić, lecz nie można jej samej sprowadzić. Stanowisko mistyków średniowiecznych do filozofji jest różne; wielu z nich to zarazem filozofowie scholastyczni, inni cenią przy najmniej współpracę filozofji z teologią, niektórzy wszelako odrzucają ją, jako zgubną dla wiary. Z zakresu filozofji poświęcają mistyce szczególną uwagę zagadnieniom psychologicznym i etycznym.

2. W średniowieczu zapoczątkował mistykę chrześcijańską jako naukę św. **Bernard** z Clairvaux, któremu współczesni nadali tytuł honorowy „*Doctor mellifluus*“ (miodopłynny) (1091—1153). Głęboki i dalekonośny wpływ, jaki wywarł na życie kościelne i na współczesne wypadki dziejowe, uczyniły imię jego nieśmiertelnem.

W swych pismach „*De gradibus humilitatis*“, „*De diligendo Deo*“ i „*De consideratione*“ uważa Bernard za podstawę wszelkiej ekstazy mistycznej pokorę, która się przemienić musi w miłość ku Bogu. Im więcej się człowiek zagłębia w rozmyślanie prawdy wiekuistej, tem bardziej wzrasta jego podziw dla niej. I właśnie wskutek tego wzrastającego podziwu duch popada w zachwyty i zatapia się zupełnie w bezdenne ocean prawdy nieskończonej.

3. Do św. Bernarda przyłącza się współczesny mu i przyjaciel, **Hugon od św. Wiktora** (1096—1141), najwybitniejszy bodaj i najbardziej wpływowy teolog XII w. Urodzony w Saksonji, otrzymał wykształcenie w klasztorze św. Wiktora pod Paryżem i niebawem stanął na czele szkoły tegoż klasztoru. Na tem stanowisku pozostał aż do swej rychłej śmierci. Był nie tylko mistykiem, lecz także gruntownym i głębokim myślicielem. Dowodzi tego znakomite jego pismo dydaktyczne „*Didascalicon*“, wstęp do studjum świeckiego i teo-

1) Por. J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik. Paderborn 1908 str. 23 nn. — R. Maumigny T. J. Modlitwa mistyczna (przełożył ks. J. Andrasz T. J.), Kraków 1922.

logicznego; dalej „De unione corporis et animae“ a zwłaszcza obszerna i główne jego dzieło „De sacramentis christianae fidei“, w którym nakreśla dosyć kompletny system teologii, podobnie jak Anzelm, dokonywując tem samem imponującej pracy systematycznej, która subtelnością i regularnością architektoniczną przewyższa wszystkie współczesne całości teologii i wielką część sum późniejszych (Grabmann). Całe to dzieło nacechowane jest znamieniem mistyczno-kontemplacyjnem, przez co czytanie jego staje się niezwykle pociągającym.

Mistyczne swe poglądy podaje Hugon częścią we wspomnianem już dziele „De sacramentis christianae fidei“, częścią w mniejszych rozprawach: *De contemplatione et eius speciebus*, *De arca Noë mystica*, *De arca Noë morali*, *De arrha animae* it.d. Rozróżnia pomiędzy *Cogitatio*, *Meditatio* i *Contemplatio*. *Cogitatio* ma za przedmiot to, co podpada pod zmysły i jest wyobrażającą czynnością duszy; *Meditatio* jest zdobytem przez rozumowanie, ustawicznym i do głębi sięgającym, badaniem rzeczy w ich przyczynach; *Contemplatio* wreszcie jest jasnym, swobodnem spojrzeniem ducha w przedmiot idealny.

4. Uczniem i następcą Hugona w urzędzie nauczycielskim był **Ryszard** od św. Wiktora († 1173)¹⁾, który podobnie jak Hugon był bystrym myślicielem a zarazem mistykiem. Myślicielem spekulatywnym okazuje się w dziele „De trinitate“, mistykiem natomiast szczególnie w dwóch pismach: „Benjamin maior seu de gratia contemplationis“ i „Benjamin minor seu de praeparatione animi ad contemplationem“.

Na uwagę zasługuje sześć stopni kontemplacji, jakie rozróżnia: Pierwszy jest „in imaginatione et secundum imaginationem“. Najpierw zwraca się kontemplacja do świata zmysłowego, aby w jego piękności oglądać piękność Boga. Drugi stopień jest „in imaginatione et secundum rationem“. Tu bada kontemplacja przyczyny rzeczy zmysłowych, aby w nich rozważać potęgę i mądrość Bożą. Trzeci stopień jest „in ratione et secundum imaginationem“ — kontemplacja pierwiastka nadzmysłowego w rzeczach, o ile poznać w nich można odblask Bożej istoty. Czwarty stopień jest „in ratione et secundum rationem“ — kontemplacja istot duchowych, a w nich obrazu Bożego. Piąty stopień jest „supra rationem et non praeter rationem“ — rozważanie Boga według jego istoty i doskonałości.

1) Por. E. Kulusza: *La doctrine mystique de Richard de Saint Victor* (praca doktorska na Uniw. we Fryburgu w Szwajcarii) 1924.

Szósty wreszcie stopień jest „supra et praeter rationem” — rozważanie niezgłębianych tajemnic Boga, a na pierwszym miejscu Boskiej Trójcy.

Jeżeli zaś bierzemy pod uwagę nie przedmiot lecz natężenie kontemplacji, należy według Ryszarda rozróżnić trzy stopnie: na pierwszym stopniu duch się rozszerza (mentis dilatatio), na drugim wznosi się (mentis sublevatio), na trzecim umysł odchodzi od siebie (mentis alienatio) t. zn. popada w zachwyty. Tu umiera Rachelą przy porodzie Benjamina t. zn. rozum musi zamilknąć, a tylko oko inteligencji jest otwarte, aby pochwycić prawdę bezpośrednio.

5. Innego ducha, mianowicie stanowisko wręcz nieprzychylnie względem scholastyki dialektycznej, widzimy u ucznia Ryszarda, **Waltera** od św. Wiktora. W dziele, zwróconem przeciw Abelardowi, Gilbertowi de la Porrée, Piotrowi Lombardowi i Piotrowi z Poitiers (Contra quattuor labyrinthos Franciae) zwalcza ich filozoficzno-teologiczną spekulację jako heretycką.

IX. Piotr Lombard, Jan z Salisbury i Alanus ab Insulis.

1. **Piotr Lombard.** — Charakterystycznymi dla teologiczno-filozoficznej literatury XII w. są księgi sentencyj (libri sententiarum) i „summy”. Co do metody opierają się one na piśmie Abelarda „Sic et non”. Dzieła takie napisali **Robert Pulleyn**, **Robert z Melun**, **Piotr z Poitiers** i wielu innych. Najślawniejsze są „Quattuor libri sententiarum” Piotra Lombarda, cieszącego się przydomkiem „Magister sententiarum”. Był on nauczycielem w Paryżu, a od r. 1159 biskupem tamże († 1164). Jego „Libri sententiarum” są krótkim, a systematycznym zestawieniem dogmatów i wniosków z nich płynących, które stara się poprzeć wyjątkami z Pisma św. i Ojców Kościoła oraz dowodami rozumowymi. Następnie odpiera dowody na pozór przeciwne i usiłuje pogodzić z dogmatem różniące się odeń pozornie teksty Ojców Kościoła. Dzieło to jest pod wielu względami zależne od innych, zwłaszcza od pewnej „Summa sententiarum”, którą zwykle przypisuje się Hugonowi od św. Wiktora. Z powodu swej metody i dla swej całości zamkniętej nadawało się w szczególniejszy sposób do użytku szkolnego przy studjum teologii; toteż używano go powszechnie w szkołach. Tem też tłumaczy się mnóstwo komentarzy, które później do niego napisano.

Dla spekulacji filozoficznej Lombard nie ma znaczenia, ponieważ przytacza myśli filozoficzne tylko tu i ówdzie, dla ilustracji nauk teologicznych i to w sposób eklektyczny.

2. **Jan z Salisbury.** — Szkoła w Chartres i jej duch wpłynęły na dwóch najwybitniejszych scholastyków z końca XII w.; byli nimi: Jan z Salisbury i Alanus ab Insulis (Lille).

Jan z Salisbury, obdarzony z natury bardzo pojętym umysłem, zdobył wszechstronne wykształcenie tak humanistyczne jak i filozoficzno-teologiczne u licznych mistrzów (Abelarda, Roberta z Melun, Wilhelma z Conches, Gilberta de la Porrée, Roberta Pulleyn i in.). Potężny jego duch odwracał się od małosłownych sprzeczek hyperdialektyków, a zwracał się ku wielkim, doniosłym zagadnieniom, jako jedynie godnym uwagi. W filozoficznym swem piśmie „*Metalogicus*“ podkreśla wielkie znaczenie logiki dla całej filozofji, zwraca jednak zarazem uwagę na jej bezowocność, skoro występuje odosobniona, jak gdyby sama stanowiła całą filozofję, lub sama dla siebie była celem. Jan zna cały *Organon* arystotelesowski i ocenia go należycie; jeśli się kto chce znać na logice, powiada, powinien koniecznie znać Arystotelesa. Ze stanowiska psychologicznego omawia genezę poznania umysłowego przez abstrakcję z wrażeń zmysłowych. W sprawie uniwersaljów jest przeciwnikiem realizmu skrajnego. W swym „*Metalogicus*“ kreśli zarazem piękny obraz ówczesnego szkolnictwa, podaje ważne notatki historyczne o rozmaitych ówczesnych poglądach filozoficznych, oraz zajmujące szczegóły, dotyczące charakterystyki swych licznych nauczycieli. Jego poglądy etyczne i prawno-państwowe zawarte są w „*Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*“.

3. **Alanus ab Insulis** (z Lille lub z Ryssel † ok. 1203 r.) był nauczycielem w Paryżu. W filozofji jest eklektykiem. Z powodu obszernego zakresu jego wiedzy przyznano mu tytuł honorowy: „*Doctor universalis*“ (powszechny). Poza dwoma poematami dydaktycznymi, etycznym: „*De planctu naturae*“ i encyklopedycznym: „*Anticlaudianus*“ napisał między innymi następujące dzieła: „*Tractatus de fide catholica contra haereticos*“ i „*Regulae desacra theologia*“ czyli „*Maximae theologiae*“. W każdej argumentacji przytacza jako źródła dowodów: *auctoritas* i *ratio*, podkreśla wszakże wyższość rozumu nad autorytetami, gdyż te można często rozmaicie rozumieć. Stara się uczynić wiarę zrozumiałą przez rozum, nie chce jej jednak zniweczyć w sposób racjonalistyczny. Z dzieł Boecjusza zna arystotelesowską naukę o kategorjach, o czterech przyczynach, o substancji i przypadłości, o materji i formie; tych ostatnich jednak nie uważa za substancje niekompletne w myśl Arystotelesa. Wobec manichejskich Albigenów usiłuje udowodnić stworzenie materji z niczego, oraz duchowość i nieśmiertelność duszy; stosunek ciała i duszy pojmuje w sposób platońsko-augustyński.

Przypisywane do niedawna Alanusowi pismo „De arte catholicae fidei“ uważa się obecnie za dzieło Mikołaja z Amiens. Napisane według metody matematyczno-deduktywnej, podaje krótkie zestawienie systematyczne głównych nauk chrześcijaństwa. — Już za czasów wspomnianych dopiero co autorów uwydatnia się wpływ nowego materiału filozoficznego, który doprowadzi niebawem do zupełnego rozkwitu scholastyki.

OKRES DRUGI.

ROZKWIT CHRZEŚCIJAŃSKIEJ SCHOLASTYKI.

U w a g i w s t ę p n e .

W XIII w. dojrzewa szybko scholastyczna filozofja i dochodzi do pełni życia samodzielnego obok teologii. Bez wątpienia przygotowali ten rozwój poprzedni myśliciele, lecz nadto przyczyniły się do niego pewne szczególnie korzystne okoliczności, mianowicie zaznajomienie się z filozofją arystotelesowską i przyswojenie jej sobie, założenie pierwszych uniwersytetów (zwłaszcza w Paryżu i Oxfordzie), oraz zasilenie szeregów nauczycieli publicznych wybitnymi uczonymi z zakonów żebrzących. Najbardziej doniosłym czynnikiem było poznanie wszystkich pism Arystotelesa.

a) Tłumacze. — W Toledo utworzył arcybiskup Rajmund (1126—1151) kolegium tłumaczy, które przełożyło dzieła Arystotelesa oraz pisma i komentarze do Arystotelesa, napisane przez arabskich i żydowskich filozofów (Alfarabiego, Avicennę, Averroësa, Mojżesza Majmonidesa i in.) z arabskiego na język łaciński. Także na dworze sycylijskim cieszyła się ta praca uznaniem i poparciem Fryderyka II i Manfreda. Ważnem dla znajomości i rozpowszechnienia filozofji arystotelesowskiej było także, że od r. 1220 zabierano się powoli do tłumaczenia wprost z greckiego. Do najznakomitszych tłumaczy należą Dominik Gundissalinus, żyd-przechrzta: Jan Hiszpan, Henryk z Brabantu, Gerard z Kremony i Michał Szkot. Z pośród tych, którzy tłumaczyli wprost z greckiego, na szczególne wspomnienie zasługują: Robert Grosseteste, a zwłaszcza dominikanin Wilhelm z Moerbeke, zachęcany do tego przez Tomasza z Akwinu, który też z tej jego pracy korzystał.

b) Wpływ nowej filozofji. — Ogromny był z natury rzeczy wpływ tego przebogatego materiału filozoficznego, ujętego we

wspaniałą formę systematyczną, którą mu nadał najwszechstronniejszy i najbystrzejszy duch starożytności. Wprawdzie ten wpływ nie zmienił istoty myśli chrześcijańskiej; lecz pomimo całej samodzielności, z jaką znakomitsi myśliciele owego czasu przyjmowali filozofję arystotelesowską, dokonało się w ich umysłach daleko idące wzajemne powiązanie starej filozofji z właściwościami spekulacji chrześcijańskiej. W wielu punktach podawał Arystoteles pożądane rozwiązanie problemów czy to natury ogólnej czy też czysto chrześcijańskiej, zresztą nietylko te wyniki lecz także cały kierunek jego filozofji sprawił, że mógł uchodzić za bezpiecznego przewodnika w spekulacji, a to tem bardziej, im lepiej umiano teraz, dzięki przykładom grecko-łacińskim, odróżnić (i odrzucić) zabarwienie neoplatońskie arystotelizmu arabskiego od właściwej nauki tego filozofa. Jak w nauczaniu teologii opierano się na sentencjach Lombarda, tak podstawą nauczania filozofji stały się pisma Arystotelesa, którego zwano poprostu „filozofem“. Mimo to jednak nie przejmowano wszystkiego bezkrytycznie, lecz dopiero po należytem zbadaniu, a gdy tego było potrzeba, zdanie jego poprawiano lub zbijano.

Ta samodzielność uwydatniła się bardziej jeszcze w stosunku do filozofów arabskich, których arystotelizm neoplatonizujący pozostawał w ostrzejszem przeciwieństwie do chrystjanizmu. Wystąpiono zwłaszcza przeciw zdaniu o podwójnej prawdzie, że coś może być filozoficznie prawdą, a równocześnie teologicznie fałszem. Scholastycy wskazywali na Boga jako na jedyne źródło wszelkiej prawdy i uważali każde twierdzenie filozoficzne, które sprzeciwiało się wierze, także za filozoficznie błędne, poczem starali się zawsze przez dowody rozumowe wykazać ten błąd ze stanowiska filozoficznego.

Odtąd jeszcze bardziej rozpowszechniła się metoda dialektyczna.

c) Filozofja a teologja. — Wobec charakteru nauki średniowiecznej, która spoczywała całkiem w rękach kleru, nieunikniony był silny wpływ nowej filozofji na rozbudowę spekulatywną teologii. Teologii, jako nauce o prawdach objawionych, przyznawano pierwszeństwo przed filozofją, będącą nauką o prawdach rozumowych. Filozofja miała jednak służyć do rozwoju i pogłębienia prawd objawionych i systematycznego ich ujęcia. Z tego punktu widzenia nazywano także i teraz filozofję „*ancilla theologiae*“, nie mając bynajmniej zamiaru lekceważenia jej. Najlepiej świadczą o zlanu się arystotelesowskiej filozofji z teologją wspaniałe „*Summae theo-*

logiae“, które powstały w w. XIII, a w których ówczesny prąd systematyzujący dochodzi do swego zenitu.

d) Trudności. — Ten rozwój dokonał się nie bez rozmaitych trudności. Mnogość nowych myśli, które się tak nagle rozposzechniały na zachodzie, wywołała z początku zamieszanie u niektórych; pewne nauki arystotelesowskie (n. p. o wieczności świata) sprzeciwiały się wprost wierze, a w neoplatonizmie Arabów występowała ta sprzeczność jeszcze bardziej. Dla takich to powodów zakazał już w 1210 synod prowincjonalny w Paryżu używania ksiąg filozoficzno-przyrodniczych Arystotelesa i ich komentarzy dla nauczania w samym Paryżu, a w 1215 ponowił ten zakaz legat papieski. Niebawem nauczyli się sami uczeni lepiej odróżniać fałsz od prawdy, wskutek czego nastąpiło złagodzenie zakazu, który wreszcie faktycznie przestał obowiązywać tak, że od roku 1255 nakazano oficjalnie publiczne studjum wszystkich pism Arystotelesa w uniwersytecie paryskim, gdzie uczyli w tym duchu najznakomitsi nauczyciele kościelni. Od tej chwili datuje przewaga arystotelizmu w szkołach chrześcijańskich, z których wszelako nie zostały przez to zupełnie wyparte dawniejsze kierunki filozoficzne.

e) Podział. — Początkowo myśliciele wnikają powoli tylko w ten obszerny, a mimo to tak systematycznie ujęty świat myśli Arystotelesa. Dlatego też występują zrazu arystotelesowskie myśli i zasady w połączeniu z panującymi od dawna naukami augustyńsko-platońskimi, przyczem stara nauka zachowuje często przewagę, a nawet raz po raz staje w świadomem przeciwieństwie do całej nowej filozofji; później stosunek ten się odwraca tak, że myśli augustyńsko-platońskie albo zostają zupełnie wyparte, albo doznają modyfikacji na rzecz pojmowania arystotelesowskiego. Obok tego ujawniają się prądy, nacechowane właściwością arystotelizmu arabskiego. Rozmaite te kierunki można zestawić w następujące grupy: 1. Wczesny arystotelizm. 2. Augustynizm u nauczycieli a) z pośród kleru świeckiego b) w starszej szkole franciszkańskiej c) w starszej szkole dominikańskiej. 3. Arystotelizm Alberta W. i Tomasza z Akwinu. 4. Zwolennicy i przeciwnicy arystotelizmu tomistycznego. 5. Averroizm łaciński. 6. Skotyzm. 7. Kierunki odosobnione.

I. Wczesny arystotelizm.

Dotąd pozostawała filozofja średniowieczna głównie pod wpływem idei augustyńsko-platońskich, z którymi spotkały się teraz za-

patrywania perypatetyczne, połączone z neoplatońsko-arabskimi spekulacjami. Nietrudno pojąć, że początkowo nie odróżniano wyraźnie tych rozmaitych światów myśli, stawiając częstokroć obok siebie obce zapatrywania bez wewnętrznego ich połączenia. Dostrzegamy to w mniejszym lub większym stopniu u wszystkich ówczesnych arystotelików.

Dominik Gundissalinus, około połowy XII w. archidjakon w Segowji, wydał prócz przekładów także kilka własnych pism. (De divisione philosophiae, De anima, De immortalitate animae, De unitate, De processione mundi). Noszą one znamię neoplatońsko-arystotelesowskie i zdradzają silny wpływ autorów arabsko-żydowskich (z pominięciem ich panteizmu) tak, że słusznie nazwano je kompilacjami z ich pism. Wywarły zresztą wielki wpływ.

Według Gundissalina świat bierze początek z Boga przez akt stwórczy, szeregując się w inteligencje samoistne, dusze i byty cielesne. Na szczególną wzmiankę zasługuje jego nauka o złożoności wszelkiego bytu stworzonego, także duchowego, z materji i formy (za Avencebrem). Dusze tworzą aniołowie z materji duchowej. Pismo o nieśmiertelności duszy podaje główne myśli wszystkich prawie argumentów późniejszych scholastyków, którzy zapożyczali się nieraz u Gundissalina.

II. Augustynizm.

Powoli a nie wszędzie w takim stopniu jak u Gundissalina uznawano i przyjmowano poglądy arystotelesowskie poza kołem tłumaczy. Niektórzy scholastycy przejęli pewne tylko nowe myśli, nie porzucając nauk dotychczasowych, zwłaszcza tych, które oparte były na Augustynie. Od niedawna nazwano kierunek ten augustynizmem. Zasady charakterystyczne, cechujące augustynizm starszej szkoły franciszkańskiej i całego tego kierunku, zestawia M. Baumgartner w następujących punktach¹⁾: Nauka o duchowej materji, o „rationes seminales“ (zarodkach form czyli tem samem wszystkich rzeczy, złożonych w materji), o wielości form (zwłaszcza w człowieku), o poznawaniu w świetle niestworzonym, o bezpośredniem poznawaniu tego, co jednostkowe przez rozum, o bezpośredniem, intuicyjnym poznawaniu duszy przez własną jej istotę, o substancjalnej tożsamości władz duszy z samą duszą, o wartości ontologicznego dowodu na istnienie Boga (Anzelma

1) Por. Überweg — Baumgartner, str. 432.

z Cantebury). Także prymat woli, jej wyższość nad rozumem, można uważać za tezę temu kierunkowi właściwą. Oczywiście nie każdy z nauczycieli, zaliczanych do zwolenników augustynizmu przyjmuje bez różnicy wszystkie te punkty; nazwa bowiem augustynizmu ma tylko oznaczać przewagę augustyńskiego sposobu myślenia, wśród wzmagającego się rozwoju i wpływu nowych (perypatetycznych) idei.

a) Przedstawiciele augustynizmu z pośród kleru świeckiego.

Z pomiędzy magistrów paryskich wśród kleru świeckiego należy w tym okresie, obok **Wilhelma z Auxerre** († 1232) autora summy „*Super quatuor libros sententiarum*“ (*Summa aurea*), wymienić przedewszystkiem **Wilhelma z Auvergne**.

Wilhelm z Auvergne (zwany również W. z Paryża, † 1249 jako biskup Paryża), jeden z pierwszych poza Hiszpanją, poznał nową literaturę filozoficzną. Pismo Gundissalina „*De immortalitate animae*“ przejął w swem opracowaniu prawie zupełnie. Poza tem napisał „*De trinitate*“, „*De anima*“ i „*De universo*“. W tem ostatniem piśmie zwalcza częstokroć nauki filozofów arabskich, a z drugiej strony bardzo wysoko ceni *Avencebrola*. Mimo przejścia kilku elementów arystotelesowskich (n. p. rozróżnienia między potencją a aktem, arystotelesowskiej duszy i in.) zachowuje Wilhelm wierność dotychczasowej nauce. Z większym naciskiem aniżeli jego poprzednicy scholastyczni zajmuje się sprawą genezy naszego poznania, gdzie trzyma się nauki Augustyna. Siebie samą i swe istotne przymioty poznaje dusza bezpośrednio w swych czynnościach świadomych, a zasady podstawowe (*prima principia*) wszelkiego poznania pojmuje przez szczególne oświecenie Boże. Pojęcia rzeczy zewnętrznych tworzy sobie dusza samodzielnie na podstawie zewnętrznej podniety ze strony zmysłów. Wilhelm odrzuca rozum czynny w myśl Arystotelesa, wzgl. powszechny, samoistny umysł filozofów arabskich oraz abstrakcję pojęć z wyobrażeń; przyjmuje natomiast z arystotelikami dla wytłumaczenia poznania zmysłowego zmysłowy obraz poznawczy, wywołany przez podniętę zewnętrzną. Także co do dowodów na istnienie Boga idzie raczej za Augustynem, dodając od siebie dowód podobny do dowodu ontologicznego Anzelmia. Przygodny byt rzeczy niektórych wskazuje na to, że posiadają byt nie „*per essentiam*“, lecz „*per participationem*“, nie istotnie lecz przez uczestnictwo. Wskazują więc na jakiś byt istotny *ens per essentiam*, na Boga. Ich stworzenie nie

przypuszcza wszakże istnienia materji wiecznej, ponieważ i ta bytowałaby poza Bogiem a tem samem byłaby bytem pochodnym.

Potęga Boża jest najdoskonalszą; jest więc działającą swobodnie mocą. Dlatego odrzucić trzeba wyłanianie się rzeczy z samej myśli Boga (pojmowanie neoplatonisko-arabskie). Bez woli Bożej niema stworzenia. Tak samo błędne jest twierdzenie (neoplatonisko-arabskie), że z Boga bezpośrednio wyłania się tylko pierwsza inteligencja, wielość rzeczy natomiast pośrednio tylko i przez nią, albowiem idee rzeczy zawarte są w Bogu w równy sposób, wskutek czego może on wszystko stworzyć bezpośrednio. Z tym samym argumentem zwraca się Wilhelm także przeciw ograniczaniu Boskiej Opatrzności na to tylko, co ogólne, jak tego uczyli Arabowie. Jeżeli, powiada, Bóg stworzył rzeczy z wiedzą i swobodą, musi wszystko, choćby najmniej znaczące, podlegać poznaniu i opiece Bożej.

b) Augustynizm w szkołach zakonnych.

W rozwoju scholastyki w. XIII biorą bardzo wybitny udział nowo założone zakony Franciszkanów i Dominikanów. Leżało to w naturze ówczesnych stosunków, że także ich pierwsi przedstawiciele trzymali się dotychczasowej augustyńskiej nauki i tylko o tyle skłonni byli do przyjmowania myśli arystotelesowskich, o ile dały się z tamtymi pogodzić; później dostarczyli Dominikanie i Franciszkanie klasycznych przedstawicieli scholastycznego perypatetyzmu. Tak więc należy odróżnić starszą szkołę franciszkańską od nowszej, zapoczątkowanej przez Duns Skota, a również i starszy kierunek u Dominikanów od arystotelizmu, pod który rzucili mocne fundamenta Albert W. i Tomasz z Akwinu.

α) Starsza szkoła franciszkańska.

1. **Aleksander z Hales** (ur. między 1170 a 1180, † 1245). Aleksander wychowany w klasztorze franciszkańskim w Hales w Anglii, wstąpił do zakonu franciszkańskiego (prawdopodobnie ok. 1230) już jako nauczyciel na uniwersytecie paryskim i objął tamże pierwszy katedrę, przyznaną zakonowi. Jego nauki filozoficzne wraz z teologią są zawarte w obszernej „Summa universae theologiae“. Na wzór Piotra Lombarda rozprawia w czterech częściach o Bogu, stworzeniach, odkupieniu i o sakramentach. Jego metodą jest będący od czasów Abelarda w używaniu właściwy scholastyce sposób

przedstawiania rzeczy, mianowicie zakreślenie problemu lub zagadnienia spornego w „za i przeciw“, podanie własnego rozwiązania, wreszcie odpowiedź na zarzuty. Wprawdzie zna całą filozofję arystotelesowską, lecz i u niego występują jeszcze obok siebie myśli augustyńskie i arystotelesowskie, bez dostatecznego organicznego połączenia.

O istnieniu Boga wnioskuje ze stworzeń, uznaje jednak również dowód św. Anzelma. Bóg jest przyczyną wzorczą, sprawcą i celową wszechrzeczy. Wszystkie stworzenia bez wyjątku są wielokrotnie złożone: z istoty i istnienia, z materji i formy. Materja duchowa jest jednak niezmienna i niepodzielna. W psychologii idzie częściowo za Augustynem (poznanie istot i zasad podstawowych w Bogu wzgl. przez oświecenie Boże), częściowo za Arystotelesem (definicja duszy, jednak z podkreśleniem jej samoistności, poznanie ciała przez abstrakcję), częściowo usiłuje obydwóch pogodzić (stosunek ciała i duszy, uważa rozum czynny, który przyjmuje w duszy obok biernego, za światło duchowe, przez które Bóg nas oświeca).

Pierwszy magister zakonu franciszkańskiego wywarł silny wpływ na poglądy swych braci zakonnych. W dowód uznania nadano mu przydomki honorowe: „Doctor irrefragabilis“ (niezłomny) oraz „theologorum monarcha“.

2. Uczniem jego i następcą na katedrze był Jan z Rupelli (ok. 1200—1245), który przyjmuje podobnie jak jego mistrz, złożoność wszelkiego bytu stworzonego z istoty i istnienia, odrzuca natomiast materję duchową.

3. **Św. Bonawentura**¹⁾. — Najwybitniejszym przedstawicielem starszej szkoły franciszkańskiej był św. Bonawentura, „Doctor seraphicus“, przyjaciel św. Tomasza z Akwinu.

Jan Fidanza, tak brzmiało jego nazwisko rodowe, urodzony w r. 1221 w Bagnorea w Toskanie, rychło wstąpił do zakonu franciszkańskiego, ukończył nauki swe w Paryżu pod Aleksandrem z Hales, którego nazywa swym ojcem i nauczycielem; 1240 został nauczycielem w Paryżu; już w r. 1257, gdy miał dopiero 36 lat, wybrano go generałem zakonu, wobec czego porzucić musiał prawie zupełnie działalność naukową; w r. 1273 wyniesiony został do godności kardynała, a w r. 1274 przewodniczył soborowi lyońskiemu, gdzie w tym samym roku umarł; w r. 1482 został kanonizowany, w r. 1587 ogłoszony Doktorem Kościoła.

Bonawentura jest równie wybitnym scholastykiem jak i mistykiem.

1) Por. E. Gilson: La philosophie de saint Bonaventure. Paris 1924.

Zna Arystotelesa, jest wszakże świadomym przedstawicielem kierunku tradycyjnego. Wewnętrzne pokrewieństwo duchowe ze św. Augustynem oraz wrodzony szacunek pojedynczej jego natury dla „sententia communis“ wskazywały mu tę drogę.

Do najlepszych z jego dzieł, wydanych w r. 1882—1902 w Quaracchi w 10 tomach, należą: „Commentarii in quatuor libros sententiarum P. Lombardi, Quaestiones disputatae, Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam“; — z pism zaś mistycznych: „Soliloquium, De triplici via, Signum vitae“.

a) Teoria poznania i psychologia. — Na nasze poznanie składają się momenty aprioryczne (dane podmiotowe) i aposterioryczne (zaczepnięte z doświadczenia). Siebie samą poznaje dusza bezpośrednio, a nie w obrazie abstrakcyjnym; lecz pojęcia ciała tworzymy sobie przez abstrakcję z obrazu zmysłowego. Także zasady podstawowe (prima principia) zdobywamy zapomocą abstrakcji i doświadczenia; mimo to nazywa je wrodzonymi, ponieważ w ich oczywistości poznajemy je tylko przez światło wrodzone: „naturale iudicarium“. Wogóle zupełnie pewna i niezmienna prawda możliwa jest tylko przez związek z absolutną prawdą, z Bogiem, w świetle wewnętrznym, chociażby przedmiot był nam dany przez abstrakcję z doświadczenia. Dusza składa się z materji i formy. Mimo to jest pojedyncza, bez rozciągłości. Złożoność nie sprzeciwia się również jej nieśmiertelności, ponieważ materja duchowa jest substancjalnie niezmienna, połączona koniecznie zawsze z jedną i tą samą formą. Między duszą, a jej władzami, które się z niej wyłaniają (egrediuntur ab anima), istnieje pewna różnica (non sunt idem per essentiam), atoli są one duszy współistotne (consubstantiales).

b) Kosmologia. — Bóg stworzył świat w czasie; stworzenie z niczego, a istnienie bez początku (tego, co stworzone) nie da się z sobą pogodzić. Wszelki byt stworzony składa się z istoty i istnienia, oraz z materji i formy. Materja jest jako taka czystą potencją bez wszelkiej formy czyli określenia, stąd jest we wszystkich istotach ta sama. Dopiero złączona z formą staje się duchową lub cielesną, a w ostatnim razie albo substancjalnie niezmienną (ciała niebieskie) albo zmienną (świat ziemski — „podksiężycowy“).

W materji mieszczą się formy (rationes seminales) w sposób zarodkowy. Skąd bowiem miałyby się wziąć przy zmianie substancjalnej nowe formy! W jednej istocie może być kilka form wzajemnie podporządkowanych.

Zasada jednostkowości zawiera się zarazem w materji i w formie, które wspólnie sprawiają, że rzecz staje się „tem czemś”.

c) **Poznanie Boga.** — Poznajemy Boga jako niezmiennego stwórcę zmiennej przyrody i jej porządku. Poza tem pojmujemy go także bezpośrednio w swej duszy, jako prawdę niezmienną, w której oglądamy wszelką prawdę. Przy omawianiu dowodu Anzelma podkreśla Bonawentura, że pozytywne pojęcie istoty Boga zawiera już w sobie jego istnienie. Przez łaskę nadzwyczajną może się dusza wznieść do doskonałej kontemplacji.

d) **Mistyka.** — W swych wywodach mistycznych idzie Bonawentura za Wiktorynami. Kontemplacja powiada, musi kroczyć tą samą drogą, co nasze poznanie wogóle; musi wyjść z tego, co stworzone, i po tej drabinie wznosi się do Boga. To zaś co stworzone, dzieli się na świat cielesny i duchowy. Tam ujawnia się tylko ślad, tu zaś obraz Boga. Kontemplacja rozwija się w trzech stadjach; najpierw musimy wejść w świat cielesny, aby ujrzeć w nim Boga „quasi in vestigio”; następnie powrócić musimy sami w siebie, aby oglądać Boga w swej duszy „quasi in imagine”; a wreszcie musimy wzrok swój bezpośrednio skierować ku Bogu, aby go oglądać w nim samym.

Mimo takiego sposobu wyrażania się o oglądzie Boga, podobnego zresztą do augustyńskiego, jest jednak Bonawentura, podobnie jak Augustyn, wolny od poglądów ontologizacyjnych.

Za najwspanialszy kwiat kontemplacji uważa także „książkę mistyków“ (Leon XIII) zachwył. Tu wychodzi duch sam ze siebie. Tu wyzbywa się wszelkiego poznania zmysłowego i umysłowego, wznosi się ponad wszystko istniejące i nieistniejące, a wstępując w stan świadomej niewiadomości (ignorantia docta) zatapia się zupełnie w rozważaniu owej jedni Boskiej, która wznosi się ponad wszelką wiedzę. Rozpala się w nim ów płomień miłości, który znosi niejako indywidualizm ducha i uczuciowo łączy go zupełnie z Bogiem.

4. **Uczniowie i bracia zakonnicy Bonawentury** są wiernymi zwolennikami jego nauki. Różnią się od niego tem, że zajmują ostrzejsze, polemiczne stanowisko względem arystotelizmu na rzecz augustynizmu. Należą do nich m. in. **Mateusz ab Aquasparta** († 1302 jako kardynał), **Jan Peckham**, magister najpierw w Paryżu, później w Oxfordzie († 1292 jako arcybiskup w Canterbury), **Wilhelm de la Mare** († 1298), który napisał przeciw Tomaszowi z Akwinu „*Correctorium fratris Thomae*“. Także **Piotr Jan Olivi** (1248—1298) należy do szkoły Bonawentury, również i **Ryszard z Midletown** w Anglii czy **Moyenville** (Mediavilla) we Francji, († po 1300),

który jednak mniej ściśle trzyma się tradycji szkoły¹⁾. Pierwszym magistrem franciszkańskim na uniwersytecie oxfordzkim był **Adam z Marsh** († 1258).

β) starsza szkoła dominikańska.

Już przed Franciszkanami przyznano Dominikanom katedrę na uniwersytecie paryskim, a nauczał z niej **Roland z Kremony** (†1250); w r. 1231 otrzymali nadto drugą katedrę, którą powierzyli **Janowi z St. Gilles** (a St. Aegidio); następnie działali w Paryżu, jako nauczyciele dominikańscy **Hugon z St. Cher** i **Piotr z Tarantaise**, późniejszy papież Innocenty V (†1276). Wszyscy są zwolennikami kierunku tradycyjnego, augustyńskiego. Tytuły pism Piotra z Tarantaise wskazują, jakimi problemami wówczas głównie się zajmowano: *De unitate formae*, *De materia coeli*, *De aeternitate mundi*, *De intellectu et voluntate*.

Najwybitniejszy dominikanin tego kierunku w Oxfordzie, **Robert Kilwardby** († 1279 jako arcybiskup w Cantebury), nie tylko broni dawnej nauki, lecz także zwalcza nowszą energicznie. W tym samym duchu działał również w Oxfordzie **Ryszard Fitsacre** († 1248).

Wymienić należy tu także dominikanina **Wincentego z Beauvais** († 1264), autora największego dzieła encyklopedycznego średniowiecza p. t. „*Speculum*“, podzielonego na trzy części, „*Speculum doctrinale*, *historiale* i *naturale*“, inna ręka dodała później część czwartą „*Speculum morale*“.

III. Arystotelizm bł. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu.

Omawiani dotąd uczeni wieku XIII znali coprawda literaturę arystotelesowską i przyswajali sobie poglądy Arystotelesa w swych pismach, nieraz nawet w dość znacznym stopniu; kierunek zasadniczy był jednak platońsko-augustyński. Zupełnie inne stanowisko względem arystotelizmu zajmują dwaj najpoważniejsi scholastycy zakonu dominikańskiego i wogóle całego średniowiecza: **bł. Albert** i **św. Tomasz**. We wszystkich istotnych zagadnieniach jest arystotelizm podstawą ich spekulacji i nadaje jej dominujący kierunek. Bez wątpienia i Augustyn jest dla nich wielką powagą nawet w kwestiach filozoficznych; tam jednak, gdzie się ścierają nieprzejednanie

1) Por. Edgar Hocedez S. I.: *Richard de Middletown sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Louvain — Paris 1925.

poglądy augustyńskie i arystotelesowskie, zyskuje przewagę zdanie Arystotelesa. Albert zapoczątkował z podziwieniem godną pilnością i talentem dzieło zupełnego przejęcia filozofji arystotelesowskiej, oczyszczonej wedle możności od dodatków arabsko-neoplatońskich, i zlania jej z myślą chrześcijańską; uczeń jego Tomasz doprowadził dzieło mistrza swego do zadziwiającej doskonałości i ujął je w całość systematyczną.

a. Bł. Albert Wielki.

Literatura: G. v. Hertling, Albertus Magnus 1880. — A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. G. nach den Quellen dargestellt. (Beitr. zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 1903 u. 1906).

1. **Życie i dzieła.** — Urodzony w Lauingen w Szwabji (1193 wedł. innych 1206) z rodu hrabiów von Bollstaedt, studjował Albert w Padwie i tutaj wstąpił do zakonu dominikańskiego. Nauczał potem w Kolonji, Paryżu i znowu w Kolonji zawsze z ogromnem powodzeniem, a cieszył się niezrównaną powagą. Umarł tamże 1280 r. Dzieła jego zajmują w wydaniu Jammy'ego (1651) 21 tomów in folio, a w najnowszym wydaniu Borgneta (1890) 38 tomów in quarto. Są to przedewszystkiem komentarze wzgl. parafrazy z uzupełniającemi dodatkami do wszystkich niemal dzieł Arystotelesa o logice, fizyce, matematyce, metafizyce i etyce. Dodać do nich należy krótsze samodzielne rozprawy (De natura et origine animae; De unitate intellectus contra Averroistas i t. d.) oraz dzieła teologiczne i ascetyczne, pomiędzy niemi komentarze do dzieł Areopagity, do Liber sententiarum Piotra Lombarda, a nadto Summa theologiae i Summa de creaturis.

2; **Charakter jego filozofji.** — Cel swój, mianowicie uprzystępnienie współczesnym filozofji arystotelesowskiej, osiągnął Albert przedewszystkiem dzięki swej rozległej działalności pisarskiej i rzeczywiście spowodował zwycięskie odrodzenie perypatetyzmu w 13 wieku. Wziąwszy pod uwagę niezmiernie obfity i różnorodny materiał nagromadzony przez Alberta z pism arystotelesowskich, arabskich, platońskich, neoplatońskich, i augustyńsko-scholastycznych, dotyczących działów najróżnorodniejszych nauki, trudno domagać się już od niego doskonałego wewnętrznego układu i wyrównania całości w jednolicie ułożonym systemie; przechodziło to siły jednego człowieka. Toteż napotykamy w wywodach Alberta, pomimo perypatetycznego sposobu myślenia, także wpływy i pozo-

stałości innych kierunków n. p. rationes seminales w materji lub dopuszczalność kilku form w jednej rzeczy.

W parafrazie przyrodniczych pism Arystotelesa kładzie Albert nacisk na konieczność obserwacji doświadczalnej; sam też pozostał poważnie zdobywcze samodzielnych badań w tej dziedzinie, przede wszystkim z zakresu botaniki. Był on, co się ogólnie przyznaje, wybitnym na owe czasy badaczem, który wiedzą i zdolnościami przyrodniczymi przewyższał znacznie współczesnych sobie. Natomiast brak mu dokładnej wiedzy historycznej, także w zakresie filozofji.

Zakresy wiary i wiedzy wyróżnia Albert dobitniej niż niektórzy wcześniejsi scholastycy. Tajemnic wiary nie można udowodnić przez dociekania czysto rozumowe.

3. W psychologii i w teorii poznania łączy pierwiastki augustyńskie i arystotelesowskie, uważa duszę za pierwiastek życiowy ciała, lecz również za substancję, panującą nad ciałem, przyjmuje umysł czynny Arystotelesa, lecz także specjalne oświecenie przez boską iskierkę prawdy. Naukę Arabów o umyśle czynnym, wspólnym wszystkim ludziom, zwalcza Albert w piśmie przeciwko Averroistom.

4. Z jego nauki o Bogu należy przytoczyć dowód na istnienie Boga, który Albert wyprowadza z konieczności przyjęcia czegoś pierwszego, a mianowicie pierwszej i ostatecznej przyczyny: Wszystko w świecie jest albo cielesne, albo niecielesne. Ciało nie może być pierwsze, ponieważ jest złożone, a złożoność zakłada pojedynczość. Lecz także nie każda istota duchowa może być pierwszą. Wszystko duchowe bowiem jest albo zmienne, albo niezienne. To zaś co zmienne jest jako takie w możności wobec czegoś wyższego, co jest przyczyną jego zmiany. Stąd wynika, że coś zmiennego również nie może być pierwszym. Dusza zaś ludzka, a także aniołowie, chociaż są bez ciała, podlegają zmianie. Dlatego ani dusza, ani aniołowie nie mogą być bytem pierwszym. Musi być nad nimi natura wyższa, nie tylko bezcielesna, lecz i niezmienna, a ta właśnie natura jest pierwszym bytem. Naturę tę nazywamy Bogiem.

Boga musimy też pojąć koniecznie jako inteligencję (rozum). Co bowiem jest wolne od materji, to może być tylko rozumne. Lecz nie możemy Boga pomyśleć jako rozum bierny; rozum bowiem bierny staje się w poznaniu wszystkim, podczas gdy Bóg pod żadnym względem nie może się stać czemś, ponieważ już jest rzeczywiście wszystkim, czym jest i czym być może. Dlatego musimy pojąć Boga jako rozum c z y n n y, a ponieważ Bóg jest

przyczyną wszystkiego, pojąć go należy jako rozum wszechczynny (intellectus universaliter agens), od którego pochodzą wszystkie inteligencje i wszystkie wogóle formy.

Dalej jest Bóg także wolą bezwzględną. Błądzą perypatetycy, jeżeli Bogu odmawiają woli. Pojęcie woli może mieć potrójne znaczenie: nasamprzód jest to oparte na rozumie pożądanie czegoś, czego się nie posiada, lecz co się posiadać pragnie; następnie wola jest to niewzruszone upodobanie w najwyższym dobru, które już się posiada; wreszcie wola jest to swobodna poruszająca siła ducha, przez którą tenże nakłania sam siebie do wszystkich swych czynności. Rozumie się, że nie można przypisywać Bogu woli w pierwszym znaczeniu, można jednak w znaczeniu drugim i trzecim.

5. Świat nie może być wieczny, bez początku. — Jeżeli, mówi Albert, przypatrzymy się bliżej dowodom perypatetyków na wieczność świata, to dowodzą one w istocie tylko, że świat i ruch w nim nie mogły powstać w naturalny sposób. To zaś chyba przyznać musimy, bo świat nie zaistniał przez przyczynę naturalną, lecz przez akt twórczy. Jeżeli jednak świat jest stworzony, to miał początek. W pojęciu bowiem stworzenia z niczego, owo „z niczego“ nie tylko to ma znaczenie, że nie było podłoża, z którego świat utworzony został, lecz znaczy również, że przed stworzeniem nie było niczego: ani bytu, ani trwania, ani czasu; zawiera się więc w stworzeniu także pojęcie, że coś „po niczem“ nastąpiło. Jeżeli tak jest, to idei początku od świata myśłą oderwać nie można. Jednak przez takie racje nie chce Albert bezwzględnie dowodzić doczesności świata; rozwiązanie bowiem tego zagadnienia może dać tylko wiara, nie zaś filozofja.

6. Z uczniów Alberta (Albertystów) należy wymienić Ulryka ze Strassburga († 1277) i Hugona ze Strassburga. Całkowite jednak przeniknięcie i rozbudowanie materiału filozoficznego, zebranego przez Alberta, miało stać się dopiero zadaniem jego ukochanego ucznia, Tomasza z Akwinu, który musiał ograniczyć zakres swego badania, aby oparłszy się na uniwersalizmie Alberta osiągnąć za to większą jednolitość wewnętrzną, większą spójność systematyczną i konsekwencję w przeprowadzeniu myśli arystotelesowskich.

b. Św. Tomasz z Akwinu.

Literatura: Prócz wyżej wymienionych dzieł, — M. Baumgartner: Thomas v. A. (G. v. Aster, Grosse Denker I.) 1911. — J. E. Endres: Thomas v.

A. (Sammlung: Weltgeschichte in Charakterbild) 1910. — M. Grabmann: Thomas v. A. (Sammlung Kösel) 1912. — E. Gilson: Le Thomisme 1923; — Saint Thomas d'Aquin 1925. — A. Sertillanges: Saint Thomas d'Aquin, 1910. — U nas: Przegląd teol. (Iwowski) 1925 (nr. 2—3 poświęcony św. Tomaszowi). — O. Jacek Woroniecki: Katolickość tomizmu. Lublin 1924.

1. **Życie.** — Św. Tomasz urodził się r. 1225 (albo 1227) w Roccasecca niedaleko Neapolu, jako syn hrabiego Landulfa z Akwinu. Pierwsze wykształcenie otrzymał w Montecassino i w Neapolu. W r. 1243 wstąpił do zakonu dominikańskiego. W Paryżu i Kolonii odbywał dalsze swe studia pod kierunkiem bł. Alberta Wielkiego. Po ich ukończeniu (1252) rozpoczął swą działalność nauczycielską na uniwersytecie paryskim, gdzie pozostał do roku 1260; od r. 1261 — 1264 przebywał jako teolog na dworze papieża Urbana IV. w Orvieto i Viterbo; potem był przez krótki czas nauczycielem w szkole zakonnej w Rzymie, skąd r. 1268 powrócił po raz drugi do Paryża; przez ostatnie dwa lata życia swego nauczał w Neapolu. W drodze na drugi Sobór lyoński zmarł w opactwie Cystersów w Fossanuova (prowincji rzymskiej), dnia 7 marca 1274. W r. 1323 został kanonizowany, r. 1567 ogłoszony Doktorem Kościoła. Późniejsze wieki uczciły go przydomkiem Doktora anielskiego — „Doctor angelicus“.

2. **Pisma.** — Dzieła św. Tomasza obejmują w wydaniu rzymskiem z r. 1570 osmnaście tomów in folio. Pierwsze pięć tomów zawierają komentarze do Arystotelesa i niektóre mniejsze pisma filozoficzne. Następują samodzielne filozoficzne i teologiczne pisma: wielki komentarz do Lombarda, Quaestiones disputatae (De potentia Dei, De malo, De spiritualibus creaturis, De anima, De virtutibus, De veritate), Quaestiones Quodlibetales, Summa contra Gentiles i Summa theologiae. Dochodzą do tego pisma egzegetyczne i Opuscula. Najważniejsze dzieła, to bezwątpienia Summa contra Gentes i Summa theologiae. Pierwsza jest apologetyką przeciwko niewiernym, druga teologią spekulatywną, lecz niestety niedokończoną. Supplementum do trzeciej części dołączył Reginald de Piperno. Z mniejszych pism przytaczamy jeszcze: De mixtione elementorum, De motu cordis, De ente et essentia, De aeternitate mundi, De unitate intellectus contra averroistas. — O pismach św. Tomasza zob.: P. Mandonnet O. P.: Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 1910. — M. Grabmann: Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (Beiträge, Bd. XXII, Heft 1—2), Münster 1920. — Al. Birkenmajer: Kleinere Thomasfragen (Phil. Jahrb. 1921).

3. **Znaczenie.** — Ze św. Tomaszem staje scholastyka na najwyższym szczeblu doskonałości. Dowodem na to są znamiona następujące: a) Wydobycie na jaw przez sumienne komentarze całego arystotelizmu, oczyszczonego z neoplatonskich i arabskich dodatków. b) Zlanie filozofji arystotelesowskiej, spe-

kulacji platońsko-augustyńskiej i chrześcijańskiej nauki wiary w jeden organicznie uporządkowany, jednolity system (o podstawowym charakterze arystotelesowskim), pełen harmonji, przy konsekwentnem przeprowadzeniu myśli zasadniczych. c) *Jasność i dokładność* w myślach i ich przedstawieniu.

W następujących podziałach rzucimy okiem na wytyczne punkta jego nauki:

1. Wiedza a wiara.

Żaden z poprzednich scholastyków nie ujął tak ściśle pojęć wiedzy i wiary ani nie poznał ich właściwego wzajemnego stosunku, jak to uczynił przenikliwy umysł św. Tomasza.

Rozum, — naucza św Tomasz, ma swój własny zakres. W tym zakresie jest on samodzielny i zdolny do osiągnięcia o swoich siłach wiedzy pewnej, na podstawie własnych zasad poznawczych, z których sam sobie może zdać sprawę. Zakres ten obejmuje także prawdy, które dopiero umożliwiają wiarę, jak n. p. istnienie Boga (t. zw. przesłanki wiary — *praeambula fidei*). Objawienie zawiera dwa rodzaje prawd: jedne z nich należą również do zakresu wiedzy przyrodzonej (n. p. nieśmiertelność duszy) i mogą być poznane przez rozum, przez *lumen naturale*. Fakt, że takie prawdy stały się także przedmiotem Objawienia, tłumaczy św. Tomasz różnorodnemi przeszkodami, jakie przeciwstawiają się większej części ludzi w dążeniu do prawdy, utrudniając im rychłe, nieomyłne i niewątpliwe poznanie najważniejszych zasad życiowych. Poza tem zawiera Objawienie drugi rodzaj prawd, dotyczących szczególnie wewnętrznego życia Boga, których rozum ludzki sam ze siebie nie może ani dosięgnąć, ani przeniknąć. Nie są one sprzeczne z rozumem, lecz przewyższają go (n. p. troistość osób w Bogu). Dla takich prawd-tajemnic, rozum nie znajdzie dowodów. Może je najwyżej o tyle wyjaśnić, że rozwiąże lub odeprze rzekome sprzeczności. Sprzeczności bowiem między jedną prawdą a drugą być nie może, gdyż wszelka prawda pochodzi ostatecznie z jednego źródła, mianowicie z jednej istoty Bożej. Naukę o podwójnej prawdzie, jakoby coś mogło być prawdą w filozofji a fałszem we wierze lub odwrotnie, odrzuca Tomasz stanowczo w walce przeciwko averroizmowi. I tutaj też ma zastosowanie zasada, że łaska nie znosi natury (rozumu), lecz ją udoskonala, albowiem światło wiary uzupełnia światło rozumu.

Filozofja zatem a teologja to dwie odrębne nauki. Źródłem teologii jest Objawienie, źródłem filozofji pewniki, poznane rozu-

mowo. Dlatego różnią się one nawet i wtedy, gdy roztrząsają te same prawdy. Filozofja ma „służyć“ teologii przez to, że uzasadnia dobrze przesłanki wiary, że wykazuje, iż filozoficzne zaczepki przeciwko wierze polegają na nieporozumieniu, że dostarcza teologowi analogij dla wyjaśnienia tajemnic objawionych i umożliwia spekulatywną rozbudowę nauki wiary.

2. Teoria poznania.

Poznanie polega na tem, że w podmiocie poznającym powstaje obraz przedmiotu poznanego; obraz ten nazywamy formą poznania, albo species. Nie jest on tem, co się poznaje, lecz tem, przez co się poznaje formalnie przedmiot. Jeżeliby było inaczej, mówi św. Tomasz, jeżeliby podmiotowa forma myślenia była bezpośrednim przedmiotem naszego poznania, wtenczas jakakolwiek przedmiotowa nauka byłaby wykluczona, a nawet różnica między prawdą, a fałszem byłaby zniesiona, ponieważ każdy poznawałby tylko na swój sposób, swe własne obrazy subiektywne. Dopiero przy pomocy refleksji następczej może także i species stać się przedmiotem naszego myślenia.

Species jest albo zmysłowym, albo umysłowym obrazem, stosownie do tego, czy poznajemy przedmiot zmysłami co do jego zewnętrznych objawów, czy też rozumem co do jego umysłowi tylko dostępnej istoty.

W jaki sposób dochodzi rozum do takich umysłowych obrazów swych przedmiotów? Dusza nie odnajduje ich bez wszystkiego w sobie; nie ma bowiem idei wrodzonych. Nie widzi ich również w wiecznych ideach Boga, jak twierdzili zwolennicy augustynizmu. Rozum nabywa więc swe pojęcia ostatecznie przez abstrakcję czyli odrywanie od wyobrażeń; wszelkie bowiem poznanie umysłowe bierze początek od zmysłowego, a rozum jest zrazu jakby niezapisaną tablicą (tabula rasa). Aby wyjaśnić przejście od poznania zmysłowego do duchowego, przyjmuje Tomasz z Arystotelesem podwójną zdolność duszy: umysł bierny (intellectus patiens) i umysł czynny (intellectus agens). W przeciwieństwie do averroizmu twierdzi Tomasz, że obie te zdolności znajdują się w samej duszy, a w przeciwieństwie do augustynizmu uważa je za przypadłości realnie różne od substancji duszy. Umysł czynny „abstrahuje“ czyli odrywa z wyobrażenia powszechną, rozumowi tylko dostępną, istotę rzeczy, i tworzy sobie w ten sposób obraz duchowy przedmiotu. Nie tworzy go jednak jako władza poznawcza; umysł bowiem czynny jest tylko zdolnością, która sama nie poznając, prze-

światła wyobrażenie jakby jakie światło duchowe i odbija w umyśle biernym istotę rzeczy, utajoną w wyobrażeniu. W tem połączeniu duchowego poznania ze zmysłowem, a przez to z przedmiotami naszego doświadczenia widzi św. Tomasz rękojmię przedmiotowości naszego poznania. W ten to sposób pierwszorzędnym i bezpośrednim przedmiotem poznania rozumowego jest „*intelligibile in sensibili*“, t. j. treść umysłowa, zawarta w zmysłowej osłonie, czyli istota rzeczy cielesnych. Rozumem bowiem poznajemy najpierw cechy ogólne przedmiotu, które umysł czynny odrywa od cech materialnych, stanowiących o jednostkowości rzeczy. Jednostki poznajemy tylko zapomocą wstecznej refleksji na obraz przedmiotu, zawarty w wyobraźni, od którego poznanie rozumowe wzięło swój początek. Analogicznie do przedmiotu pierwszorzędnego, t. j. do istoty rzeczy materialnych, poznajemy również rzeczy niematerialne; zawsze też towarzyszą naszemu poznaniu duchowemu odpowiednie wyobrażenia. Ten sposób poznawania odpowiada też duszy, bytującej w materji i połączonej z ciałem.

Dalszą czynnością umysłu jest rozumowanie czyli zdolność myślenia wnioskującego, które drogą dowodzenia prowadzi nas od przedmiotów doświadczenia do przedmiotów całkowicie transcendentnych, do poznania duszy i Boga.

Poznanie umysłowe zstępuje od ogółu do szczegółów, ponieważ pojęcia najogólniejsze, jako najmniej określone, pojawiają się naprzód w umyśle, a dopiero one umożliwiają zstępowanie do pojęć szczegółowych i bardziej określonych. Musimy zatem przyjąć w umyśle wrodzoną zdolność do tworzenia zaraz w pierwszej jego pracy pojęć najogólniejszych, na których opierają się najwyższe zasady poznania wnioskującego. W ten więc sposób poznajemy prawdę w świetle naszego rozumu t. zn. w podstawowych zasadach poznania, które na mocy nabytego nałogu zasad (*habitus principiorum*) wogóle posiadamy. Bóg jest najwyższą przedmiotową zasadą naszego poznania, ponieważ jest ostateczną podstawą owych zasad poznawczych naszego rozumu. Sam Bóg jednak jest dla nas nie pierwszym, lecz ostatnim przedmiotem poznany.

3. Ontologia.

a) Nauka o bycie bierze za punkt wyjścia najogólniejsze pojęcie bytu. Jest ono tak ogólne, że nie może być pojęciem rodzajowem, do którego możnaby dodać taką różnicę gatunkową, któraby sama znowu nie była bytem. Dlatego substancję i przy-

padłość odróżnia się od bytu tylko jako szczególne sposoby bytowania (*modi essendi*). Substancją jest to, co istnieje „dla siebie“ i „w sobie“ (*per se et in se*), — to, czemu z istoty przysługuje nie bytować w czem innym, jako w podmiocie (podłożu). Substancja może wprawdzie być podmiotem, czyli podłożem czynności lub zmian, lecz nie jest to konieczne, bo n. p. Bóg, najwyższa substancja, nie jest podmiotem żadnych zmian. Przypadłością jest to, co jest niesamoistne, to, do czyjej natury należy tkwić w innym bycie; to *ens in alio*, *ens entis*, byt bytu. Pierwszą substancją nazywa Tomasz za Arystotelesem konkretną rzecz jednostkową; substancją wtórą nazywa istotę oderwaną od tantej (istotność). Jednostkową, samoistną substancję nazywa św. Tomasz *suppositum* (osobnikiem), *suppositum* zaś rozumne osobą (*persona*).

b) Byt ogólnie wzięty można za Arystotelesem podzielić na potencję i akt (możność i rzeczywistość). Potencja jest to byt niezupełny, jest to podłoże zmian, podmiot dalszych określeń. Akt zaś jest to byt zupełny, oznaczony, który może inny byt potencjalny określić, uzupełnić. Byt stworzony jest wielorako złożony z potencji i aktu; jeden tylko Bóg jest czystą rzeczywistością, *actus purus*. Tak n. p. istota i istnienie, dwa realnie od siebie różne pierwiastki każdego bytu przygodnego, stoją do siebie w stosunku potencji do aktu; podobnie przypadłość jest aktem czyli określeniem substancji, także istota i samoistność (osobowość) rzeczy mają się do siebie jako potencja i akt; tak wkońcu ciała składają się z materji jako czystej potencji i z formy substancjalnej, jako z odpowiedniego aktu. Substancje czysto duchowe nie składają się z materji i formy. (W przeciwieństwie do szkoły franciszkańskiej). Wyraz „forma“ ma prawie to samo znaczenie co „akt“; formy są substancjalne i akcydentalne (przypadłościowe). Niektóre formy substancjalne są w swem istnieniu zależne od materji (*formae non subsistentes*), inne mogą istnieć bez materji (*formae subsistentes*). Formy są zarazem czynnikami zmian: zmiana substancjalna polega na zmianie formy substancjalnej ciała a to w ten sposób, że jedna forma zanika (*corrumpitur*), a inna na jej miejsce informuje czyli aktualizuje t. zw. materję pierwszą, która jest ostatecznym podłożem wszystkich zmian cielesnych. Zmiany przypadłościowe to kolejny zanik i powstawanie form czyli określeń przypadłościowych.

c) Materja i forma wchodzą także w zakres pojęcia przyczyny, jako przyczyna materjalna i formalna, które przez wzajemne udzielanie się sobie tworzą istotę złożoną. Dołącza się

do nich przyczyna sprawcza, która przez swą czynność powoduje byt i przyczyna celowa, która kieruje czynnością każdej przyczyny sprawczej.

d) Materja jest z powodu swej podzielności ilościowej (materia signata quantitate) także pierwiastkiem ujednostkowania i umożliwia powielanie tej samej formy w obrębie tego samego gatunku. Dlatego w zakresie form czystych, samoistnych, (substantiae separatae), niema powielania w obrębie tego samego gatunku; każda forma samoistna jest zarazem jednostką.

e) W kwestji pojęć ogólnych stoi Tomasz na stanowisku arystotelesowskiego realizmu umiarkowanego. Jeżeli oderwiemy umysłem istotę, wspólną jakiemuś zespołowi jednostek, (istotność), od tychże jednostek i pomyślimy ją samą w sobie, wtenczas otrzymamy pojęcie ogólne (universale). Universale jako takie, t. zn. rozważane w swej ogólności, jest więc tylko czemś pomyślanem i może się znajdować tylko w umyśle. Treść pojęcia ogólnego jest obiektywnie realna, jest to istota zespołu jednostek, w których istnieje ujednostkowiona. Formę zaś powszechności otrzymuje ona przez myślenie. W umyśle Bożym universale czyli idea istoty poprzedza jednostki istniejące, w ludzkim zaś umyśle idea ta następuje po jednostkach, gdyż umysł musi ją dopiero odrywać od nich. Universale czyli pojęcie ogólne istnieje więc w różnoraki sposób: ante rem (w Bogu), in re (w rzeczach), jako istota ujednostkowiona i post rem (w umyśle naszym).

4. Kosmologia.

W zagadnieniach empirycznych i przyrodniczych podziela św. Tomasz poglądy swego czasu. W swej nauce spekulatywnej o świecie przejmuje naukę arystotelesowską, hylomorfizm. Ciała składają się z dwóch pierwiastków substancjalnych: z materji i formy. Materja jest czystą możliwością fizyczną, potencją, — forma jest aktem, przez który materja otrzymuje pewien gatunkowy byt substancjalny. Dlatego niemożliwym jest, aby materja istniała bez formy; lecz również może być określona naraz tylko przez jedną a nie przez więcej form substancjalnych. Nie tylko właściwy sobie sposób bytowania, lecz także swą czynność, a nawet swą poznawalność otrzymuje ciało od formy. Przy zmianie substancjalnej jedna forma zanika, a na jej miejsce następuje inna. Nową formę wyprowadza w zależności od materji substancja działająca na dane ciało (forma educitur e potentia materiae).

Istnienie materji duchowej odrzuca św. Tomasz w przeciwieństwie do szkoły franciszkańskiej. Co się tyczy rozciągłości, przestrzeni i czasu, — przyjmuje św. Tomasz zapatrywania Arystotelesa, które pogłębia i dalej rozwija. Tak samo zapożycza od niego naukę o różnicy między materją niebieską, niezmienną, a ziemską (podksiężycową), zmienną. Materja niebieska jest jednorodna, a materja ziemska składa się z czterech pierwiastków, któremi są: ogień, powietrze, woda i ziemia. Ciała niebieskie są poruszane przez wyższe inteligencje samoistne i wywierają wpływ na rzeczy ziemskie.

5. Nauka św. Tomasza o Bogu i stworzeniu.

1. Dowody na istnienie Boga. — Musimy odróżnić trojakie poznanie Boga: *Cognitio intuitiva*, *cognitio per fidem* i *cognitio per rationem*. Intuicji Boga dostępujemy dopiero w życiu przyszłym, na ziemi poznajemy Boga tylko przez wiarę i przez przyrodzone światło rozumu. Sąd, że Bóg istnieje, jest wprawdzie przedmiotowo oczywisty (*propositio per se nota*), ponieważ orzeczenie „istnieje“ zawiera się istotnie w podmiocie, lecz dla nas (*quoad nos*) sąd ten nie jest oczywisty. Byłby takim wtedy tylko, gdybyśmy poznawali Boga w jego istocie (*per speciem propriam*), wtedy bowiem widzielibyśmy bezpośrednio, że orzeczenie „istnieje“ zawiera się w pojęciu Boga. Lecz w takim razie poznanie nasze o Bogu byłoby intuicyjne, a takiego poznania w obecnem życiu nie posiadamy. Sąd więc, że „Bóg istnieje“, nie jest dla nas bezpośrednio oczywisty, lecz potrzebujemy dowodów na istnienie Boga.

Z samego tylko pojęcia Boga nie możemy jednak wnioskować o istnieniu Boga, więc dowód św. Anzelm'a nie może się ostać. Dowody na istnienie Boga mogą być tylko aposterioryczne, mianowicie z dzieł Bożych wnosimy o jego istnieniu. Św. Tomasz podaje pięć głównych dowodów na istnienie Boga. Pierwszy (*ex motu*) wnioskuje z ruchu (najogólniej pojętego) o istnieniu pierwszej przyczyny wszelkiego ruchu; drugi (*ex ratione causae efficientis*) dowodzi z istnienia szeregu przyczyn sprawczych podporządkowanych istnieniu przyczyny ostatecznej, która jest już sama ze siebie; trzeci dowód (*ex possibili et necessario*) wnosi z przygodności rzeczy, (które mogą być i nie być), o istnieniu istoty koniecznej; czwarty (*ex gradibus perfectionis*) ze stopni doskonałości w rzeczach ograniczonych wywodzi istnienie istoty najdoskonalszej; piąty dowód (*ex gubernatione rerum*) z konsekwentnej celowości w przyrodzie prowadzi do najwyższego Rozumu, który wszystko celowo rozrządza.

2. Istota Boga. — Na podstawie przytoczonych dowodów rozszerza św. Tomasz arystotelesowskie pojęcie Boga, jako pierwszej przyczyny poruszającej, przez pojęcia istnienia „ze siebie“ (samostnienia — aseitas) i „nieskończonej doskonałości“. Jako pierwsza przyczyna jest Bóg najczystsza rzeczywistością (actus purissimus) bez przymieszki jakiegokolwiek możności (potencji). Dlatego Bóg nie jest, jak wszystko, co jest skończone, złożony z istoty i istnienia, z substancji i przypadłości; wszelka nawet złożoność metafizyczna jest sprzeczna z jego istotą; wszelkie bowiem doskonałości są w Bogu jedną i tą samą istotą Bożą. Mimo to trzeba przyjąć między nimi jakieś rozróżnienie nie rzeczywiste wprawdzie, lecz t. zw. wirtualne. Umysłem bowiem naszym nie możemy objąć Boga w bezwzględnie pojedynczej pełni jego doskonałości, lecz poznajemy go w ten sposób, że to, co jest w Nim jedną i tą samą istotą, różniczkujemy umysłowo i tak rozważamy Boga raz pod względem takiej, to znowu pod względem innej doskonałości. Te zaś rozważane przez nas różne doskonałości nie są w umyśle naszym pojęciowo identyczne i jednoznaczne; dlatego musimy je rozróżniać: n. p. dobroć od wiedzy, a to właśnie stanowi ową różnicę wirtualną. Całe nasze poznanie istoty Bożej jest niedoskonałe, nie dorównywa bowiem rzeczywistości; jest analogiczne, ponieważ nie możemy pojąć bezwzględnej doskonałości nieskończonego Stwórcy zapomocą naszych pojęć, zaczerpniętych z rzeczy zmiennych i skończonych. Niejakie pojęcie o Bogu urabiamy sobie dopiero przez to, że pojęcia pozytywne, wyrażające najwyższe znane nam stopnie doskonałości stworzonych, uzupełniamy przez negację wszelkich niedoskonałości, nierozłącznych od bytów skończonych.

3. Boskie poznanie. — Bóg poznaje przedewszystkiem siebie samego, a przez siebie poznaje rzeczy poza sobą istniejące, poznaje bowiem siebie także jako przyczynę tych rzeczy, a nie mógłby siebie poznać jako przyczyny, gdyby nie poznawał także i tego, co może uczynić. Są przeto w Bogu idee wszechrzeczy. Jeżeli przez ideę rozumiemy pierwowzór, według którego rzeczy są stworzone, to sama istota Boża jest ideą wszechrzeczy, o ile stworzenia mogą być i są zewnętrznym obrazem istoty Bożej. Bóg zatem poznając swą własną istotę, pojmuje ją nie tylko samą w sobie, lecz także o ile może się przejawiać na zewnątrz w stworzeniach, będących jej obrazem; tak pojęta istota Boża jest właśnie pierwowzorem rzeczy. Dlatego w rzeczy samej istnieje tylko jedna idea najwyższa, ponieważ istota Boża i myśl Boża to jedno. Należy wprawdzie przyjąć mnogość idei, lecz tylko względną, o ile mianowicie

istota Boża może się przejawiać wielorako i różnorodnie w stworzeniach, które są jej odbiciem. (Egzemplaryzm).

4. Wola Boża. — Bóg jest nie tylko bezwzględny rozumem, lecz także bezwzględną wolą, bo wola jest naturalnym przymiotem istoty rozumnej. Bóg poznaje przedewszystkiem samego siebie, podobnie on sam jest pierwszym przedmiotem swej woli, a dopiero drugorzędnie wola jego rozciąga się także na inne rzeczy. Siebie samego miłuje Bóg koniecznie, inne zaś rzeczy dobrowolnie. Siebie samego, jako dobro nieskończone, musi Bóg miłować, lecz co do innych rzeczy ma najzupełniejszą swobodę, ponieważ inne rzeczy nie mają koniecznego związku z jego bezwzględną doskonałością i szczęściem. Jeżeli więc Bóg stwarza inne rzeczy, to stworzenie ich może być tylko dziełem jego bezwzględnej dobroci, którą objawia w rzeczach stworzonych. Stąd optymizm w poglądzie na świat stworzony w tem znaczeniu, że wszystko w świecie jest rozłożone i uporządkowane w sposób najdoskonalszy, przez co objawia się doskonałość Boża w stworzeniach.

5. Stworzenie. — Tylko Bóg istnieje z konieczności swej istoty (a se), byt przygodny domaga się zawsze jakiejś przyczyny sprawczej; ostatecznie można go pojąć jedynie jako dzieło Absolutu, pierwszej przyczyny wszechrzeczy. Pojęcie stworzenia z nicości zawiera w sobie trojaki czynnik: Najpierw wyklucza jakąkolwiek uprzednią materję, z którejby świat był stworzony. Przez to samo przeciwstawia się św. Tomasz skrajnemu dualizmowi Platona i Arystotelesa, którzy przyjmują istnienie materji odwiecznej. Powtóre istota stworzona ze swej natury jest pierwiej niebytem niż bytem, to znaczy, że istota stworzona ze siebie jest niczem, a otrzymuje cały swój byt od Boga. Wreszcie po trzecie stworzenie nie tylko co do istoty, ale i co do trwania swego następuje po nicości, t. zn. ma początek swego istnienia. Co się tyczy czynnika pierwszego i drugiego, to stworzenie świata da się udowodnić rozumem. Jeżeli bowiem Bóg jest pierwszą przyczyną wszelkiego bytu, to rzeczy mają byt swój od Boga nie tylko częściowo, lecz całkowicie, t. j. i co do materji i co do formy; muszą być zatem stworzone z niczego.

Trzeci natomiast czynnik, mianowicie, że świat począł się w czasie, nie da się udowodnić z rozumu, lecz jest tylko artykułem wiary. W uzasadnieniu tej tezy idzie św. Tomasz zupełnie za Mojżeszem Majmonidesem. Dowody, powiada, na to, że świat ma początek, czerpane z rozumu, nie są ścisłe. Pojęcie bowiem stworzenia „z niczego“ nie zawiera w sobie pojęcia „po nicości“. Konieczność zaś przyjęcia nie-

skończenie długiego szeregu przyczyn drugorzędnych (regressus in infinitum) nie jest sprzeczna z rozumem, jeśli chodzi o przyczyny po sobie (następcze) działające, lecz tylko, gdyby chodziło o przyczyny równocześnie działające. Z drugiej strony także dowody na to, że świat musi być odwieczny, nie przekonywują niezbicie, ponieważ chodzi tu właśnie o rzecz stworzoną, a rzecz stworzona nie zawiera w sobie konieczności istnienia. Początek świata trzeba więc uważać ze stanowiska rozumu tylko za możliwy. Że zaś świat miał rzeczywiście początek, o tem wiemy tylko z Objawienia.

6. Psychologia św. Tomasza.

Systematyczne roztrząsania psychologiczne podaje św. Tomasz w Summa c. Gent. (II. 46, wzgl. 56—90), w Summa theol. (I. 75—90) i w Quaestiones disputatae (Qu. de anima).

1. Ciało a dusza. — Z Arystotelesem uważa św. Tomasz duszę za akt, czyli za formę substancjalną ciała, które ożywia. W przeciwieństwie do szkoły franciszkańskiej utrzymuje św. Tomasz, że dusza jako pierwsza i jedyna forma w złożonej istocie ludzkiej (compositum), łączy się bezpośrednio z materją pierwszą, że daje człowiekowi równocześnie życie duchowe, zmysłowe i wegetatywne, a ciału udziela organizacji i istnienia jako jego pierwszy akt. Św. Tomasz stosuje poprostu i konsekwentnie naukę Arystotelesa o materji i formie do ciała i duszy; oba te pierwiastki stanowią istotne składniki jednej substancji człowieka. Tu staje św. Tomasz w przeciwieństwie do zapatrywania augustyńsko-platońskiego; czyni to samo w swej tezie, że substancja duszy różni się od swych władz; zato jest gorącym zwolennikiem Platona i św. Augustyna w nauce o duchowości i nieśmiertelności duszy.

2. Duchowość i nieśmiertelność. — Cała dusza, nie tylko myśląca jej część (wedł. Arystotelesa tylko umysł czynny), jest niematerjalna i nieśmiertelna. Argument na niematerjalność duszy wywodzi św. Tomasz szczególnie z funkcji myślenia. Wegetatywne i zmysłowe funkcje życiowe pochodzą jego zdaniem zarówno od duszy i ciała; czynność natomiast intelektualna zakłada coprawda życie zmysłowe, atoli nie jest sama w sobie funkcją organu cielesno-duchowego, lecz wyłącznie duszy, względnie rozumu, jako jej władzy. Inaczej byłoby niemożliwe poznanie prawd czysto rozumowych, ogólnych i duchowych. Z niematerjalności zaś myślenia wynika niematerjalność pierwiastka myślącego, którym jest właśnie dusza. Fakt, że słabość lub cho-

roba ciała przeszkadza w myśleniu, nie dowodzi nic przeciw niematerialności duszy; przyczyna bowiem owego zjawiska polega na tem, że z powodu istotnego połączenia duszy z ciałem funkcja myślenia zależy od sprawności poznania zmysłowego. Przeszkoda zatem w tej sprawności, wskutek choroby odpowiedniego organu, sprowadza siałą rzeczy także przeszkodę w myśleniu.

Z samodzielnej czynności duszy w akcie myślenia, w którym organ cielesny nie ma bezpośredniego udziału, wynika też niezależny od ciała byt duszy, jej samoistność. Czynność bowiem i byt samej istoty wzajemnie sobie odpowiadają. Dalej wynika stąd również niezniszczalność i nieśmiertelność duszy ludzkiej. Dusza jest niematerialna, jest samoistna i pojedyncza (niezłożona), stąd z istoty swej jest niezniszczalna. Dusza jest dalej nieśmiertelna, ponieważ jej życie intelektualne nie jest istotnie związane z organami cielesnymi. Po odłączeniu jednak od ciała, dusza, odpowiednio do swego nowego rodzaju istnienia, nie poznaje już w taki sam sposób, jak dotychczas, kiedy w poznawaniu była pod pewnym względem zależna od zmysłów, lecz na sposób istot czysto duchowych; takie poznanie nie jest wprawdzie dla niej naturalne, lecz też nie sprzeciwia się wprost jej naturze (est praeter, non contra naturam).

3. Pochodzenie duszy. — Dusza nie istnieje, zanim pocznie ciało ożywiać, ponieważ jest formą istotną ciała, przeto z natury swej musi być z ciałem połączona, a rozłąka z ciałem jest dla niej poniekąd nienaturalna (praeter eius naturam). Że zaś to, co jest naturalne, jest zawsze pierwsze, dlatego dusza musi być najpierw połączona z ciałem, a dopiero potem, po śmierci człowieka, może istnieć odłączona od niego. — Dusza nie poczyna się jednak przez rodzenie, lecz każda dusza z osobna powstaje przez akt stwórczy Boga. Dusza łączy się z ciałem w chwili, gdy zarodek ludzki, ożywiony uprzednio z kolei formą wegetatywną i zmysłową, dojrzał do tego, by przyjąć duszę rozumną; wówczas forma wegetatywno-zmysłowa zanika, gdyż dusza ludzka jest w człowieku pierwiastkiem wszelkiego życia tak rozumnego jak i zmysłowo-wegetatywnego.

4. Wolność woli. — Prócz pożądania zmysłowego, którego przedmiotem jest dobro zmysłowe, istnieje w człowieku jeszcze pożądanie duchowe, kierowane przez rozum, wolna wola. Przedmiotem jej jest dobro jako takie, przez rozum poznane. Do dobra w ogólności dąży wola koniecznie; lecz wolną jest względem dóbr szczegółowych, ponieważ żadne z nich nie urzeczywistnia całkowicie bezwzględniego dobra. Tak więc wolność woli wynika z poznania

umysłowego, które przedstawia dążności duchowej poszczególne dobra jako niedoskonałe, a tem samem niezdolne do całkowitego zaspokojenia woli. Zwolennicy augustynizmu uważali wolę za najprzedniejszą władzę człowieka, św. Tomasz uważa rozum za władzę doskonalszą, bo rozum przyświeca woli, rządzi nią i prowadzi ją. Dlatego mówi się niekiedy o *pierwszeństwie rozumu* czyli o intelektualizmie w systemie św. Tomasza w przeciwieństwie do *pierwszeństwa woli* w augustynizmie. (W filozofji najnowszej mają te wyrazy inne znaczenie, mianowicie teoretyczno-poznawcze).

7. Etyka i nauka o państwie.

1. Także w etyce tworzy św. Tomasz jednolity system przy pomocy samodzielnie opracowanych poglądów arystotelesowskich, połączonych z augustyńsko-chrześcijańskimi. Zgodnym z naturą człowieka może być tylko taki cel, który zdoła całkowicie zaspokoić rozumne dążenia jego istoty; toteż *ostatecznym celem* człowieka jest według św. Tomasza szczęście doskonałe, a to szczęście jest zarazem najdoskonalszą czynnością najszlachetniejszej jego władzy. Polega bowiem przedewszystkiem na bezpośrednim, intuicyjnym poznaniu (oglądzie) Boga w życiu przyszłym; a że to oglądanie Boga przechodzi przyrodzone siły umysłu ludzkiego, przeto musi Bóg wzmocnić umysł osobnem światłem, uzdalniającem do bezpośredniego oglądu istoty Bożej. Otóż w tem bezpośrednim oglądzie Boga, najdoskonalszego przedmiotu swego, znajdzie umysł ludzki całkowite zaspokojenie, z którego wyniknie miłość w woli i uszczęśliwienie całego człowieka. Tak więc jest Bóg dla człowieka jak i dla całego stworzenia i początkiem i końcem (*causa efficiens et causa finalis*).

Cel ten osiąga się przez moralnie dobre postępowanie. Bezpośrednią normę postępowania etycznego wskazuje człowiekowi przewodnik woli, rozum, który zawiera w sobie jakby jaki naturalny posąg, nie tylko najwyższe teoretyczne zasady poznania, lecz także zasady postępowania moralnego, narzucające się każdemu człowiekowi po obudzeniu się rozumu; (zowie się to *synteresis* lub *synderesis*). O ile rozum stosuje te zasady w poszczególnych wypadkach, nazywa się *sumieniem*. Prawo moralne, wrodzone człowiekowi (*lex naturalis*), jest tylko odzwierciedleniem wiecznego prawa boskiego, rządzącego światem (*lex aeterna*); ostateczną zatem i bezwzględną miarą postępowania stworzeń jest sam byt bezwzględny, Bóg, — więc postępowanie rozumne jest zarazem postępowaniem zgodnem z wolą Bożą, czyli moralnem.

Cnotę moralną określa św. Tomasz stosownie do nauki Arystotelesa jako nałóg, zapomocą którego wola skłania się i dąży do dobra moralnego. W głębokich rozprawach omawia św. Tomasz poszczególne cnoty, podporządkowując je systematycznie pod cztery główne (kardynalne): roztropność, wstrzemięźliwość, sprawiedliwość, męstwo i trzy cnoty boskie: wiarę, nadzieję i miłość.

2. Chcąc się zapoznać z nauką św. Tomasza o państwie, należy wziąć pod uwagę głównie pismo jego: *De regimine principum*, które zawiera następujące myśli zasadnicze:

a) Sama natura pobudza człowieka do życia społecznego i państwowego (Aristoteles). Podwaliną i celem wszelkiego porządku politycznego jest porządek etyczny i religijny. Chrześcijańskie prawo państwowe broni tak autorytetu publicznego, jak i wolności osobistej, podporządkowując oba czynniki prawu Bożemu. Głównem zadaniem władzy politycznej jest utrzymanie pokoju pomiędzy poddanymi. Nadaje się ku temu najlepiej monarchja, której pierwowzorem jest boskie panowanie nad światem, atoli monarchja zabezpieczona przeciwko nadużyciom tyrańca przez pewien współdział ludu we władzy państwowej.

Panujący jest sługą Bożym. Tylko w tym charakterze posiada władzę rządzenia, a w postępowaniu swem powinien się powodować nie tyle ziemską chwałą, ani sławą światową, ile raczej chwałą Bożą. Wszystko, co może polepszyć materialny i moralny byt poddanych, ma być przedmiotem jego pieczołowitej troski. Chociaż władza państwowa jest pod pewnym względem podporządkowana duchownej, jednak w swoim zakresie t. j. w rzeczach czysto świeckich, jest zupełnie suwerenna, a przeto w tym zakresie poddani winni są jej posłuszeństwo.

b) Pomimo, że św. Tomasz przenosi monarchję nad wszystkie inne ustroje, potępia jednak bezwzględnie wszelki absolutyzm, despotyzm i tyranję. Despotyzm bowiem uważa z Arystotelesem za najgorszy ustrój państwowy. Sądzi, że władca rządzący po tyrańsku, może i winien być zmuszony do tego, by zmienił swe postępowanie, albo złożył rządy. Trzeba tu jednak postępować z największą ostrożnością, by nie powiększyć zła. Bezwzględnie potępia św. Tomasz zabójstwo tyrańca, jako coś nawskróś niechrześcijańskiego. Nie jednostka, lecz ogół narodu winien wystąpić przeciwko tyranowi.

Powyższy krótki pogląd zawiera tylko niektóre fragmenty ogromnej, tak wspaniale rozbudowanej, a przecież jednolitej struktury systemu tomistycznego. Słusznie nazwano św. Tomasza „księciem scholastyków“, nikt bowiem go nie przewyższył, nikt mu nie

dorównał. Uznawano to już za jego życia, a w czasach najnowszych świadczy o tem fakt, że do niego właśnie nawiązuje filozofja neoscholastyczna. M. Baumgartner ujmuje na końcu swej krótkiej, lecz doskonałej monografji o św. Tomaszu (zob. Von Aster: Grosse Denker) wielkość i znaczenie tego księcia filozofów w następujących słowach: „Św. Tomasz jest pierwszym bojownikiem arystotelizmu, a zarazem niedościgłym naukowym organizatorem i systematykiem. Udało mu się połączyć razem ogromny, nieraz niejednolity, materiał oraz mądrość największych trzech twórczych umysłów (Platona, Arystotelesa i Augustyna), a także zasady, zawarte w chrześcijańskiej nauce wiary i złożyć te wszystkie pierwiastki w tak jednolity i potężny system, jakiego historia nauki dotąd nie widziała. Oto czyn i dzieło życiowe św. Tomasza, które w następnych wiekach wywołały sprzeciw wielu, ale i podziw i poszanowanie nie mniej wielu“.

IV. Przeciwnicy i zwolennicy tomistycznego arystotelizmu.

1. Sprzeciw. — Dzieło życiowe św. Tomasza stanęło tak potężnie przed oczyma współczesnych i zawierało w swym charakterze zasadniczym i w poszczególnych tezach tyle nowości z zakresu filozofji i teologii, że wkrótce musiało dojść do walnej rozprawy, zanim Tomasz stał się rzeczywiście wspólnym Mistrzem „Doctor communis“. Walka ta przybierała niekiedy ostre formy.

Przecież sam św. Tomasz stanął ze swoją nauką w przeciwieństwie do tradycyjnego poglądu augustyńskiego. Z tej też strony musiał z natury rzeczy wyjść sprzeciw.

2. Nauki sporne. — Zaczepiano przedewszystkiem naukę o jedności formy substancjalnej, zwłaszcza w człowieku, o materji jako zasadzie ujednostkowania bytów, o jej charakterze czysto potencjalnym, wyłączającym nawet zarodki form, dalej naukę, wyjaśniającą nasze poznawanie bez pomocy boskiego światła, wreszcie naukę o zasadach odwiecznych, regulae aeternae.

3. Przeciwnicy. — Szkoła franciszkańska dostarczyła najzaciętszych przeciwników nowej nauki. Byli nimi: John Peckham, Ryszard z Middletown i Wilhelm de la Mare, który napisał wspomniane już *Correctorium fratris Thomae*.

Także Dominikanie ze starszej szkoły wmieszali się do tego sporu, występując przeciw swemu młodszemu bratu zakonnemu. I tak Robert Kilwardby, arcybiskup z Canterbury, potępił

w r. 1277 niektóre tezy filozofji tomistycznej, n. p. naukę o jedności formy życiowej.

Nadto pochodzący z kleru świeckiego biskup paryski, Stefan Tempier, obłożył cenzurą (1277) wraz z wielu tezami averroistycznymi także kilka twierdzeń Tomasza, szczególnie tezę o materji, jako zasadzie ujednostkowania bytów¹⁾.

4. Zwolennicy. — W obronie nauki tomistycznej występowali przede wszystkim uczniowie Świętego. Tak n. p. eremita augustyński Aegidius Romanus (Colonna) (ok. r. 1247—1316) bronił stanowczo swego Mistrza, n. p. jego nauki o jedności formy substancjalnej i o zasadzie ujednostkowania. W niektórych jednak punktach odbiegał i on od nauki św. Tomasza; przyjmował n. p. rationes seminales i prymat woli.

Piotr z Auvergne (um. 1305) był także wiernym uczniem i zwolennikiem św. Tomasza. Z natury rzeczy znalazł Tomasz zwolenników w zakonie dominikańskim. Takimi byli wspomniany już uczeń jego Reginald z Piperno, dalej Tolomaeus de Lucca (od 1236—1327), który dokończył dzieło Tomasza: De regimine principum, Bernardus de Trilia (um. 1292), który bronił tomistycznej teorii poznania, Egidjusz z Lessines (um. ok. 1304), który bronił jedności formy substancjalnej przeciw Robertowi Kilwardby; wkońcu Hervaeus Natalis (um. 1323), który odpierał zręcznie i zwycięsko zaczepki na Tomasza. Nadto kilka generalnych kapituł Zakonu począwszy od r. 1278 ogłosiło Tomasza Doktorem zakonu dominikańskiego, a naukę jego uznano za oficjalną naukę zakonu; zniewalało to profesorów zakonnych do głębszego wnikania w naukę św. Tomasza i zapewniło jej ogólne przyjęcie u Dominikanów.

5. Samodzielne stanowisko w tej walce pomiędzy nową a starą szkołą zajmuje Henryk z Gandawy (ok. 1217—1293). Należał on do kleru świeckiego i był profesorem na uniwersytecie paryskim. Oprócz *Summa theologiae* napisał *Quodlibeta seu Quaestiones disputatae in quattuor libros Sententiarum*. Pozostał na ogół wiernym kierunkowi augustyńskiemu; a odrzucił nową naukę w wielu znamiennych punktach: Między istotą a istnieniem niema różnicy rzeczowej; materja nie jest czystą możliwością i mogłaby za Bożą wszechmocą istnieć także bez formy substancjalnej; nie jest ona zasadą ujednostkowania bytów; zasada ta raczej na tem polega, że osobnik (*suppositum*), względnie forma, tak jest w so-

1) Por.: M. Manser O. P. *Das Wesen des Thomismus*, Divus Thomas, 1926.

bie zamknięta (clausa) a niepodzielna, że tem samym wyłącza wszelkie uwielokrotnienie siebie samej czyli swej tożsamości z innymi bytami; w człowieku trzeba przyjąć prócz duszy jeszcze formę cielesności (forma corporeitatis); dla wytłumaczenia genezy poznania niepotrzebne są formy poznawcze; poznanie nasze czerpiemy wprawdzie najpierw z doświadczenia, lecz prawdę w jej pełnym uzasadnieniu przyjmujemy dopiero za szczególnem oświeceniem Bożem; wola ma pierwszeństwo przed rozumem, wieczna szczęśliwość polega na miłości Boga; stworzenie odwieczne jest niemożliwe. Henryk z Gandawy, zwany Doctor solemnis, zbliża się w wielu swych zapatrywaniach do Duns Skoła.

6. Uczniem Henryka był Godefridus de Fontibus (um. ok. 1306); zbliża się jednak bardziej do tomizmu. Nie uznaje wprawdzie różnicy rzeczowej między istotą a istnieniem, upatruje zasadę ujednostkowania bytów we formie, atoli w przeciwieństwie do swego mistrza idzie za nauką Tomasza o abstrakcji, przyjmuje z nim pierwszeństwo umysłu i inne jeszcze zapatrywania; w kwestji o ilości form nie zdołał sobie wyrobić stanowczego zdania.

7. Także poetę-teologa Dantego (um. 1321) wymienić należy jako zwolennika tomistycznego sposobu myślenia w kwestjach teologicznych; w swych ogólnych poglądach na filozofję i filozofję przyrody podlega jednak bardziej wpływom augustyńsko-platońskim i arabskim.

8. Filozofja tomistyczna znajdowała, zwłaszcza w zakonie dominikańskim, coraz ogólniejsze przyjęcie. Wszelako walka umysłów o nią nie ustała właściwie nigdy. Najwybitniejszego rywala znalazła wnet w skotyźmie. Zanim przejdziemy do przedstawienia skotyżmu, wspomnijmy pokrótce o innym jeszcze kierunku arystotelizmu.

V. Averroizm łaćski.

Lit.: P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII. siècle. 2 wyd. 1908 i 1911. — Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant. 1898. (w „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“. II. 6). — M. Gr a b m a n n: Neu aufgefundene Werke von Siger von Brabant und Boëthius von Dacien (Phil. Jahrbuch. 1925, str. 279).

1. Uczeń orientacji augustyńskiej zajmowali w znacznej mierze nieprzychylnie stanowisko względem filozofji arystotelesowskiej, także w jej, pojęciom chrześcijańskim dostosowanej, postaci tomistycznej; inni zaś uczeni chcieli przejąć arystotelizm bez wszelkich ograniczeń i to we formie neoplatonizującej filozofów arabskich, których kome-

tarze silny wywierały wpływ. Szczególnie Averroës uchodził poprostu za „Komentatora“ Arystotelesa. Od połowy 13-go wieku idee te rozpowszechniły się do tego stopnia, że można mówić o averroizmie łacińskim.

2. Najwybitniejszymi przedstawicielami tego kierunku są: a) **Siger z Brabancji**, który był profesorem na uniwersytecie paryskim aż do swego wygnania; (roku 1282 został zamordowany w Orvieto przez swego sekretarza). Głównem jego dziełem jest: *De anima intellectiva*; prócz tego napisał: *De aeternitate mundi*, *Quaestiones naturales* i inne. b) **Boecjusz z Dacji** (um. przed 1284), również profesor w Paryżu i c) **Bernier z Nivelles**.

3. Oto bardziej znamienne ich tezy: a) **Wieczność materji** i odwieczne powstawanie wszechrzeczy (poprzez stopnie pośrednie) z Boga; uzasadniają tę tezę z niezmienności Boga; b) **Opatrzność Boża** nie rozciąga się na jednostki: Bóg bowiem, jako czysty umysł, poznaje tylko rzeczy ogólne; zresztą rzeczy świata podksiężycowego nie pochodzą wprost od Boga; c) **Dołącza się do tego nauka o jedności umysłu**, jako jedynej wszystkim wspólnej, umysłowej duszy (monopsychizm); Siger uzasadnia to twierdzenie tem, że dusza rozumna nie może być zależną od ciała, zatem nie może być jego formą; a jako czysta forma nie może być uwielokrotniona, dlatego jest jedną dla wszystkich ludzi, ona jedna jest nieśmiertelna, poszczególne, od ciała zależne dusze, giną przy śmierci każdego człowieka. d) **Determinizm**: wszystko jest poddane prawom koniecznym, także człowiek, a niemniej i Bóg; e) **Dla obrony wiary wznowiono naukę o podwójnej prawdzie**, że mianowicie fałsz filozoficzny może być prawdą teologiczną i odwrotnie.

4. **Przeciw averroizmowi zwrócił się Albert Wielki** w r. 1256 dziełem „*De unitate intellectus contra averroistas*“; zwalczał go i Tomasz z Akwinu przy różnych sposobnościach, zwłaszcza w dziele: *De unitate intellectus contra averroistas*, zwróconem wprost przeciw Sigerowi z Brabancji. Averroizm zwalczali także w osobnych dziełach Egidjusz Rzymski i Rajmund Lullus. I władza kościelna potępiała te nauki niechrześcijańskie cenzurami, nakładanemi przez biskupa paryskiego Stefana Tempier w latach 1270 i 1277. Skutek był ten, że tak Siger jak Boecjusz musieli Paryż opuścić. Tem samym zwątpiała siła żywotna tego kierunku. Nie mógłby się był zresztą ostać wobec umiarkowanego arystotelizmu Alberta i Tomasza, pomijawszy nawet wielkie zalety zamkniętej syntezy Tomasza, choćby z powodu swego przeciwieństwa do wiary i z powodu sprzecznego wybiegu o podwójnej prawdzie. Averroës

cieszył się mimo to i w następnych wiekach wielkiem poważaniem. W 14-tym wieku wznowił bez zastrzeżeń jego nauki **Joannes de Janduno**, podczas gdy inni, jak franciszkanin Piotr Aureoli (um. 1321), a szczególnie karmelita Jan Baconthorp (um. 1346) przyznawali się do averroizmu, uzgodnionego z wiarą chrześcijańską.

VI. Jan Duns Scotus.

Z literatury: Oprócz wymienionych ogólnych dzieł: P. Minges, Ist Scotus Indeterminist? 1905 (Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. V. 4). Tenże, Der Gottesbegriff des Duns Scotus. 1907 (Theol. Stud. d. Leo-Gesellsch. 16); tenże: Das Verhältnis von Glauben und Wissen, Theol. u. Phil. nach Duns Scotus. 1908 (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch. VII, 4 i 5); tenże: Der angeblich excessive Realismus des Duns Scotus. 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. VII. 1).

1. **Życie i dzieła.** — Urodzony ok. r. 1266 (według innych 1274), wstąpił **Jan Duns Scotus** w młodocianym wieku do zakonu franciszkańskiego i odbył studja w Oksfordzie. Tutaj też, a od roku 1304 w Paryżu, nauczał z nadzwyczajnem powodzeniem. W r. 1308 udał się do Kolonji, gdzie umarł w tym samym roku, licząc dopiero 42 lat (wzgl. 34 lat) życia.

Pomimo krótkiego życia pozostawił obszernie dzieła, które w wydaniu ljońskim z r. 1639 zapełniają 12 tomów in folio; ostatni raz wydano je w Paryżu (r. 1891 i nast.), a częściowo w Quaracchi (r. 1904 i nast.). Oprócz komentarzy do Arystotelesa należy wymienić: *Opus Oxoniense*, komentarz ułożony w Oksfordzie do sentencji Lombarda; *Opus Parisiense* albo *Reportata Parisiensia*; *De rerum principiis*; *Quaestiones quodlibetales*; *De primo rerum principio*; *Theoremata subtilissima*.

2. **Ogólna charakterystyka.** — Duns Scotus jest założycielem młodszej szkoły franciszkańskiej. Stworzył on w systemie swoim samodzielną syntezę, która nosi rysy arystotelesowskie, lecz odbiega w wielu punktach od poglądów św. Tomasza, a zachowuje większość twierdzeń zasadniczych starszej szkoły franciszkańskiej.

Dunsa Skota, zwanego „*Doctor subtilis*“, cechują przenikliwość i dar rozróżniania, dochodzący nieraz do zbytnej subtelności. Cechy te umożliwiły ostrą krytykę całego materiału naukowego, nagromadzonego w filozofji i teologii. W krytyce cudzych poglądów (n. p. Aleksandra z Hales, św. Bonawentury, Egidjusza Rzymskiego, szczególnie zaś św. Tomasza z Akwinu i Henryka z Gandawy) był szczęśliwszy niż w pozytywnem kształtowaniu własnej syntezy. To też systemowi jego daleko do takiego zaokrąglenia, jakie posiada tomizm. Nużące zbijania przeciwników, któremi jest

przepelniona każda z jego kwestyj, utrudniają niezmiernie wniknięcie w bieg jego myśli a zaniedbany język, którym wyraża swe myśli, nie przyczynia się bynajmniej do uprzyjemnienia czytania jego dzieł.

3. Nauka. — Wyszczególnijmy teraz pokrótce punkta, właściwe nauce skotystycznej:

a) Wiedza a wiara. — Krytyczny, przenikliwy umysł Skota stawiał wielkie wymagania dowodzeniu, mającemu zasługiwać na miano „naukowego“. Dlatego nie przyjął wielu dowodów swych poprzedników i współczesnych, owszem uważał dowodzenie ściśle naukowe za niemożliwe w niektórych kwestjach, w których n. p. św. Tomasz usiłuje je przeprowadzić. Nie można jednak nazywać tej ostrożności Skota sceptycyzmem i antyintelektualizmem.

I Scotus nie uznaje możliwości rozdziału czy sprzeczności między wiarą a prawdziwą wiedzą. Dlatego podkreśla, że filozofja wspomaga teologję w jej spekulacji. Wszelako i on jest zdania, że tajemnic wiary nie można udowodnić z samego rozumu. Rozum jednak poznać może istnienie i istotę Boga, (nie a priori, lecz a posteriori, via causalitatis et negationis et eminentiae) jako bytu pierwszego, koniecznego, nie mającego przyczyny, jako pierwszej przyczyny i ostatecznego celu wszechrzeczy, jako najwyższej, nieskończonej doskonałości pod względem umysłu i woli i dobroci, przy najwyższej prostocie swej istoty i działania.

Trzeba przytem zaznaczyć, że Scotus odmawia nieraz dowodom, podawanym we wspomnianych kwestjach, siły ściśle przekonującej a przyznaje im tylko moralną pewność; następnie, że niektóre prawdy uważa poprostu za niemożliwe do udowodnienia z samego rozumu, jak n. p. bezwzględną wszechmoc Bożą, niezmierność i wszechobecność Boską, sprawiedliwość, miłosierdzie, opatrność Bożą, nieśmiertelność duszy. W innych swych dziełach przytacza wprawdzie sam dowody z rozumu na te prawdy, wyjąwszy bezwzględną wszechmoc Bożą. Nie rozstrzygamy, skąd to pochodzi, czy stąd, że zmieniał swe zapatrywania, czy też prawdopodobniej stąd, że takie dowody podawał tylko jako moralnie przekonujące, nie posiadające jednak matematycznej ścisłości. Fakt stworzenia można poznać w naturalny sposób, ale nie można bezwzględnie udowodnić jego doczesności.

Teologję nazywa Scotus nauką praktyczną, wszakże nie w znaczeniu terminologii kantowskiej, tylko o tyle, że wszystko w niej zmierza do miłości Boga i do czynów, z niej płynących.

Także odnośnie do prawa naturalnego zacieśnienia Scotus doskonale przyrodzone poznanie absolutnego obowiązku do (dwóch pierwszych) przykazań pierwszej tablicy dekalogu, które Bóg w każdym razie dać musiał; przykazań drugiej tablicy dekalogu nie można tak bezwzględnie uzasadnić czysto rozumowo, albowiem Bóg mógł je dać ale mógł też od nich zwolnić. Można wszakże uzasadnić conajmniej racjonalność tych przykazań, bo też rzeczywiście były zawsze wypisane na sercach ludzkich.

b) Pojęcie powszechne a jednostka. — Scotus jest zwolennikiem realizmu umiarkowanego, podobnie jak Tomasz, oddala się jednak od niego w tłumaczeniu jednostkowości bytów.

Pojęcia powszechne przedstawiają natury, wspólne rzeczom istniejącym i są dlatego przedmiotowo realne. Lecz ich powszechność jest tylko potencjalnie zawarta w przedmiotowej rzeczywistości. Natura powszechna sama w sobie jest obojętna tak na jednostkowość, jak i na aktualną powszechność, gdyż sama w sobie nie jest ani jedną ani drugą. Posiada jednak możliwość tak urzeczywistnienia się w pewnej ilości jednostek, jak również istnienia w umyśle, ujmującym ją jako aktualnie powszechną. Na tem właściwie polega powszechność potencjalna.

Istota powszechna staje się jednostką, przez dołączenie się do niej ostatecznej formy. Formą tą jest różnica indywidualna, a więc indywidualna forma w danym gatunku, przez którą gatunek staje się jednostką. Scotus i jego szkoła (szkoła skotystyczna, skotystów) oznacza ją mianem „haecceitas“ (co ma oznaczać raczej, dla której coś jest tą rzeczą a nie inną, haec res). Na mocy tej formalnej zasady ujednostkowania może także w naturach duchowych istnieć więcej jednostek w obrębie tego samego gatunku.

e) *Distinctio formalis*. — W sposób sobie właściwy oznacza Scotus różnicę między naturą ogólną a jednostkowością w rzeczach poszczególnych. Nie jest to różnica rzeczowa, jak między rzeczą a rzeczą, ani też tylko czysto myślna, lecz jest to różnica formalna, wynikająca z rzeczy samej: *distinctio formalis ex natura rei*. Scotus chce tem samem powiedzieć, że w realnej jedności każdej rzeczy (a parte rei) są dwie istności (entitates) „formalnie“ urzeczywistnione, z których jedna nie obejmuje drugiej w swej definicji. „Formalnie“ znaczy to, że różne co do pojęć istności, mimo swej realnej jedności, są zawarte w rzeczy wedle swej formalnej istoty, a więc zupełnie zgodnie z swą definicją, a nie tylko „wirtualnie (virtualiter)“, jak n. p. „skutek w swej przyczynie“, ani „potencjalnie“ jak n. p. „kolor biały w czar-

nym“, ani też „niejasno, w sposób utajony, jak n. p. ogień w ciele“ (lub też może jak w Bogu znajdują się tak zwane doskonałości mieszane, t. j. połączone z brakami, w przeciwieństwie do czystych doskonałości), lecz są „formalnie“ t. j. w bezpośrednim i doskonałym urzeczywistnieniu swej definicji. Scotus mówi nadto o różnych istnościach formalnych (*formalitates*) lub też realnych (*realitates*), zawartych w jednej i tej samej rzeczy.

Zatem w konkretnej jednostce różni się „formalnie“ natura powszechna od właściwości indywidualnych pomimo ich rzeczowej jedności.

To samo rozróżnienie stosuje Scotus wszędzie. Tak n. p. za formalną uważa różnicę, zachodzącą między doskonałościami Boskimi: *Divinae perfectiones distinguuntur a parte rei, non realiter quidem, sed formaliter*. To samo odnosi się do duszy i jej władz, nie różnią się one rzeczowo jak dwie (różne) rzeczy, n. p. substancja i przypadłość, lecz tylko formalnie, t. j. o ile w realnej jedności duszy z jej władzami urzeczywistniają się doskonale dwie różne definicje, mianowicie substancji duszy i władz duszy.

Różnica zatem między skotystyczną *distinctio formalis* a zwykle używaną, *distinctio rationis cum fundamento in re* (t. j. rozróżnieniem wirtualnem), polegałaby raczej na słowach niż na rzeczy samej, przyczem ta druga nazwa podkreślałaby tylko bardziej jedność rzeczy, dającej się ująć w różne pojęcia, podczas gdy Scotus kładłby większy nacisk na różnorodność tego, co w owej jednej rzeczy jest urzeczywistnione¹⁾. Jednakże rozróżnienie skotystów zdaje się być trochę za daleko posuniętym realizmem, szczególnie w zastosowaniu do tego, co jest w jednostce ogólnego, a co szczegółowego.

d) *Materia i forma*. — Wraz z całą szkołą franciszkańską przyswaja sobie Duns Scotus zdanie Avicebrona, że podłożem tak cielesnych jak i duchowych istot jest jednolita materia. Przyczem rozróżnia on między: *Materia primo prima*, *Materia secundo prima* i *Materia tertio prima* (między materją pierwszego rzędu, drugiego rzędu i trzeciego rzędu). Pierwsza jest materją zupełnie bezkształtną, druga jest podmiotem rodzenia i zamierania, a trzecia podmiotem twórczości artystycznej. *Materia primo prima* (pierwszo-pierwsza) jest jednoraka we wszystkich, tak duchowych jak i cielesnych istotach. Gdyby była wieloraka, rozumuje Scotus w swym przesadnym

1) Por.: P. Minges, *Die Distinctio formalis des Duns Scotus* (Theol. Quartalschrift, 1908, zeszyt III).

realizmie pojęciowym, — to trzebaby znowu przyjąć jakąś jedność, z którejby ta wielość wypływała, a przeto żadna z tych materji nie byłaby już Materia primo prima. Materja ta posiada, jako stworzone dzieło Boże, własne bytowanie (Scotus odrzuca odróżnienie rzeczowe między istotą a istnieniem), własną aktualność. Forma nie daje jej aktualności jako takiej, lecz tylko pewną określoną rzeczywistość, którą forma z sobą przynosi.

Świat więc przedstawia się nam pod obrazem olbrzymiego drzewa, którego nasieniem i korzeniem jest materja pierwsza, konarami i gałęziami są stworzenia podległe zniszczeniu, liśćmi przypadłości, kwieciami dusze rozumne, owocami są wreszcie czyste duchy, aniołowie. Jak części rośliny lub zwierzęcia dlatego tylko tworzą pewną organiczną całość, że wszystkie wyrosły ze wspólnego nasienia, tak też i jedność świata wynikać może tylko z analogicznej zależności jego części od wspólnego podłoża. Jest niem właśnie Materia primo-prima.

Skot odrzuca zarodki form, złożone w materji jako *rationes seminales*,

e) Psychologja. — z) Dusza a ciało. — Dusza ludzka jest substancjalną formą ciała. Nie jest wszelako jedyną formą w człowieku; bo oprócz niej trzeba jeszcze przyjąć t. zw. formę *corporeitatis* (formę cielesności), która sprawia, że ciało jest wogóle ciałem. Władzami umysłowemi duszy są rozum i wola.

β) Poznanie. — W przeciwieństwie do Tomasza uczy Scotus, że poznanie, conajmniej niedoskonałe, przedmiotu jednostkowego jest wcześniejsze od poznania natury powszechnej tegoż przedmiotu, skoro się tenże pojawi w świadomości zmysłowej. Na podstawie tego pierwszego poznania tworzy się pojęcie powszechne przez oddzielenie tego, co jest właściwe istocie jednostkowej, od natury, wspólnej jednostkom. Tem samym nie potrzebny jest umysł czynny, różny od biernego. Osobne oświecenie Boże, jakiego wymagali zwolennicy augustynizmu, także nie jest potrzebne do doskonałego poznania prawdy.

γ) Wola. — Scotus podkreśla z największą stanowczością wolność woli. Dlatego z szczególnym naciskiem zwraca uwagę na to, że wola nie idzie bezwzględnie za poznaniem. Indeterminizm ten nie ma jednak oznaczać, że wola decyduje się bezpodstawnie i bez pobudek, tylko, że pobudki nie zmuszają jej do spełnienia aktu.

Nawet względem Dobra najwyższego, twierdzi Scotus, zachowuje wola swą wolność, ponieważ i względem niego może się powstrzymać od aktu.

W głównych punktach nauki zgadzają się Skot i Tomasz odnośnie do wolności woli, chociaż różnią się w sformułowaniu i roz-

wiązywaniu podrzędnych zagadnień. Rozbieżność zaznacza się szczególnie w ocenie wartości poznania i pożądania.

δ) Prymat woli. — Wola jest najprzedniejszą władzą duszy. Scotus uzasadnia tę wyższość woli nad rozumem wskazaniem na zupełne samostanowienie woli oraz na panowanie woli nad wszystkimi innymi władzami, nie wyjąwszy rozumu, który wola może skierować na ten lub na inny przedmiot; nadto podkreśla, że życie cnotliwe rodzi się z woli, a przecież życie moralnie dobre wyżej stoi niż samo poznanie dobra, podobnie jak miłość Boga przewyższa poznanie Boga.

Stosownie do tego zasada Scotus szczęśliwość doskonałą nie bezpośrednio na oglądaniu Boga, lecz raczej na miłosnem obejmowaniu Boga przez wolę. Tylko w tem znaczeniu można mówić o prymacie woli lub o woluntaryzmie Skota w przeciwieństwie do intelektualizmu Tomasza.

VII. Kierunki odosobnione.

A. Grupa neoplatońsko-przyrodnicza¹⁾. — Myśl filozofów średniowiecza zwrócona była naogół ku metafizyce, mianowicie ku metafizycznemu realizmowi; tylko wyjątkowo napotykamy myślicieli oddających się studjom przyrodniczym, jak to czynił n. p. Albert Wielki albo w wyższej jeszcze mierze niektórzy inni. Czynią to najczęściej pod wpływem neoplatońsko-arabskim. Skłonność do nauk doświadczalnych jako właściwość szkolną znajdujemy jedynie w Oksfordzie, gdzie obok dążności matematyczno-przyrodniczych spotykamy się także ze studjum języków.

1. Robert Grosseteste²⁾. — Jednym z pierwszych przedstawicieli wspomnianego kierunku jest Robert Grosseteste. Urodzony ok. r. 1175, kształcił się w Oksfordzie, gdzie też później wykładał na tamtejszym uniwersytecie i w szkole franciszkańskiej; umarł w r. 1253 jako biskup Lincolnu. Oprócz tłumaczeń i komentarzy do dzieł Arystotelesa i Areopagity pisał rozprawy filozoficzne i przyrodnicze n. p. *De veritate*, *De potentia et actu*, *De*

1) M. Grabmann, *Der Neoplatonismus in der deutschen Hochscholastik*, *Phil. Jahrb.* 1910. str. 38 i nast.

2) L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste* 1912 (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt.* IX.); tenże: *Das philos. Lebenswerk des Rob. Grosseteste* 1910 (*Vereinsschrift der Goerresgesellschaft.*); Tenże: *Das Licht in der Naturphilosophie des Rob. Grosseteste* 1913 (*In Festgabe zum 70. Geburtstag des Frhn. v. Hertling.*)

sphaera, De cometis, De lineis, angulis et figuris, De colore, De iride, De colore solis i inne.

W swej teorii poznania trzyma się, mimo niektórych elementów arystotelesowskich, kierunku augustyńskiego. W objaśnianiu świata w kosmologii wielką rolę odgrywa u niego (w zależności od filozofji neoplatonisko-arabskiej) nauka o świetle; światło uważa za delikatną substancję, będącą zarazem pierwszą formą materji.

2. Witelo¹⁾. — Witelo, ślązak, ur. ok. 1220–30 studjował w Padwie; zapewne przyjaźń z tłumaczem Arystotelesa i Proklosa Wilhelmem z Moerbecke zbliżyła go do neoplatonizmu. W swem dziele optycznym *Perspectiva* trzyma się ściśle araba Alhazena. Najprawdopodobniej trzeba mu też przypisać dzieło *De intelligentiis*, choć przeczą temu inni²⁾.

Matematyka i optyka są ulubionymi przedmiotami studjów. Tak w nich, jako też w swych doświadczalnych badaniach psychologicznych nad analizą złożonych aktów postrzegawczych na bezpośrednie czucia, na składniki kojarzeniowe i na nieświadome wnioski, idzie za wspomnianym filozofem arabskim Alhazemem.

Swój obraz wszechświata zapożycza z poglądów neoplatoniskich; także u niego zajmuje ważne miejsce metafizyczna spekulacja o świetle.

3. Dietrich von Freiberg³⁾. — I zakon dominikański ma swego przedstawiciela w grupie przyrodników w osobie Dietricha von Freiberg (w Saksonji), który w drugiej połowie 13-tego wieku czynny był jakiś czas jako profesor w Paryżu. Z wielkiej liczby jego pism warto wymienić: *De coloribus*, *De luce et eius origine*, *De iride et radialibus impressionibus* (zawiera dobrze uzasadnione objaśnienie tęczy przez dwukrotne łamanie się i refleksję światła słonecznego w deszczu). *De elementis corporum naturalium*, *De miscibilibus in mixto*, *De intellectu et intelligibili*.

Niektóre filozoficzne kwestje wyjaśnia zgodnie z Tomaszem

1) Cl. Baeumker, Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des 13 Jahrhunderts 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Phil d. Mittelalt. III 2) — Al. Birkenmajer: Studja nad Witelonem Kraków 1921. — Zobacz także: Ueberweg — Baumg. II. str. 551 nast.

2) Por. „Scholastik“ I 1926 str. 138 n. 25. Autorem ma być Adam Pulcheriae czy Pulchrae mulieris.

3) E. Krebs, Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft, 1906. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. V. 5–6).

z Akwinu, n. p. możliwość stworzenia odwiecznego, naukę o materji i formie; właściwie jednak jest zwolennikiem augustynizmu i neoplatonizmu, (osobliwie poglądów Proklosa i araba Avicenny). Przyjmuje neoplatońską, stopniową emanację bytów, uzgadniając ją jednak z chrześcijańskim pojęciem stworzenia, bez monizmu i panteizmu; podkreśla czystą działalność duszy w akcie poznania (człowiek znajduje prawdę w sobie); umysł czynny jest ostatecznym czynnikiem (*principium causale*) duszy i jej poznania; zawiera on w sobie niezmiennie i wieczne prawdy.

4. Przyrodnicze nauki doświadczalne, szczególnie w dziedzinie magnetyzmu, uprawiał Piotr Peregryn de Maricourt w drugiej połowie 13-tego stulecia.

5. Roger Bacon, ur. ok. 1214 w Anglii, kształcił się w Oksfordzie (uczeń Grossetesta) i w Paryżu, gdzie też został profesorem. Po kilku latach wstąpił do zakonu franciszkańskiego. Z powodu obłożenia cenzurą jego nauk, oraz urojeń astrologicznych, a także dla wykroczeń przeciw karnośći zakonnej, skazany został przez swego generała zakonnego na areszt klasztorny. Umarł 1292 lub 1294 roku.

Głównem jego dziełem jest „Opus maius“, które przesłał zaprzyjaźnionemu z sobą Papiieżowi Klemensowi IV.; napisał nadto Opus minus, skrót tamtego, oraz Opus tertium, uzupełnienie obu dzieł powyższych; wreszcie: *Epistolae de secretis artibus et naturae operibus et de nullitate magiae*.

Praca jego naukowa obejmowała przedewszystkiem języki, matematykę i nauki przyrodnicze. Opierał się przytem nieraz na mistrzach greckich i arabskich, lecz także na samodzielnem studjum i własnej obserwacji. W swem Opus maius opracował całkowity zarys optyki, astronomji i matematyki; uderza fakt, że w wysokim stopniu hołdował astrologji. Podnieść należy, że matematykę, najpewniejszą lub właściwie jedyną zupełnie pewną umiejętność, nazywa Bacon konieczną podstawą innych umiejętności; uznano to w rzeczy samej dopiero po kilku wiekach. Pisze z dziwnem przeczcuciem o okrętach i wozach, które bez żywej siły same się poruszają, o balonie i statku powietrznym, o mikroskopie i teleskopie.

W swych poglądach filozoficznych zbliża się Bacon na ogół do augustynizmu; przyjmuje materję duchową, wielość form substancjalnych, teorię o t. zw. *rationes seminales*.

Doświadczenie prowadzi do wiedzy pewnej. Jedynie na podstawie doświadczenia może także dowodzenie rozumowe dać pew-

ność poznania. Doświadczenie zaś jest dwojakie: zewnętrzne, zmysłowe i wewnętrzne, duchowe. Na zewnętrznym doświadczeniu opierają się nauki przyrodnicze, na wewnętrznym zaś umiejętności wyższe, odnoszące się do rzeczy nadzmysłowych. Dla wewnętrznego doświadczenia w siedmiu jego stopniach przyjmuje Bacon z Avicenną i Alfarabim jako potrzebne oświecenie Boże, t. j. powszechny umysł czynny. Różni się Bacon od awerroistów w tej kwestji tem, że przyjmuje w każdym poszczególnym człowieku jednostkowy umysł duchowy.

B. Rajmund Lullus (Ramon Lull) urodził się ok. r. 1233 na wyspie Majorce. Po życiu, oddanem uciechom światowym, udał się około r. 1266 na samotność. Po pięciu latach modlitwy, kontemplacji i nauki rozpoczął niestrudzoną działalność w zwalczaniu Islamu, która go zawiodła jako misjonarza do Afryki i Azji, a jako ucznia i nauczyciela do Paryża i innych miast, aż go w r. 1315 ukamienowali Mahometanie w Tunisie.

W kilkuset pismach dał wyraz swemu zadaniu życiowemu; należą do nich: *Duodecim principia philosophiae* czyli *Lamentatio philosophiae contra averroistas*; *Liber contra errores Boëtii et Sigerii*; *Articuli fidei sacrosanctae*; głównem jego dziełem mistycznym jest *Liber contemplationis in Deum* oraz *Ars brevis* i *Ars magna* (*scientia universalis*). W swym zapale apologetycznym przeciwstawia zdaniu awerroistów o podwójnej prawdzie naukę, że prawdy wiary są także prawdami rozumu i dają się zapomocą rozumu udowodnić, przynajmniej wtedy, kiedy są nam już raz podane przez Objawienie. Przez dodanie tego ograniczenia uniknął Lullus zupełnego zracjonalizowania wiary, tak, że mógł przynajmniej w swych dziełach mistycznych podkreślać także wyższość wiary nad wszelkiem poznaniem rozumowem. Zresztą podziela Lullus zapatrywania innych mistrzów średniowiecza, szczególnie ze szkoły franciszkańskiej.

W swej *Ars brevis* i obszerniejszej *Ars magna* chce Lullus stworzyć dobrze obmyślaną, zmechanizowaną ogólną naukę umiejętności, pragnie dać wskazówki ogólne, jak znaleźć zapomocą konstrukcji czysto pojęciowej wszystko, co o jakimś przedmiocie możnaby naukowo zbadać i orzekać. Przebija w tem usiłowaniu myśl, że pewna ilość pojęć ogólnych tworzy podłoże każdego naukowego badania, tak, iż metodyczne ich powiązanie może dać pewne oznaczone wiadomości o danym przedmiocie. W konstrukcji swej podaje Lullus dziewięć przedmiotów, dziewięć bezwzględnych

i dziewięć względnych orzeczeń, dziewięć cnót, dziewięć grzechów i dziewięć pytań. Ustawia je w pewnym porządku, a mianowicie w formie siedmiu koncentrycznych kół czyli tarcz, które można w ten sposób obracać, iż każde z umieszczonych na tarczy pojęć może się znaleźć wskutek obrotu tarczy pod wszystkimi innymi, zarówno samo jak i razem z jakimkolwiek innym pojęciem. Przez to obracanie tarcz powstają najróżnorodniejsze kombinacje owych pojęć, w ten sposób otrzymuje się odpowiedź na wszystkie możliwe pytania.

Lullus, zwany *Doctor illuminatus* (oświecony) stworzył szkołę „Lullistów“, która miała swych przedstawicieli na najznacniejszych uniwersytetach hiszpańskich aż do 18-tego wieku. Jego oryginalna nauka metodyczna o kombinacjach przyciągała ku sobie także w późniejszych czasach umysły, skłaniające się do rozważań matematycznych jak n. p. Gassendiego, Leibniza i innych.

OKRES TRZECI.

ZMIERZCH CHRZEŚCIJAŃSKIEJ SCHOLASTYKI ŚREDNIOWIECZNEJ.

Uwagi wstępne.

1. W 14 i 15 wieku nie robiła już scholastyka żadnych istotnych postępów. W czasie tych dwóch stuleci skupiał się cały ruch filozoficzny w dwóch wielkich szkołach, mianowicie tomistów (realistów) i skotystów (formalistów). Przyłączył się do nich na początku 14 wieku jedyny znaczniejszy nowy prąd, mianowicie nominalizm, który za czasów scholastyki w rozkwicie nie miał żadnego wzięcia, teraz zaś stał się hasłem osobnej szkoły. Szkoła ta utrzymała się aż do końca średniowiecza, nie zdobyła sobie jednak nigdy naczelnego stanowiska.

Pojawił się inny jeszcze prąd, który możnaby nazwać czwartą szkołą; jest to szkoła mistyków w niemieckich. Początkami swemi sięga ona już końca 13 wieku, a trwa aż do końca wieków średnich.

2. Dwa ostatnie wieki średniowiecza nazywa się zwykle okresem upadku scholastyki.

Atoli o właściwym upadku filozofji można mówić tylko wtedy, gdy stopniowo zanika treść prawdziwa i gubi się w filozoficznie fałszywych światopoglądach. Otóż to nie miało wcale miejsca w późniejszej scholastyce, przynajmniej gdy chodzi o szkoły panujące,

mianowicie realistyczną i formalistyczną. Te bowiem trzymały się wiernie zasad mistrzów 13 wieku.

Zatem upadek scholastyki może dotyczyć jedynie samej formy. Pod tym względem można mówić o rzeczywiście upadku, gdyż:

a) Najpierw język scholastyczny stawał się coraz bardziej zaniedbanym, barbarzyńskim, wykład suchy i bez tej krasy, tego płynnego i miłego sposobu przedstawienia, które odznaczały dawnych scholastyków.

b) Następnie i metoda, której wzorem był w 13 wieku Arystoteles uległa przesadzie, a nawet pewnemu zwyrodnieniu. Trudno doprawdy przebić się przez taką niezmiernie długą Quaestio z ciągłymi racjami za i przeciw, przytaczaniami i zbijaniem jedna za drugą.

c) Wreszcie wspomniany podział na szkoły miał tę złą stronę, że wielu filozofów ówczesnych uważało za rzecz wystarczającą trzymać się zawzięcie zasad własnej szkoły i bronić ich przed innemi, na czem cierpiała oryginalność dociekań, a miejsce jej zajmowało gubienie się w zagadnieniach nieraz nadto drobiażgowych.

3. Oto główni przedstawiciele szkoły realistycznej i formalistycznej; (o niektórych była już wzmianka przy omawianiu tomizmu).

a) Walter Burleigh (1275–1337), uczeń Duns Skota, a magister w Paryżu i Oksfordzie, który w zagadnieniach ważniejszych zbliża się raczej do Tomasza niż do Skota. Nadto:

b) Tomasz ze Strassburga (†1357), generał zakonu augustjanów, magister w Paryżu, zwolennik szkoły Egidjanów, który napisał wielce ceniony komentarz do Księgi Sentencji.

c) Jan Capreolus (†1444), zwany Princeps Thomistarum, który w swem dziele *Libri defensionum* podaje najwierniejsze przedstawienie nauki tomistycznej.

d) Z pośród zwolenników Duns Skota zasługują na wzmiankę: Antoni Andreae (†1320) i Franciszek de Mayronis (†1325), który wprowadził do Sorbony wielką dysputę dwunastogodzinną.

4. Obszerniej omówimy tylko nominalizm tego okresu, następnie Rajmunda ze Sabundy, Jana Gersona, a wreszcie niemieckich mistyków.

I. Nowsi nominaliści.

Wilhelm Ockham i jego uczniowie.

Lit. A. Küthmann, *Zur Geschichte des Terminismus* 1911. — R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Lehre des Franciskanerbischofs Petrus Aureoli*, (Beiträge z. Gesch. d. Mittelalt. XI. 1913) — L. Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm v. Ockham*. 1913. — Ks. Konstanty Michalski C. M. *Odrodzenie nominalizmu w XIV wieku*. (Kwartalnik filozoficzny, Kraków, 1926 str. 171 nn).

1. Nominalizmowi utworowi drogę w owym czasie już Piotr Aureoli, franciszkanin, magister w Paryżu († 1321) i Wilhelm Durandus, dominikanin, który uczył również w Paryżu († 1332 albo 1334). Atoli właściwym twórcą nowego nominalizmu był Wilhelm z Ockham. Urodzony ok. 1270 r. w angielskiej wsi tego imienia, uczył w Oksfordzie (nie w Paryżu), a przez swe nowinki nominalistyczne poruszył bardzo umysły. Zwolennicy jego nadali mu zaszczytne miano „Doctor singularis“.

W sporze papieża Bonifacego VIII. z Filipem Pięknym stanął Ockham po stronie króla francuskiego. Potem przyłączył się do stronnictwa fanatycznych Spirituales swego zakonu (franciszkańskiego) i protestował przeciw orzeczeniom papieskim. Pociągnięty do odpowiedzialności, schronił się ze swymi towarzyszami do cesarza Ludwika bawarskiego i popierał go w walce przeciw papieżowi Janowi XXII. Umarł w r. 1349 lub 1350. Oto główne jego pisma: *Super libros Sententiarum subtilissimae quaestiones*, *Summa totius logicae*, *Quodlibeta septem*, *Quaestiones in octo libros physicorum*, wreszcie *Centilogium theologicum*.

2. W teorii poznania oświadcza się Ockham przedewszystkiem przeciw teorii o species. Nie potrzeba ich ani do wytłumaczenia poznania zmysłowego, ani umysłowego: *Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora*. (Daremnie wymaga się więcej czynników, gdzie wystarczy ich mniej). Mimo to przyjmuje Ockham podobieństwo między pojęciem a jego przedmiotem. Podobieństwo to jednak jest tylko takim, jakie zachodzi między jakąś rzeczą, a jej znakiem. Toteż wyobrażenia i pojęcia uważa jedynie za znaki rzeczy; poznanie przedmiotu opiera się na tym właśnie wzajemnym stosunku.

Ponieważ bowiem pojęcie jest znakiem rzeczy, przeto może „zastępować“ (*supponere*) nie tylko siebie, lecz i rzecz samą. Pojęcie zastępuje siebie, jeśli jest pomyślane samo w sobie; wówczas poznanie nasze nie odnosi się wcale do przedmiotu. Natomiast pojęcie zastępuje rzecz, gdy się je bierze za znak rzeczy. Stąd powstaje różnica między nauką realną a racjonalną, zależnie od tego czy w danej nauce pojęcia zastępują same siebie, czy też są znakami rzeczy.

Trzeba nadto rozróżniać między poznaniem intuicyjnym a abstrakcyjnym. W intuicyjnym przedstawia sobie rozum rzecz jako istniejącą, zatem obdarzoną doświadczalnemi właściwościami indywidualnemi. Przeciwnie w poznaniu abstrakcyjnym nie zważa umysł na cechy indywidualne i przedstawia sobie rzecz zupełnie

nieokreślenie, o ile mianowicie nie odróżnia jej od innych jednostek, do niej podobnych. Otóż to nieokreślone poznanie rzeczy jest pojęciem powszechnem (universale). Niema żadnej istoty powszechnej, urzeczywistnionej równoznacznie w wielu jednostkach, a różniącej się całkowicie od ich własności indywidualnych. To też universale nie ma samo w sobie rzeczywistości przedmiotowej, ani nawet co do swej treści nie opiera się na przedmiotowości, jest raczej wytworem samego rozumu, wynikiem jego czynności abstrakcyjnej. Jest prosto myślą nieokreśloną, zrodzoną przez poznanie abstrakcyjne, jak myśl określona jest wynikiem poznania intuicyjnego.

Tak więc universale jest pojęciem, które może być znakiem wielu rzeczy, może „zastąpić“ ich wielość. Toteż podział rzeczy na rodzaje i gatunki nie opiera się na przedmiotowym stosunku rzeczy do siebie, tylko na tem, że jedno pojęcie może być znakiem, symbolem, dla wielu, inne dla nie tak wielu rzeczy. A ponieważ ogół nie posiada żadnej rzeczywistości, przeto zbędnem się staje zagadnienie zasady ujednostkowania bytów.

Ogół nie ma zatem odpowiadającej sobie idei w Bogu. Tylko jednostki zawierają się w idei Bożej. Niema tam ogółów, ogół bowiem nie posiada żadnej rzeczywistości. Bóg poznaje pojęcia powszechne tylko w naszej duszy, mianowicie gdy poznaje czynność duszy, tworzącą ogóły, w tem bowiem zawiera się także poznanie samych uniwersalów. Jednostek nie poznaje Bóg w swej istocie, będącej jakby species dla jego umysłu, — species bowiem niepotrzebna jest nawet w ludzkim akcie poznawczym, — idea Boga o jednostce stworzonej nie jest czem innym, jak tylko tem właśnie stworzeniem, które Bóg pomyślał. Nie posiada więc idea w Bogu bytu podmiotowego, jedynie byt przedmiotowy. Żadną miarą nie można wnosić w istotę Bożą pierwowzoru (ratio idealis) rzeczy.

3. W przeciwieństwie do licznych rozróżnień skotystycznych podkreśla Ockham wszędzie jedność. Zaprzecza wszelkiej różnicy realnej czy formalnej między przymiotami Bożemi, nie zgadza się nawet na przyjęcie różnicy wirtualnej. Doskonałości Boże to tylko pewne oznaczenia pojęciowe (conceptus vel signa), za pomocą których myślimy o Bogu. Rozróżnianie między niemi nie ma żadnej podstawy w istocie Bożej, tylko w fakcie, że raz myślimy o Bogu w takich, drugi raz w innych pojęciach. Tosamo należy powiedzieć o władzach duszy w odniesieniu do jej substancji. Natomiast przyjmuje Ockham rozróżnienie rzeczowe między formą cielesności, duszą zmysłową i rozumową.

4. Sceptycyzm. — Jasnym jest, że jeśli to, co ujmujemy w pojęciu powszechnem nie jest rzeczą samą, tylko jej znakiem, nie posiadamy możliwości poznania pełnej prawdy przedmiotowej, i tylko poznanie intuicyjne jest przedmio-

townem poznaniem rzeczy. Nauka nie zajmuje się bezpośrednio rzeczami, tylko „terminami“, (wyrazami, oznaczającymi rzeczy). Koniecznym wynikiem tego jest: Sceptyzm w ważnych zagadnieniach metafizycznych. Przyznaje się doń Ockham przez to, że odmawia rozumowi ludzkiemu zdolności dostarczenia przekonujących dowodów na wiele prawd. Sądzi n. p., że takiej siły przekonującej nie posiadają dowody, przytaczane na istnienie, jedyność i nieskończoność Boga. Podobnie ma się rzecz z dowodami na substancjalność i niematerialność duszy, jak i na to, że duszy nie zdoła zaspokoić żadne dobro, prócz Boga. Albowiem ani Boga, ani naszej duszy nie poznajemy intuicyjnie. — Więc i z tego względu nie był nominalizm korzystny dla rozwoju filozofji.

5. Wpływ Ockhama. — Ockham zdobył dla swych poglądów wielu zwolenników, zwanych nominalistami albo terministami. Wyróżnia się wśród nich Jan Buridanus, magister w Paryżu, a potem w Wiedniu. W teorii poznania wstępuje tylko w ślady swego mistrza. Uderza natomiast nauka jego o wolności woli. Hołduje bowiem w niej determinizmowi intelektualnemu. Wola, tak uczy, pozostaje pod zniewalającym ją wpływem rozumu i musi się poddać jego sądowi. Jeśli zatem rozum poznaje pewne dobro jako wyższe, inne jako niższe, wola (przy innych równych okolicznościach) musi obrać dobro wyższe; jeśli zaś rozum przedstawia oba dobra jako równe, wola wogóle nie może zacząć działać. (Stąd pewnie powstała gadka o „ośle Buridana“, umierającym z głodu wśród dwóch równych wiązek siana). Nie znosi to wolnej woli, gdyż w innym czasie, kiedy rozum nie wydaje takiego sądu, może wola obrać także dobro niższe, a nadto może wola wstrzymać w danym razie swoje przyzwolenie i dać przez to rozumowi czas do zmiany poprzedniego sądu.

Uniwersytet paryski bronił się dzielnie przeciw wkradającemu się w jego mury nominalizmowi. Już w połowie 14 wieku pojawiły się dekrety, zabraniające wykładu nauk Ockhama, którego nazwano Venerabilis Inceptor (nominalistami). W r. 1473 zobowiązano wszystkich magistrów w Paryżu do realizmu, a statut ten przetrwał aż do r. 1481. Mimo to utrzymywał się i nominalizm. Głównymi jego przedstawicielami byli w drugiej połowie 14 i w pierwszej 15 wieku eremita augustyński Grzegorz z Rimini, magister w Paryżu, Mikołaj z Autrecourt, podnoszący teorio-poznawcze trudności przeciw zasadzie przyczynowości i pojęciu substancji, — Marsyljusz z Inghen († 1396) i Piotr z Ailly (Petrus de Alliaco), magister paryski, potem Biskup w Cambrai, a wreszcie Kardynał († 1420). W komentarzu swym do Sentencji przejął wszystkie twierdzenia mistrza swego Ockhama i nawet dalej je rozprowadził. Na wzmiankę zasługuje i Gabriel Biel, profesor teologii w Tubindze, nazywany „ostatnim scholastykiem“ († 1495), który w swem *Collectorium* wykłada jasno okkamizm.

II. Rajmund ze Sabundy i Jan Gerson.

1. Osobliwe stanowisko zajął lekarz hiszpański Rajmund ze Sabundy, profesor medycyny i filozofji w Tuluzie (ok. 1470). Zdobyl sobie sławę swoją *Theologia naturalis*, dziełem religijno-filozoficznym, w którym wznosił metodę Rajmunda Lullusa. Dwie są księgi, powiada, z których możemy czerpać prawdę: księga przyrody i Pismo św. Obie nie różnią się wcale co do swej treści, jedna zawiera, tak co do rzeczy jak i co do zakresu, zupełnie to samo, co druga. Tem się tylko różnią, że z księgi przyrody dochodzimy do prawdy przy pomocy doświadczenia i rozumowania, podczas gdy Pismo św. podaje nam te prawdy ka-

tegorycznie i autorytatywnie, nie zajmując się dowodzeniami. Atoli w genezie naszego poznania wyprzedza księga przyrody Pismo św. i staje się nam drogą oraz bramą, która prowadzi do świątyni Pisma św.

Toteż usiłuje Rajmund w swej *Theologia naturalis* wyczytać z księgi przyrody całą zawartość nauki chrześcijańskiej, nie wyłączając tajemnic; chce przez to uzasadnić rozumowo naukę chrześcijańską i obronić ją przed wszelkimi napaściami, a samą spekulacją pragnie dojść do wszystkich prawd objawionych i udowodnić je a priori. Dopiero po dokonaniu tego, wyprowadza wniosek, że chrześcijaństwo historyczne jest prawdziwą religią, właśnie dlatego, że zawiera w sobie tylko te prawdy, które można rozumem wynaleźć i udowodnić. Oczywiście, że metoda ta nie da się utrzymać.

2. Jan Gerson, ur. w r. 1363, odbywał studia w Paryżu pod Piotrem z Ailly, potem został profesorem i sławnym kanclerzem tamtejszego Uniwersytetu. Rozwinął nadzwyczaj wpływową działalność na soborze w Konstancji. Potem wypędzony z kraju przez księcia burgundzkiego za to, że nie pochwalił mordu, dokonanego przezeń na osobie księcia orleańskiego, przebywał jakiś czas w górach bawarskich, umarł zaś w klasztorze Celestynów w Ljonie w r. 1429. Napisał wiele dzieł. Z filozoficznych godne są uwagi: *Concordia metaphysicae cum logica* i *Theologia mystica speculativa et practica*.

Gerson stara się wyrównać różnice, dzielące realistów i formalistów od terministów. W tym celu posługuje się rozróżnieniem między bytowaniem realnem rzeczy a ich bytowaniem idealnem w umyśle. Byt idealny odpowiada wprawdzie bytowi realnemu, atoli powszechność otrzymuje byt realny dopiero w umyśle. Słusznie twierdzą to terminisci. Błądzą jednak w tem, że nie przyznają, iż ogół ma podstawę w bycie realnym. Stanowisko to doprowadziło ich do zaprzeczenia ogółowi wszelkiej przedmiotowości i uczynienia zeń czystej fikcji umysłu.

Główne jednak staranie Gersona zmierzało do skierowania umysłów od czystej spekulacji ku mistic. Gani uczonego swego czasu, że oddali się zbyt daleko żądzy wiedzy i dysputom, a zaniedbali troskę o życie wewnętrzne. Sam nawiązuje do Wiktorynów i do Bonawentury, usiłując zjednać poszanowanie współczesnych sobie dla ich nauk mistycznych. Ostrzega jednak przed przesadą miłości w życiu mistycznym, która doprowadza łatwo do obrazów zmysłowych i do złudzeń wyobraźni, wskutek czego bierze człowiek nieraz chorobliwe stany wewnętrzne za zewnętrzną rzeczywistość zmysłową. Należy pilnie odróżniać mistyczne ekstazy i widzenia od ułud chorej wyobraźni.

III. Mistycy niemieccy.

Mistrz Eckhart i jego następcy.

Mistycy niemieccy byli przeważnie kaznodziejami. Przez swą mistykę starali się wpłynąć na poprawę obyczajów ludu. Dlatego

też nie mówili językiem szkoły tylko językiem ludu. Powoływali się jednak w swych kazaniach nie tylko na Ojców Kościoła lecz również na „Mistrzów Szkoły“, a także na Arystotelesa.

1. Ojcem mistyki niemieckiej jest **Mistrz Eckhart**. Urodzony w drugiej połowie XIII wieku, był przez jakiś czas magistrem w Paryżu, potem Prowincjałem dominikańskiej prowincji saskiej z siedzibą w Kolonji, następnie w Strassburgu. Wnet zauważono w jego kazaniach pewne błędne zapatrywania. Pociągnięty do odpowiedzialności przez władze kościelne, zaapelował do papieża. Ten powołał do życia osobną Kongregację, która wyciągnęła z kazań Eckharta 28 twierdzeń, uznanych za błędne. Bulla papieska, potępiająca je, została ogłoszona dopiero po śmierci Eckharta (1327).

a) Eckhart odróżnia „bóstwo“ od osób boskich. Przez „bóstwo“ rozumie prostą, czystą istotę Boga, którą nazywa podłożem, dziedziną, korzeniem, źródłem wewnętrznym Boga; przedstawia ją sobie Eckhart jako „wieczną ciszę“, w której Bóg jakoby śpi, jako ciemność, w której Bóg pozostaje ukryty i nieznanym sobie samemu. W tę wieczną ciemność istoty Bożej wpada światło Ojca, a przez to, że Ojciec poznaje swą istotę, rodzi Syna. Przez to zaś, że Ojciec miłuje siebie w Synu, „technie“ (geistel) wraz z Synem, Duchą Św.

Owa wieczna, przeczysta „głębia“ Boża (Grund) zawiera w sobie także wszystkie istoty. Bóg jest w swem bytowaniu zarazem wszystkimi istotami a wszystkie istoty, o ile są w Bogu, są Bogiem samym. Pochłonięte są jednak jeszcze w jedności Bóstwa. Atoli Bóg musi się udzielać (sich gemeinen); zniewala go do tego jego dobroć wrodzona „Boskość jego wymaga, by się udzielił temu, co zdolne jest do przyjęcia jego dobroci, a gdyby tego nie uczynił, nie byłby Bogiem“. „Musi więc Bóg koniecznie (von Not) działać to, co działa“; to, co jest w nim jednością, musi wydać ze siebie w wielości i różnicy.

W ten to sposób „wylewa się Boża istota w stworzenia, które przyjmują ją podług swej możności, a tak wszystko jest zarazem Bogiem. Gdyby rzeczy nie były pełne bóstwa, byłyby niczem“. Tylko Bóg jest wszystkim we wszystkim. Mimo to Bóg jest „poza przyrodą, a nie samą przyrodą“. O ile Bóg jest w stworzeniach, o tyle też jest ponad nimi, bo „co jest czemś jednym we wszystkich rzeczach, musi koniecznie być też wyższem nad nie“. „Bóg wlewa się we wszystkie stworzenia, pozostaje jednak nietknięty przez nie, jak niebo dotyka wszystkich rzeczy, pozostaje jednak nienaruszonym“.

b) Także w duszy ludzkiej należy odróżnić „głębię“ (Grund) duszy od „sił“ duszy. Głębia ta jest zupełnie analogiczna do głębi w Bogu i zowie się „iskierką“ (Fünklein) duszy. Stanowi ona obraz Boży w człowieku. „Iskierka“ ta jest najbardziej wewnętrzną istotą duszy, jest ona obca wszystkim, co stworzone, jest całkowicie boska. „Gdyby cały człowiek był takim, byłby niestworzony“. Tutaj „głębia Boża jest głębią moją, a głębia moja jest głębią Bożą. Tu żyję poza sobą, a Bóg też żyje tu poza sobą“.

Dzięki tej „iskierce“ odbywa się w duszy kontemplacja mistyczna. Przez poznanie przyrodzone nie może człowiek wznieść się do oglądania Boga; poznanie to bowiem należy do „sił“ duszy, te zaś nie dosięgają Boga bezpośrednio. Oglądanie Boga może się odbywać jedynie w świetle, którem jest sam Bóg.

Światło to jaśnieje właśnie w głębi duszy, gdzie znajduje się w duszy bezpośrednio Bóg. Zatem w „iskierce“ ogląda dusza czystą istotę Bożą samą w sobie, niezróżniczkowaną jeszcze w stworzenia. „Głębia“ czyli duch duszy wnika w ową głębię Bożą, w której Bóg nie jest jeszcze Ojcem, ni Synem, ni Duchem Św., tylko czystą jednością. W tej głębi poszukuje duch Boga, aby go tam poznać i pokochać. Wówczas „moje oko i Boże oko stają się jednym okiem, jednym widzeniem, jednym wyznaniem, jedną miłością“. „Oko, którem oglądam Boga, jest tem samym okiem, którem widzi mię Bóg“.

Warunkiem tego podniesienia mistycznego jest odwrócenie się duszy od rzeczy zewnętrznych, a skupienie się w sobie; atoli i wtedy ma się dusza oderwać jeszcze od samej siebie, to jest od sił swoich, a skupić się cała w swej głębi. Następnie powierza się całkowiec Bogu i przestaje sama działać. Musi się stać umarłą, musi wygasić w sobie zupełnie własną wolę, aby się oddać Bogu całkiem biernie. Oto jest mistyczne powierzenie się Bogu. Wtedy wschodzi w duszy światło uzdalniające do oglądania Boga, dusza wstępuje w stan ubóstwienia.

e) W tym stanie rodzi się człowiek s y n e m Bożym, nie przybranym lecz rzeczywistym. „Przekształcamy się w syna, stajemy się jednym synem“ powiada Eckhart, między duszą człowieka a Bogiem niema wówczas już żadnej różnicy. Jak chleb przemienia się w N. Eucharystji w Ciało Pańskie, tak w owem narodzeniu przemienia się człowiek całkiem w Syna Bożego. A ta przemiana człowieka w Syna Bożego jest zarazem zrodzeniem się Syna Bożego w człowieku. Jak Bóg rodzi we mnie swego Syna, tak ja rodzę znowu jego Syna w Ojcu. Rodzę tego, który mnie przedtem zrodził. A to narodzenie Syna Bożego w nas jest dopiero pełnem zrodzeniem Syna, dlatego jest ono niezbędne.

d) Przez wzniesienie się na ten stopień życia mistycznego, uwalnia się człowiek całkowiec od grzechu. „W miarę zrównywania się człowieka z Bogiem, uwalnia się człowiek od wszystkich grzechów i od czyśca, choćby przedtem popełnił grzechy wszystkich ludzi“. Nie powinien człowiek życzyć sobie, by nie był zgrzeszył, grzech bowiem upokarza go, a uzyskane od Boga przebaczenie jednoczy człowieka jeszcze więcej z Bogiem. Nie powinien też człowiek życzyć sobie uniknięcia wszelkich pokus, wtedy bowiem odpadłaby zasługa walki i enoty.

e) Przez mistyczne wzniesienie się dochodzi człowiek również do prawdziwej wolności, polegającej na tem, że odtąd chce on tylko tego, co dobre, gdyż sam Bóg w nim działa. To podnosi człowieka ponad wszelkie prawo moralne, nie w tem znaczeniu, że mu wolno już czynić złe lub dobre podług upodobania, lecz w tem, że nie potrzebuje już prawa w swem życiu wewnętrznym, gdyż sam Bóg utwierdza go bez tego w dobrem i w prawdziwej wolności. Powinien się jednak człowiek stosować do prawa dla zachowania porządku zewnętrznego.

Dzieła zewnętrzne mają służyć jedynie do odrywania człowieka od rzeczy ziemskich, innej wartości nie mają. Fałszem jest, że od nich zależy zbawienie, owszem są one raczej przeszkodą do zbawienia. Wszystko zawisło od czynu wewnętrznego, dzieła zewnętrznego Bóg nie żąda. Mimo to nie chce Eckhart człowieka doskonałego pozbawić wszelkiego czynu zewnętrznego. Atoli jeśli ten czyn ma mieć jaką wartość, musi być dokonany zupełnie bezinteresownie. Człowiek musi czynić dobro, dla tego jedynie, że jest dobrem. Kto działa w nadziei nagrody, grzeszy. Choćby Bóg nie był sprawiedliwym, powinienby człowiek ko-

chać sprawiedliwość, owszem nawet gdyby Bóg polecał grzech, człowiek powinienby pozostać enotliwym.

Jasnym jest, że Kościół nie mógł pochwalić takiej mistyki panteizującej¹⁾.

2. W ślady Mistra Eckharta poszedł kaznodzieja dominikański Jan Tauler (1300—1361). Należał on prawdopodobnie do t. zw. „Przyjaciół Bożych“, którzy pozostali wprawdzie w Kościele, ale nie dbali o posłuszeństwo władzom kościelnym i niewiele sobie robili z klątw i interdiktów. W swych kazaniach, a także w swej książce „O naśladowaniu ubogiego życia Jezusa“ podziela Tauler zapatrywania Eckharta.

Przeciwnie rozprawy mistyczne Henryka Suso, dominikanina (1300—1365) i Jana Ruysbroecka, kanonika regularnego z Grünthal koło Brukseli († 1381), są na ogół poprawne, choć i w nich niebrak przesady. Znac i na nich pewien wpływ Eckharta.

Również książeczka „Eine deutsche Theologie“ przepojona jest zasadami Eckharta. Niewiadomo do dziś, kto jest jej autorem. Można przyjąć za pewne, że jest nim jeden z „Przyjaciół Boga“. Pierwsze jej wydanie drukiem sporządził Luter, a sam wyznaje, że odczytywał ją często. O duchu tej książeczki niech świadczą następujące wyjątki: Wszystkie istoty wypłynęły z Boga. „To zaś, co wypłynęło, nie ma prawdziwej, nie ma innej istoty, jak tylko w Doskonałym, samo zaś jest tylko przypadkiem, odbłaskiem, pozorem, nie istotą a przynajmniej nie inną niż istota ognia, lub istota słońca, lub istota światła, z których blask wypływa“. Bóg jednak nie byłby Bogiem bez stworzeń“. Gdyby bowiem nie było tego ani owego, gdyby nie było żadnego dzieła ani żadnej czynności ani nic podobnego, czemżeby był wówczas sam Bóg albo czymby był Bogiem? „W człowieku należy rozróżnić podwójne światło: światło przyrodzone i światło łaski“. „Nie można przeto nigdy nawrócić światła przyrodzonego i skierować go na właściwą drogę, zupełnie jak szatana, owszem samo to światło przyrodzone jest szatanem“. — Luter uczył istotnie tego samego. I on nie wyrażał się pochlebnie o wartości rozumu.

(P. T.) 3. Późniejsza mistyka, pielęgnowana w gronie Braci wspólnego życia, założonych przez Gerarda Groota, przyjaciela Ruysbroecka († 1384), nie nosi już cech spekulacji Eckharta. Niezrównanym jej pomnikiem jest dziełko „O naśladowaniu Chrystusa“, którego autorstwo przypisują Tomaszowi Hemerken z Kempen († 1471). Dziełko to ocenia należyście wartość przyrodzoną rozumu, poucza tylko przy każdej sposobności, że nie wiele pomogą człowiekowi wszelkie teoretyczne spekulacje, jeśli święcie żyć nie będzie.

1) Por. Denzinger-Bannwart: Enchiridion Symbolorum, wyd. 12. n. 501 nn.

EPOKA TRZECIA.

HISTORJA FILOZOFJI NOWOŻYTNEJ.

Literatura: Przytoczone we Wstępie historje filozofji, zwłaszcza Ueberweg'a t. III. w opracowaniu M. Frischeisen-Köhler i W. Mooga wyd. 12, r. 1924; i t. IV w opracowaniu T. K. Oesterreicha, wyd. 12, r. 1923; Kuno Fischer: Geschichte der n. Philosophie, 10 tomów w różnych wydaniach; R. Falckenberg: Gesch. d. n. Phil., wyd. 7, 1912; M. Windelband: Die Geschichte der n. Philosophie in ihrem Zusammenhang m. d. allgem. Kultur und den besonderen Wissenschaften, 2 tomy, wyd. 5 i 4, r. 1911 i 1907; Renaissance und Philosophie, Beitr. z Gesch. u. Phil., herausgegeben von A. Dyroff, 1908 ff. — F. Klimek: Institutiones historiae philosophiae, Romae 1923, zwłaszcza bardzo samodzielny tom II. — M. Ettlinger: Gesch. der Phil. von der Romantik, bis zur Gegenwart, w Philosophische Handbibliothek, tom VIII, r. 1924. — Po polsku: Höffding: Dzieje filozofji nowożytnej, — przełożył Adam Mahrburg, Warszawa, 1906 (t. I.), 1910 (t. II). — Tenże: Współcześni filozofowie, tłum. — Bronisław Gałczyński, — Kraków 1909.

Pogląd i podział.

1. Filozofję nowożytną wogóle cechuje przerwa w dotychczasowym jednolitym rozwoju filozofji chrześcijańskiej, oraz dążność do wejścia na całkiem nowe tory, podobnie jak to już uczyniła t. zw. Reformacja na polu religijnem.

Krytyka „intelektualizmu“, zapoczątkowana już przez Scotus'a i nominalistów, zaostrza się coraz więcej; spory szkolne w samym obozie scholastycznym zmniejszyły jego siłę odporną, a brak twórczej oryginalności u przedstawicieli ówczesnej scholastyki obniżył jej wzięcie, podczas gdy prądy przeciwne zyskiwały ustawicznie na siłach. Z licznych, chwiejnych zrazu prób, zaczęła się wyłaniać powoli filozofja o całkiem nowem obliczu.

Negatywnie charakteryzuje ją najpierw wrogie stanowisko względem scholastyki. Wzmocniały tę dążność filozoficzną panujące wówczas prądy humanistyczne. Raziła humanistów nie tylko niepoprawna forma językowa dzieł scholastycznych, lecz także silne podkreślanie przez scholastykę autorytetu (powagi) i tradycji (podania), tak niezgodne z wybujałym indywidualizmem oraz poczuciem osobistej godności, wpajaniem przez humanistów. Żądali oni wolności i niezależności dla nauki; nie chcieli, by była służebnicą teologii. Do wzmocnienia tego kierunku przyczyniało się również i to, że odtąd nie sami duchowni, lecz także i ludzie świeccy zaczęli się więcej zajmować naukami.

Oprócz wspomnianej bezwzględnej wolności i niezależności, jako dalszą cechę, pozytywną już, nowszej filozofii, zwłaszcza w pierwszych czasach poszukiwań za nowym systemem, należy podkreślić nawiązywanie jej bezpośrednio, z pominięciem całej filozofii chrześcijańskiej, do filozofii starożytnej. Cechuje ją nadto orientacja matematyczno-przyrodnicza, gdyż po rozmyślnem usunięciu na bok teologii, występują na pierwszy plan nauki przyrodnicze, co nie pozostaje bez wpływu na samą metodę filozoficzną; wreszcie pojawia się silne podkreślanie momentu teoretyczno-poznawczego; skoro bowiem odrzucono powagę, należało znaleźć jakiś niezależny od powag, samoistny punkt wyjścia dla wszelkiego filozofowania. Zrodziły się stąd dwa skrajne kierunki: racjonalistyczny i empirystyczny. Miejsce jednolitego rozwoju myśli filozoficznej zajęło indywidualistyczne rozstrzelenie filozoficznych poglądów.

2. Podczas gdy duch nowatorski wznagał się ciągle, krystalizując się w coraz to nowe systemy filozoficzne, powstał i w chrześcijańskich szkołach nowy ruch, zmierzający do odrodzenia scholastyki. Sobór trydencki stał się punktem zwrotnym w życiu kościelnym wogóle. Miejsce starej zajęła nowsza scholastyka, która pozbywszy się braków dawnej metody scholastycznej, rozwijała dalej zdrowe zasady chrześcijańskiej filozofii. Pomimo pokazanych wyników swej pracy nie zdołała jeszcze stworzyć skutecznej przeciwwagi względem wzrastających w siły nowych prądów filozoficznych. Zdobywa sobie jednak z każdym dniem coraz większy szacunek i uznanie.

3. Historję filozofii nowożytnej można podzielić na trzy główne okresy:

a) Okres przejściowy, obejmujący wiek 15 i 16. W tym okresie tworzy się dopiero nowa filozofja, chcącą zająć miejsce

scholastyki; pojawiają się coraz to nowe, atoli nieudatne i przemijające szybko, próby stworzenia czegoś nowego.

b) Okres filozofji nowszej, trwający od końca 16 wieku do połowy wieku 18. Następuje w nim całkowite przeobrażenie dotychczasowej filozofji chrześcijańskiej, nie cofające się przed wysnuciem wszystkich wniosków, zawartych w nowo przyjętych zasadach filozoficznych. Na ten czas przypada również ponowny rozkwit chrześcijańskiej scholastyki.

c) Okres filozofji najnowszej, od połowy wieku 18, aż do dni naszych. Przeobrażenie filozofji, dokonane w 17 i w 18 wieku nie przyniosło umysłom trwałego zadowolenia. Toteż Kant, z którym rozpoczyna się najnowszy okres rozwoju myśli filozoficznej, podejmuje całkiem na nowo krytykę dawnej i próbuje dać całkiem odmienne od dotychczasowych podstawy nowoczesnej filozofiji. Próby zaś jego ponawiają i uzupełniają ustawicznie coraz to inni aż do dni naszych.

OKRES PIERWSZY.

OKRES PRZEJŚCIOWY DO FILOZOFJI NOWOCZESNEJ.

Uwagi wstępne.

1. Filozofja Odrodzenia przedstawia barwny obraz. Pierwsze początki filozofji nowszej nawiązują do studjów nad starymi klasykami, które odżyły w 15 wieku. Stare systemy filozoficzne pojawiły się znowu na krótki czas w swej pierwotnej formie. Scholastyka unormowała we właściwy sposób stosunek starożytnej filozofji do wiary chrześcijańskiej i oczyściła ją z błędów. Lecz teraz nie troszczono się o to i usiłowano zrekonstruować stare systemy w ich pierwotnej czystości. W ten sposób wszystkie starożytne systemy filozoficzne pozyskały znów zwolenników i obrońców.

2. Niebawem jednak spróbowano stworzyć samodzielnie nową filozofję. Wprawdzie wszystkie te próby powstały mniej lub więcej pod wpływem filozofji starożytnej, a także i scholastyki, mimo widocznej chęci przeciwstawienia się jej, zawierają jednak zarodki nowej filozofji i przygotowują grunt dla niej. Te próby, czynione w rozmaitych dziedzinach, przedewszystkiem w naukach przyrodniczych, nie zdołały doprowadzić do żadnej konsolidacji, a tem mniej zdołały wejść w organiczny tok historycznego rozwoju. Do tego były bowiem zbyt niewyglądzone i zawierały w sobie zawiele nienaukowych, fantastycznych i teozoficznych pierwiastków. Dlatego też znikają przeważnie wraz z swymi twórcami.

3. W tym czasie napotykamy także na mistykę, która, nawiązując do mistyków niemieckich, pozostaje równocześnie pod wpływem idei kabalistycznych i jest całkiem przepojona duchem dogmatyki luterskiej. Budzi ona zaciekawienie głównie z tego względu, że skutki jej pojawiały się w następnych okresach, owszem nawet w najnowszych czasach wpływ jej jeszcze nie zagaął.

I. Mikołaj z Kuzy.

Na przełomie starej i nowej ery stoi **Mikołaj z Kuzy**. Wychodzi on z tego założenia, że dotychczasowa filozofja nie spełniła swego zadania, gdyż obrała fałszywą drogę, opierając się na „powagach“. Samodzielnym i osobistym badaniom należy odtąd dać pierwszeństwo. Mimo to hołdował sam często tradycyjnym teorjom, n. p. nominalizmowi, a czerpał głównie z pism Pseudoareopagity i niemiec-

kich mistyków. Cechują go: rozmiłowanie w Platonie i neoplatonizmie, wykształcenie matematyczno-przyrodnicze, własny astronomiczny pogląd na ruch ziemi i słońca i to czyni go łącznikiem między poprzednim a następującym okresem.

Mikołaj Chrypffs urodził się w roku 1401 w miejscowości Kuza (Kues) nad Mozelą (stąd przydomek „kuzańczyk“). Wykształcenie otrzymał w szkole „Braci wspólnego życia“ w Dewenterze w Niderlandach, potem w Padwie, a w roku 1430 został kapłanem. Jako kapłan odznaczył się do tego stopnia, że w r. 1448 został wyniesiony do godności kardynalskiej. Papież powierzał mu najważniejsze i najzaszczytniejsze misje; umarł r. 1464. Z jego bardzo licznych pism należą do najważniejszych: *De docta ignorantia*, *Apologia doctae ignorantiae*, *De coniecturis*, *Dialogus de possesset*, *De visione Dei*, *De venatione sapientiae*, *De dato patris luminum*, *De quaerendo Deo*.

3. Bóg i świat. — W nauce o poznaniu Boga idzie Kuzańczyk za Areopagitą. Bóg w swej istocie przewyższa wszelkie poznanie. Prawdziwa wiedza i mądrość człowieka polega właśnie na tem, że umysł ludzki dochodzi do poznania, iż Bóg jako absolutna prawda wyższy jest nad wszelkie poznanie. Ta niewiedza, „docta ignorantia“ jest najwyższym stopniem poznania ludzkiego. Wobec niej wszystkie nasze wiadomości pozytywne są tylko przypuszczeniami (*coniecturae*). Na tej zasadzie rozróżnia Kuzańczyk podobnie jak niegdyś Areopagita teologję pozytywną, negatywną i mistyczną i nazywa tę ostatnią, właśnie dlatego, że się opiera na zasadzie *doctae ignorantiae*, najwyższą i najdoskonalszą. Ale ponieważ Bóg jako nieskończony, przewyższa wszelki byt, wznosi się także i ponad wszystkie jego przeciwieństwa. Bóg jest absolutną jednością, absolutnym zespołem wszystkich przeciwieństw. Przeciwieństwa ograniczają się tylko do dziedziny stworzenia; Bóg natomiast, który wznosi się ponad wszelkie stworzenia, jest absolutną tożsamością wszystkich przeciwieństw. Oto główna teza Kuzańczyka, do której wciąż wraca. Usiłuje także uzasadnić to zdanie, a warto usłyszeć przynajmniej jeden z jego dowodów:

Bóg jest najwyższym bytem, nad Boga nie większego być nie może. Ale wtedy jest Bóg rzeczywiście wszystkim, czem być może; bo gdyby mógł być czemś, czem rzeczywiście nie jest, to mógłby być większym niż jest, a gdyby mógł być większym niż jest, nie byłby już największym. Jeśli zaś Bóg jest prawdziwie wszystkim, czem być może, wtedy też nie może być mniejszym, niż jest. Gdyby bowiem mógł być mniejszym, niż jest, wtedy byłaby już w nim możliwość stania się czemś, czem nie jest: a wtedy nie byłby już rzeczywiście wszystkim, czem być może. Co jednak nie może być mniejszem, niż jest, to jest

najmniejszym. Więc Bóg jest zarazem największym i najmniejszym. Te dwa przeciwieństwa, które w dziedzinie stworzenia nie dadzą się pogodzić, schodzą się w Bogu i tworzą jedno. — Dowodzenie zaiste osobliwe!

To zjednoczenie przeciwieństw w Bogu jest wprawdzie dla rozumu (*ratio*) naszego niezrozumiałe. Myślenie bowiem przy pomocy rozumowania ogranicza się do dziedziny bytów stworzonych; ponieważ zaś w stworzeniach przeciwieństwa są nierozdzielone, może je rozum pojmować tylko jako niezgodne ze sobą; zasada sprzeczności jest dla nich nieodzownym prawem. Umysł (*intellectus*) zaś wznosi się ponad to prawo i poznaje z oczywistością, że w Bogu wszystkie przeciwieństwa się łączą, i dostrzega, jak się w nim łączą; dla umysłu przeto najwyższym prawem jest zasada zbieżności przeciwieństw w Bogu. Tak tedy Bóg jest wszystkim, czem być może rzeczywistość; możliwość i rzeczywistość nakrywają się w nim zupełnie. Bóg jest „*Possesit*“ (— *est quod potest esse*), i jako taki jest zjednoczeniem wszystkich przeciwieństw, rozrzuconych w świecie. Ale Bóg jest zarazem absolutną pojedynczością i dlatego są w nim wszystkie rzeczne przeciwieństwa złączone w jedność. Bóg jest w ten sposób zespółem („*complicatio*“) wszystkich rzeczy. Jest on wszystkim o tyle, o ile w nim wszystko w jedność jest połączone (*Deus complicate est omnia*), ale nie jest niczem z tego wszystkiego, o ile bierzemy pod uwagę rzeczy w ich odrębnym, jednostkowym bytowaniu (*Deus est nihil omnium explicite*).

Wszelako, co w Bogu jest złączone w absolutną jedność, to jest w świecie rozłączone w wielość. W Bogu są wszystkie rzeczy jedną, w świecie zaś rozłączyły się w swoje odrębności. Wszechświat jest wprawdzie również jednością, ale tylko jednością w wielości, jednością powstałą z połączenia wielości. Wszystko, co jest w Bogu, jest i w świecie, lecz w Bogu jest *complicate*, w świecie zaś *explicite*. Bóg jest bezwzględnie największy, świat zaś jest największym złożeniem wielości. Bóg jest nieskończony bez zastrzeżeń, świat zaś nieskończonym złożeniem; Bóg jednak i świat są jednym i tem samem nieskończonym. „Czemżeż jest dusza, pyta Kuzańczyk, jeśli nie zjawiskiem niewidzialnego Boga? Czemżeż jest Bóg, jeśli nie niewidzialnością widzialnych rzeczy?“

Stąd trzebaby według Kuzańczyka przyjąć między Bogiem a światem tylko względną różnicę. Ale Kuzańczyk zastrzega się przeciw takiemu pojmowaniu swej nauki. Wyprowadza on początek świata, wyraźnie ze stworzenia z niczego, a to odnosi do wolnej woli Boga i stąd uważa każde stworzenie za „zamierzenie“ (*intentio*) wszechmocnej woli Stworzyciela. Przypisuje światu początek i uczy, że Bóg byłby mógł także inny doskonalszy świat stworzyć. Świat ma się do Boga,

jak skutek do przyczyny; ale nikomu nie może przyjść na myśl, by skutek i przyczynę uważać za jedno. Jak te sprzeczne tezy dadzą się pogodzić, trudno oczywiście powiedzieć. Zresztą bliższe określenie pojęcia stworzenia jest u Kuzańczyka równoznaczne z określeniem Scota Eriugeny. „W Bogu, mówi Kuzańczyk, być i czynić jest jednym i tem samem, i dlatego w Bogu nakrywają się pojęcia: stworzyć i być stworzonym (ereare et creari). Tworzenie polega tylko na tem, że Bóg we wszystkim staje się i jest, t. zn., że Bóg we wszystkich rzeczach tylko samego siebie tworzy“. Wszystko to dostatecznie tłumaczy, dlaczego później nauka Kuzańczyka przerobioną została na formalny panteistyczny światopogląd.

4. Do uczniów i zwolenników Kuzańczyka należy przedewszystkiem: **Faber Stapulensis** (1456—1537), profesor filozofji w Paryżu, i **Charles Bouillée** (Carolus Bovillus), profesor teologii w Noyon. Lecz także wiele innych umysłów, poszukujących nowych dróg w epoce Odrodzenia, przejmują z filozofji Kuzańczyka niejedną myśl i zachętę.

II. Wznowienie systemów starożytnych.

A. Platonicy i Kabaliści.

Humanizm wzbudził nie tylko gorący zapał dla piękna literatury klasycznej, lecz także zamiłowanie świata myśli mistrzów starożytnych. Wśród burzliwych i żądnych nowości umysłów tego, jakby odurzonego pięknem, wieku, znalazł zwłaszcza Platon, poeta i filozof w jednej osobie, gorliwych zwolenników. Domieszano jednak do niego wiele neoplatonizmu. Ułatwiały rozwój tego odrodzenia filozoficznego ówczesne ożywione stosunki między Włochami a Carogrodem.

1. **Georgios Gemisthos Plethon**, ur. w Konstantynopolu, towarzyszył cesarzowi greckiemu w r. 1438 na sobór do Ferrary i Florencji, i otrzymawszy od Cosima de Medici katedrę filozofji we Florencji, nakłonił tego księcia, gorliwego ucznia swego, do założenia Akademii platońskiej w tem mieście. Wróciwszy później na Peloponez, oddał się zupełnie filozofji platońskiej i napisał dzieło: *De Platonicæ et Aristotelicæ philosophiæ differentia*, w którym usiłował wykazać błędy i niedomagania filozofji Arystotelesa, wychwalając natomiast naukę Platona.

Dzieło to wzbudziło mnóstwo przeciwników, wśród których najwybitniejszym prócz **Jerzego z Trapezuntu** był **Jerzy Scholarios**, nazwany **Gennadiusem**. Przewodniczył on na soborze florenckim, razem z Plethonem, partji przeciwlacińskiej i obrany został później patriarchą rodzinnego miasta swego Konstantynopola (um. 1464). Z nadzwyczajną bystrością bronił Arystotelesa przeciwko napaściom Plethona.

Pokojowe dążności w tym sporze naukowym cechują **Bessariona**, który również przybył na sobór florencki, pozostał we Włoszech i umarł jako kardynał w r. 1472. W piśmie: „*In calumniatore Platonis*“ (przeciw Jerzemu z Trapezuntu) broni wprawdzie swego przekonania, że Platon zbliżył się więcej niż wszyscy inni filozofowie do prawdy chrześcijańskiej, lecz nie odrzuca Arystotelesa, upominając usilnie, aby nie zwalczano [zbrodniczo] sojuszu Kościoła z oboma jego poprzednikami filozoficznymi, ale też nie przeceniano ich zanadto wobec niezaprzeczalnych ich błędów.

2. **Marsyljusz Ficino.** — Najznakomitszym z koryfeuszów wspomnianej Akademji platońskiej we Florencji jest **Marsyljusz Ficinus** (1433—1499). Urodzony we Florencji odbywał tamże swe studia i wystąpił jako nauczyciel platońskiej filozofji. Równocześnie powierzył mu jego książęcy protektor, Cosimo de Medici, kierownictwo swej Akademji. Przetłumaczył nie tylko pisma Platona i Plotyna, ale pisał również dzieła oryginalne w duchu platońskim; najważniejszym z nich jest: „*Theologia platonica de animorum immortalitate*“. Platonizm i neoplatonizm zlewa Ficinus w jedną naukę. Przyjmuje idee wrodzone i wyprzedza już późniejszy ontologizm: prawdziwą istotę rzeczy poznajemy nie samą w sobie, lecz bezpośrednio w idei Boskiej.

3. Zapatrywania Ficinusa podzielał **Jan Pico z Mirandoli** (1463—1494). Filozofja jego jest synkretyzmem platonizmu i kabalistyki.

Bratanek jego hr. **Franciszek Pico z Mirandoli** (um. 1533) podziela całkiem kierunek myślowy stryja. **Francesco Zorzi** (1460—1540) z Wenecji w bardzo obszernem dziele (*De harmonia mundi totius cantica*) głosił naukę pitagorejско-kabalistyczną.

4. **Jan Reuchlin** (1455—1522). Poczęty przez Jana Pico z Mirandoli kierunek neoplatońsko-kabalistyczny zdobył sobie przedewszystkiem w Niemczech wielu zwolenników. Jan Reuchlin poznawszy tę naukę jako poseł we Florencji, przeniósł ją do Ojczyzny i rozpowszednił w dwóch dziełach (*De arte cabalistica* i *De verbo mirifico*).

Kabała jest według Reuchlina po części nauką, po części sztuką. Jako nauka zawiera wszystkie prawdy, dotyczące najwyższych zagadnień życia naszego i zasadza się na objawieniu Boskiem. Jako sztuka zajmuje się symbolicznem wykładaniem liter, słów i treści Pisma św., aby w ten sposób osiąść poznanie tajemnej nauki kabalistycznej. Atoli wiedza kabalistyczna wymaga oświecenia Boskiego, zdobytego przez bogobojny i nieskalany żywot.

5. W tymże czasie śladami Reuchlina poszedł współczesny mu Korneliusz **Agryppa z Nettesheim** (1457—1535), z tą tylko różnicą, że skupił uwagę swoją szczególnie na praktyczną stronę kabały, na magję i tajemną sztukę. W głównem dziele swoim „*De occulta philosophia*“ chce nas zaznajomić z ukrytymi siłami przyrody oraz środkami, za pomocą których znający te siły czarnoksiężnik może wywołać najdziwniejsze zjawiska. Nic dziwnego, że Agryppa zwątpiwszy w starszym wieku o tej swojej nauce, popadł w sceptycyzm, którego wyrazem jest jego dzieło „*De vanitate et incertitudine scientiarum*“.

B. Neo-arystotelicy.

1. **Averoiści i Aleksandryści.** Także filozofja arystotelesowska pojawiła się znów, oddzielnie od scholastyki, na widowni historii, broniona uporczywie przez swych zwolenników przeciw platonizmowi. Przy objaśnianiu dzieł Stagiryty wytworzyły się z biegiem 15. wieku dwa prądy: averroistyczny i aleksandryjski, które się zacięcie zwalczały.

2. Główną siedzibę miał **averroizm** na uniwersytecie w Padwie. Jego zwolennicy wykładali filozofję Arystotelesa według zasad Averroesa. Dlatego z początku trzymali się ściśle nauki o jedności umysłu czynnego u wszystkich ludzi. Później jednakże niektórzy averroiści złagodzili swoje twierdzenie, sprowadzając jedność umysłu do jedności najwyższych zasad rozumowych wspólnych wszystkim ludziom.

Z Averroistów owego czasu zasługują na szczególniejszą uwagę: **Aleksander Achillinus** zwany drugim Arystotelesem, **M. Antonius Zimara** i **Augustyn Niphus**.

3. **Aleksandryści** zaś objaśniali filozofję Arystotelesa według jego starożytnego komentatora **Aleksandra z Aphrodisias**. I oni dochodzili do twierdzeń antychrześcijańskich, szczególnie do zasad materialistycznych. Niektórzy z nich, w celu swej obrony, powoływali się na doktrynę arabską: o dwóch prawdach, mianowicie, że coś może być prawdą podług filozofji, a fałszem podług wiary i przeciwnie. Z pomiędzy Aleksandrystów najgodniejszymi wzmianki są: Piotr **Pomponacjusz**, Andrzej **Caesalpinus**, Jakób **Zabarella**, Cezar **Cremoninus** i Lucilius **Vanini**.

Ograniczymy się do krótkiego przedstawienia poglądów Piotra Pomponacjusa i Andrzeja Caesalpinusa.

a) **P. Pomponacjusz** (1462—1525) był profesorem w Padwie i Bolonji. Jego głównem dziełem jest rozprawa: *De immortalitate animae*. Oprócz tego napisał „*De incantationibus*“ i „*De fato*“, „*De libero arbitrio et praedestinatione*“. Pierwsze jego dzieło wywarło wielkie wrażenie; na rozkaz papieża Leona X. napisał na nie odpawę Augustyn Niphus. Także Kasper Contarenus wystąpił przeciw niemu, lecz Pomponacjusz wydał dzieło w swej obronie. Bronił on zdania, że duszę ludzką należy uważać ze stanowiska wiary za niematerialną i nieśmiertelną; ze stanowiska filozofji zaś za materialną i śmiertelną.

Ogólnie przyjmuje się, powiada Pomponacjusz, że dusza jako taka jest nieśmiertelna i niematerialna i tylko pod pewnym względem można ją uważać za materialną i znikomą, mianowicie o ile jest pierwiastkiem vegetatywno-sensytywnym ciała. Powołujemy się wprawdzie na czynności myślenia i woli,

z których niematerialności wnioskujemy o niematerialności duszy, będącej ich źródłem. Jednak wniosek ten jest już dlatego fałszywy, że nie możemy orzec czy czynności myślenia i chcenia są z natury swej rzeczywiście niematerialne t. zn. niewspółzależne od narządów cielesnych.

Dusza wprawdzie nie potrzebuje ciała we wszystkich funkcjach jako podmiotu, zato potrzebuje go wszędzie jako przedmiotu; gdyż bez obrazów zmysłowych nie może myśleć, a wskutek tego ani chcieć ani działać. Dlatego właśnie zdanie przeciwne ogólnie przyjętemu jest z punktu widzenia filozoficznego prawdziwe: Dusza jako taka jest materialna i śmiertelna, a tylko pod pewnym względem niematerialna i nieśmiertelna. Dusza jako taka jest materialna i śmiertelna, bo potrzebuje do wszystkich swoich czynności, nawet umysłowych, ciała jako przedmiotu, bez którego działać wogóle nie może. Pod pewnym względem jest jednak niematerialna i nieśmiertelna, mianowicie, o ile nie wymaga ciała jako podmiotu dla swych czynności umysłowych. Pod tym bowiem względem wznosi się poniekąd ponad materję i ma pewne podobieństwo do pierwiastka niematerialnego i nieśmiertelnego.

Twierdzenia powyższe mają jednak swoją wartość ze stanowiska tylko filozoficznego. Wiara uczy czegoś przeciwnego. Ze stanowiska wiary trzeba przeto odrzucić dowody filozoficzne za materialnością duszy jako fałszywe i złudne, mimo ich oczywistości. Mając za podkład naukę wiary, można przypisać pewną wartość także dowodom filozoficznym na niematerialność i nieśmiertelność duszy. A więc dla pogłębienia wiary są te wywody filozoficzne pożyteczne; bez niej zaś tracą wszelką wartość.

Podobnie występuje Pomponacjusz względem cudów i wolności ludzkiej. Cud w popularnym znaczeniu należy uważać ze stanowiska filozoficznego za niemożliwy; gdyż bezpośrednio oddziaływanie Boga na rzeczy świata podksiężycowego jest filozoficznie nie do pomyślenia. Taksamo jest filozoficznie w zupełności usprawiedliwiona nauka o fatum, łącznie z którym nie może istnieć wolność ludzka.

b) **Andrzej Caesalpinus** (1519—1603), ur. w Arezzo, nauczał filozofji w Pizie; był nie tylko filozofem, lecz także znakomitym lekarzem i przyrodnikiem. W filozofji hołdował arystotelizmowi. W objaśnianiu Stagiryty chciał pominąć wszystkich starych komentatorów i tylko z samych dzieł Arystotelesa przedstawić właściwą i prawdziwą naukę mistrza. Jego główne dzieła są: „*Quaestiones peripateticae*“ i „*Daemonum investigatio*“. Objąśniał Arystotelesa, nie jak Pomponacjusz w sposób naturalistyczny, lecz w sposób panteistyczny.

Jego zdaniem nie można Boga uważać za stwórcę, oddziaływującego z zewnątrz na wszechświat; należy go raczej uważać za poruszającą i ożywiającą duszę wszechświata. Jest jednak duszą wszechświata tylko o ile bierzemy wszechświat jako całość. Przebywając w niebie, udziela wszechświatu swej ożywecej siły we wszystkich kierunkach, wskutek czego przedstawia się świat w swej całości jako żywy i posiadający duszę.

Istnieje tylko jedna i to boska inteligencja. Gdziekolwiek więc w świecie objawia się inteligencja, jest ona tylko uczestnictwem w boskiej inteligencji. Stosuje się to tak do inteligencji kierujących gwiazdami, jak i do inteligencji ludz-

kiej z tą tylko różnicą, że w pierwszym wypadku uczestnictwo jest wieczne, a w drugim doczesne. Z tego wynika, że wszystkie duchy ludzkie tworzą co do swej istoty jedną całość i tylko o tyle się różnią, o ile wielu ludzi uczestniczy w jednej inteligencji w różny, indywidualny sposób. Przyczyna tego różnego uczestnictwa znajduje się w ciele, jako pierwiastku wielorakości (ilościowości).

C. Neojonizm, neostoicyzm, neopikureizm i neosceptycyzm.

1. Do neoplatonizmu i neoarystotelizmu przyłączył się też neojonizm którego przedstawicielem jest **Klaudjusz z Berigard**, nauczyciel w Pizie i w Padwie w połowie 17. w. w dziele swem „Circuli Pisani“. Według jego zapatrywania zbliża się jońska filozofja więcej do prawdy niż arystotelesowska. Wprawdzie zbłądziła ucząc, że przyczyna sprawcza leży w pierwotnej materji, która jest wieczną, i że niema nic niecielesnego. Te błędy jednakże dają się łatwiej usunąć niż błędy filozofji arystotelesowskiej, a po ich uchyleniu można wyjaśnić przyrodę i zjawiska przyrodnicze na tle jonizmu łatwiej i rozsądniej niż na tle arystotelizmu.

2. Również stoicyzm znalazł przedstawicieli. Mianowicie chciał mu zjednać uznanie filolog **Justus Lipsius** (1547—1606) w Lowanjum i to dziełami „*Manuductio ad philosophiam Stoicam*“ i „*Physiologia Stoicorum*“. Starał się jednakże pogodzić stoickie pojęcia i zapatrywania z chrześcijaństwem, nadając im takie znaczenie, które jego zdaniem mogłoby usunąć niezgodność tego systemu z chrześcijaństwem.

Przedewszystkiem uważa Senekę i Epikteta za przedstawicieli prawdziwego stoicyzmu.

3. Wyłynął na widownię i **epikureizm**. Bronili go **Daniel Sennert** (1522—1637), **Magnenus z Pawji** a najskuteczniej **Piotr Gassendi**, nauczyciel w Dijon, a później w Paryżu, żyjący dopiero w okresie następnym. Poza dziełami, będącemi tylko wyjaśnieniem filozofji epikurejskiej, zasługują na wzmiankę jego „*Logica*“, „*Physica*“ i „*Ethica*“, w których na tle epikurejskiej nauki samodzielnie filozofuje. Ze wszystkich nauk starożytnych wówczas rozbudzonych wpłynęło na następny okres naj-silniej odrodzenie **atomizmu**.

Dla charakterystyki nauki Gassendiego zaznaczyć wypada, co następuje:

a) Przyjmował z Epikurem nieograniczoną przestrzeń, a w niej niezliczoną ilość atomów i objaśniał powstanie ciał przez łączenie się atomów; wszystkie różnice jakościowe sprowadzał do różnicy kształtu i ugrupowania atomów. Odrzucał jednakże zapatrywanie, jakoby atomy były wieczne i tylko przypadkowo połączyły się w ciała. Początek świata należy przypisać tylko Bogu jako przyczynie twórczej i działającej według powziętego planu. Stąd wynika, że Opatrzność Boża rządzi światem.

b) Gassendi zachowuje ponadto epikurejską różnicę między duszą rozumną i nierozumną, ale nie chce przyznać, że którakolwiek z nich składa się z atomów; duszę rozumną należy uważać za niematerjalną, duchową istotę.

c) Wreszcie zgadza się z Epikurem co do nauki, że szczęśliwość człowieka na ziemi polega na rozkoszy, na jak największej sumie używania. Co Objawienie uczy o szczęśliwości człowieka pozaziemskiej, to jednak nie należy do filozofji. Ze stanowiska filozoficznego trzeba uznać epikurejską naukę o szczęśliwości za prawdziwą.

4. Wreszcie **sceptycyzm** znalazł nowych obrońców, mianowicie w osobach Michała de Montaigne'a i Franciszka Sancheza.

a) **Michał de Montaigne** (1533—1592) próbował w swoich stylistycznie pięknych „Essais“ udowodnić, że dojscie do pewności w poznaniu jest dla człowieka niemożliwe. Wszelka wiedza pochodzi tylko z doświadczenia zmysłowego, a zmysły nie mogą nam dać pewności. Nic bowiem nie jest w stanie przekonać nas, że przedstawienia nasze zmysłowe zgadzają się z przedmiotami. A najmniej zdolny jest do tego rozum; łączą się bowiem z przedmiotami tylko zmysły i dlatego nie może on osądzić, czy przedmiot i postrzeżenie zmysłowe zgadzają się ze sobą czy nie. Końcem wszelkiej wiedzy jest więc wątplenie i świadomość naszej niewiadomości.

Te poglądy wygłasza przyjaciel de Montaigne'a **Piotr Charron** w dziele „De la sagesse“.

b) Również **Franciszek Sanchez** (1562—1632), nauczyciel medycyny i filozofii w Montpellier kusi się o systematyczne rozwinięcie i uzasadnienie sceptycyzmu w swoim „Tractatus de multum nobili et universali scientia, quod nihil scitur“. Określając wiedzę jako „rei perfecta cognitio“, chce udowodnić, że nie można użyć tego określenia w żadnej z jego części, ponieważ ani rzeczy (res) nie są dostępne w całej swej poznawalności naszemu poznawaniu, ani nasze poznanie (cognitio) nie dosięga istoty rzeczy. A więc pozostaje tylko wątplenie o wszystkim, z którego ratuje nas tylko Objawienie Boże.

III. Próby stworzenia samodzielnych systemów filozoficznych.

a) W dziedzinie logiki i metafizyki.

1. Do najzaciętszych wrogów scholastyki należeli w tym okresie przejściowym filozofowie i humaniści. Prowadzili oni walkę ze scholastyką z namiętnością, przekraczającą dozwolone granice naukowej polemiki. Odrazę, żywioną do surowej formy językowej i zbyt prostego wykładu scholastycznego, przenieśli na samą treść scholastyki. Do tego stopnia dali się porwać pięknu formy, że ograniczyli swoją filozofję prawie do samej dialektyki, a tę dialektykę oddali całkowicie w służbę retoryki, owszem reguły krasomówstwa utożsamili z regułami dialektyki.

2. Już filozofowie Wawrzyniec Valla, Rudolf Agricola, Ludwik Vives i Marjusz Nizolius hołdowali temu kierunkowi, atoli Ludwik Vives (1492—1540) podkreśla, wbrew dotychczas używanej metodzie, konieczność obserwacji i eksperymentu. Również M. Nizolius zaznacza, że tylko doświadczenie daje pewność; jest on nominalistą, a jako zapalony wielbiciel Cicerona, utożsamia filozofję z retoryką. **Piotr Ramus** czyli Pierre de la Ramée (1515—1572) pokusił się o nieszczęśliwą poprawkę logiki Arystotelesa. Urodzony w Pikardji, studjował w Paryżu a nabrał takiej odrazy do filozofji i dialektyki arystotelesowskiej, że jako tezę do swej promocji na Magistra artium liberalium postawił twierdzenie: „Quaecumque ab Aristotele dicta sunt, commenticia sunt“. Chciał on stworzyć nową

dialektykę. W tym celu napisał: *Animadversiones in Dialecticam Aristotelis i Dialecticae Institutiones*, (Uwagi nad dialektyką Arystotelesa i [Zasady dialektyki). W r. 1562 przeszedł na kalwinizm, stracił przez to swą katedrę w Paryżu i padł podobno ofiarą nocy św. Bartłomieja.

Dialektyka podług Ramusa to tylko sztuka rozprawiania (*ars disserendi*). Myśl nasza ma podwójną funkcję: Najpierw szuka dowodów na pewne twierdzenie, następnie opierając się na nich stawia to twierdzenie. Pierwszą czynność można nazwać poszukiwaniem (*inventio*), drugą sądem.

Zatem dialektyka rozpada się na dwie części, mianowicie na naukę o poszukiwaniu dowodów i naukę o sądzie. Pierwsza część podaje wskazówki, jak szukać dowodów na różne twierdzenia, z jakich źródeł wspólnych (*loci communes*) je czerpać; druga część poucza, jak używać wynalezionych dowodów do rozwiązania zagadnień; by należały sąd wydawać o rzeczach, mimo zwodniczych pozorów. Nauka o sądzie rozpada się znów na naukę o sylogizmie, o podziale, o metodzie naukowej i odnoszeniu wszystkich nauk do Boga.

Dialektyka Ramusa rozpowszechniła się prędko; przyjęła się mianowicie na uniwersytetach szwajcarskich, niemieckich i angielskich. Znaleźli się jednak jej przeciwnicy, broniący mocno dialektyki Arystotelesa; stąd spotykamy wśród ówczesnych dialektyków dwa zacięcie się zwalczające obozy, mianowicie Ramistów i Anti-ramistów.

b) W dziedzinie filozofji przyrody.

W filozofji przyrody pojawiają się wszystkie charakterystyczne cechy ówczesnej filozofji, a mianowicie silna dążność do wyzwolenia się z pod dotychczasowych powag naukowych, oraz próby samodzielnego, z własnej obserwacji wypływającego, filozofowania; korzystano przytem z dawniejszych autorów. Wszystkie te próby są jeszcze zbyt chwiejne, nierozwinięte, nadto przesiąknięte często zapatrywaniem fantazyjnym, teozoficznym i pseudo-mistycznym.

Dwa kierunki można w tej dziedzinie rozróżnić: mechanistyczny i dynamistyczny.

1. Mechaniczne pojmowanie zjawisk przyrody.

a) **Teofrast Paracelsus** (1493—1541), ur. w Einsiedeln, poświęcił się medycynie i starał się ją zreformować, przeciwstawiając się Galenusowi i Avicennie, którzy wciąż jeszcze cieszyli się powszechnem uznaniem; ponieważ sądził, że reforma ta udać się może tylko na podstawie nowej filozofji przyrody, usiłował w swych rozlicznych pismach, jak: *Paragranum*, *Philosophia magna*, *Philosophia sagax* i t. d. stworzyć nowy system filozoficzny. Zwiedził jako lekarz

wszystkie niemal kraje Europy, by zapoznać się z tajnikami sztuki leczniczej lekarzy i ludu.

W swej nowej filozofji przyrody uważa za prapierwiastki materji: sól, siarkę, rtęć. Każde ciało powstaje z tych 3 składników. Jeżeli składniki te są w pewnym bycie zjednoczone w odpowiednim stosunku, wtenczas byt ten cieszy się zdrowiem; rozłączenie zaś tych składników powoduje chorobę czyli bellum intestinum. Pierwiastkiem działającym na ukształtowanie i rozwój bytu jest t. zw. *Archeus*, duch nieosobowy, czy raczej siła, działająca nieświadomie i instynktownie. Ponieważ każdy byt ma swego archeusza, przeto wszystko w świecie jest ożywione.

Początkiem materialnym wszystkich rzeczy stworzonych jest wielki *limbus*, prawoda (*Hyaster*), w której znajdowały się nasiona wszechrzeczy. Z tego *limbusu* powstał wszechświat przez podział i rozwój pod wpływem unoszącego się nad nim ducha. Wszystkie części wielkiego świata harmonizują z sobą i nawzajem wpływają na siebie.

Człowiek to „mały *limbus*“, to mikrokosmos. Podobnie jak nad wszechświatem, składającym się ze świata astralnego (gwiezdnego) i ziemskiego, stoi Bóg, tak też i w człowieku można rozróżnić 3 składniki: nieśmiertelną duszę, ducha astralnego i ciało ziemskie. Rozróżnić należy w nim także trojakie światło: światło naturalne, światło rozumu i światło boskie. Zapomocą pierwszego poznajemy rzeczy zmysłowe, zapomocą drugiego sztuki piękne i umiejętności, zapomocą trzeciego — Boga. Jest to światło wiary zależne od wrytego w duszy nieśmiertelnej „obrazu Bożego“, zwanego *mens*. Wiara rozciąga się więc na to, co wieczne i boskie, rozum zaś, który jest właściwością ducha astralnego, na rzeczy stworzone i znikome; dlatego rozum ze swoim wnioskującym sposobem myślenia nie powinien się mieszać w dziedzinę wiary.

b) **Jan Chrzyciel Helmont** (1577—1644), również lekarz, ur. w Brukselli, studiował pilnie pisma Paracelsa, wskutek tego ma na ogół te same poglądy. Jednak znacznie dobitniej, niż u Paracelsa, występuje u niego mistycyzm, czerpany z Kabbalistyki. Przypisać to należy wpływowi Taulera, w którego pisma również się wczytywał. Przez sny i objawienia chce on dotrzeć do prawdziwego poznania (do nauki tajemnej). Pojęcie archeusza łączy z pojęciem fermentu, którego zadaniem jest uczynić materję podatną na kształtującą działalność archeusza.

W ślady ojca swego wstąpił później syn, **Franciszek Merkurjusz Helmont** († 1699), który jednak o tyle posunął się dalej, że przyjmował między duchem i ciałem tylko różnicę stopnia. Wskutek czego uważał świat cielesny za umniejszony świat ducha.

Zwolennikiem Paracelsa jest również lekarz angielski **Robert Fludd** († 1574—1637). W swej „*Philosophia mosaica*“ utrzymuje, że w Bogu jest wszystko skupione, i światło i ciemność. Ze światła Bożego powstaje w przyrodzie ciepło, z ciemności zimno; są to dwie siły elementarne wszechświata.

c) **Hieronim Cardanus** (1501—1576), profesor matematyki i medycyny w Medjolanie i Bolonji przyjmuje w swych pismach: *De subtilitate* i *De varietate rerum* 2 pierwiastki w naturze: materję składającą się z powietrza, wody i ziemi oraz wytworzoną przez ruch duszę świata, którą utożsamia z światłem i ciepłem. Wszelkie

istnienie podlega przyczynowości mechanicznie działającej przyrody. Prócz tego był Cardanus astrologiem i marzycielem mistycznym.

d) Większe znaczenie posiada Bernardyn **Telesius** (1508—1588), który założył w Neapolu towarzystwo przyrodnicze pod nazwą: *Academia Telesiana* lub *Consentina* (nazwa ostatnia pochodzi od rodzinnego miasta Telezjusza Kozency). Postanowił zniszczyć panowanie arystotelesowskiej filozofji przyrody i stworzyć zupełnie nowy system, przyczem podkreślał ważność obserwacji. Owocem jego studjów było dzieło: *De natura rerum iuxta propria principia*.

Dla zrozumienia przyrody trzeba przyjąć jako założenie materję i 2 siły działające, czynne w materji: ciepło i zimno. Pierwsza działa rozszerzająco, druga ściągająco. Świat mógł utworzyć się tylko w ten sposób, że materja została podzielona między owe 2 siły, z których każdej przeznaczono osobne miejsce, jednej w niebie, drugiej na ziemi. W ten sposób wskutek działania siły rozszerzającej jedna część materji przyjęła pierwotnie ów delikatny, lśniący kształt zwany niebem, z drugiej zaś przez zgęszczenie i oziębienie powstała ziemia.

Wzajemne oddziaływanie ciepła, pochodzącego z nieba, i zimna, wydawanego przez ziemię, powoduje powstawanie i istnienie różnych tworów przyrody na ziemi. Zależnie od przewagi pierwiastka ciepła i zimna są rzeczy więcej lub mniej doskonałe.

Działanie ciepła i zimna zakłada w rzeczach popęd do czynności im właściwych. Popęd ten polega na czuciu (*sensus*). Wszystkie byty bez wyjątku są obdarzone czuciem zmysłowym, i właśnie na tem polega ogólna sympatja i żywa harmonja, którą znajdujemy w rzeczach. Istoty zwierzęce są ożywione duszą zwierzęcą, która chociaż jest natury cielesnej (ciepło), musi być nazwana „duchem“, bardzo subtelnym, który dla tej swej subtelnosci jest niewidzialny. Duszę zwierzęcą znajdujemy również w człowieku, i tej duszy trzeba przypisać nie tylko czucie, lecz także myślenie wnioskujące. Dusza zwierzęca podlega w człowieku, jak uczy wiara, duchowi nieśmiertelnemu, stworzonemu przez Boga. Duch ten jest względem duszy zwierzęcej formą *superaddita* i przez nią dopiero informuje ciało.

2. Dynamiczny pogląd na świat.

Na innych filozofów wywarły większy wpływ zapatrywania neoplatońskie. Starają się oni wyjaśniać zjawiska przyrody dynamicznie.

a. **Franciszek Patritius** (1529—1597), ur. się w Klissie w Dalmacji, wykładał w Ferrarze, później w Rzymie, pozostawał pod wpływem Telezjusza. W dwu głównych dziełach: *Discussiones peripateticae* i *Philosophia nova* zwalcza naukę arystotelesowską, a usiłuje odnowić filozofję w myśl zasad neoplatońskich.

Na czele stawia nieokreśloną prajednię. Z niej wyłania się jedność, która obejmuje wszystkie poszczególne jednostki, z tej znowu istota, wreszcie życie, rozum i dusza. W ciałach na-

leży rozróżnić dwojaki pierwiastek: materjalny i formalny. Pierwszy, to ciecz (fluor), rozlana w nieskończonym przestworzu, w starożytności zwana „wodą“. Drugi — to światło, które w postaci ciepła przenika nieogarnioną przestrzeń. Wszystko zaś ożywia i wprawia w ruch boska dusza świata.

b. Większe znaczenie zdobył sobie **Giordano Bruno** (1548—1600).

1. Życie. Ur. się w Noli, koło Neapolu. W młodości poświęcał się wiele poezji. W 15 roku życia wstąpił do Zakonu Kaznodziej-skiego, lecz 1576 r. zbiegł z klasztoru i udał się do Genewy i Pa-ryża. Tu rozpoczął działalność literacką, szydząc w ohydny sposób z wiary i Kościoła, a zszedłszy z drogi dobrych obyczajów, oddał się śmiesznym zabobonom. Później błąkał się po Anglii, Niemczech i Szwajcarii, wreszcie powrócił do Wenecji. Tu dostał się w ręce Inkwizycji, która odstawiła go do Rzymu. Ponieważ błędów swych nie chciał odwołać, oddano go sądom świeckim. Skończył na stosie. — Napisał wiele dzieł; ze względu na treść filozoficzną warto wy-mienić: *Dialoghi de la causa, principio ed uno*; *Del infinito Uni-verso e dei mondi*; *De monade, numero e figura*; *De triplici mi-nimo et mensura*; *De immenso et innumerabilibus*. Znaczny wpływ wywarli nań neoplatonicy, Mikołaj Kuzańczyk, Telezjusz i astro-nomja Kopernika; czerpał także z pism Stoików a nawet Arysto-telesa, chociaż był jego przeciwnikiem.

2. Nauka. Wszechświat jest wieczny, nieograniczony co do przestrzeni, i co do czasu; oprócz systemu słonecznego istnieje wiele innych światów. Bóg jest identyczny ze światem, On jest natura naturans, a świat natura naturata, czyli dzieło Boże. Ostatecznymi, substancjalnie niezmiennymi pierwiastkami wszystkich rzeczy są minima czyli monady. Jak wszystko, co istnieje, są i one cielesne — zarazem i duchowe.

Chcąc bliżej określić istotę jednolitej substancji świata, trzeba w niej roz-różnić pramaterję i praformę.

Jednolita, ogólna pramaterję stanowi bierna możliwość wszechrzeczy. Ma-terja ogólna, jednolita wymaga, jego zdaniem, także jednolitej, ogólnej praformy, jako swego aktu substancjalnego. A ponieważ materja nie przyjmuje form z ze-wnątrz, lecz je sama z siebie wyłania, musi koniecznie owa ogólna, jednolita praforma mieścić się w pramaterji. W niej i przez nią objawia się jako „actus substantialis“, nadając jej kształty różnych rzeczy. Te formy szczegółowe są w sto-sunku do praformy tylko różnymi sposobami ujawniania się na zewnątrz jed-nej i tej samej rzeczy.

Z tego wynika, że ta jedna praforma nie tylko jest przyczyną formalną, ale także sprawcą, bo nie tylko formę nadaje rzeczom, ale także te rzeczy wyłania; musi też być rozumną, rozumem ogólnym, ponieważ jej działanie jest artystyczne. Dalej wypływa stąd wniosek, że ta praforma jest duszą wszechświata. Tak dochodzimy do pojęcia duszy świata, która razem ze światem stanowi jeden byt.

Materia jest przyczyną bierną rzeczywistości, forma zaś czynną i pierwsza mieści się w drugiej i naodwrot, bo, aby coś mogło działać, musi mieć możność zmiiany swego stanu i na odwrot. Dusza swiata jest zasada bierną i czynną zarazem, która wszystko sprawia, ale sama także zmianom podlega. Swiat więc jest jednoscia substancjalna. Niema róznych substancyj, lecz jedna tylko substancja objawia się nam w róznych formach, a powstawanie i zanikanie rzeczy (*generatio et corruptio*) jest tylko zmianą tego sposobu okazywania się na zewnatrz, poza którym kryje się niezmienna substancja. Wszystkie byty są ozywione. Duszą swiata jest Bóg, ta monada nad monadami. Filozofja nie zna Boga pozaświatowego. Teologowie mogą mówić o takim Bogu — ze stanowiska wiary, ale rozum nie o nim nie wie. Ostatniem słowem filozofa to Bóg, jako dusza swiata. — Dalsze wnioski z tego panteistycznego poglądu wysnuwa Bruno przy pomocy formułek Kuzańczyka. Bóg więc, jako dusza swiata, łącząc w sobie wszystkie przeciwieństwa i wszystkie rzeczy, swiat zaś jest rozwinięciem tej zawilosci. Co jest w Bogu, to jest także w swiecie, ale tam *complicite* (zwiniete), tu zaś *explicite* (rozwiniete). Swiat jest niezmierny, a stworzenie go przez Boga nie jest wolnym, ani koniecznym aktem, bo wolność i konieczność są w Bogu jednym i tem samym.

Dusza ludzka — jak wszystko inne, jest monadą czyli jednostkowym odzwierciedleniem Boga. W chwili śmierci człowieka dusza nie traci swego substancjalnego istnienia, zrywa tylko stosunek z innymi monadami, które do niej należały; — może jednak na nowo otoczyć się pierwiastkami materialnymi.

c) **Tomasz Campanella** (1568 — 1639), ur. się w Stilo w Kalabrii. W 15 roku życia wstąpił do Zakonu Kaznodziejskiego; studja teologiczne odbył w Kozency. Porwany w wir walk politycznych, został przez rząd hiszpański oskarżony o udział w spisku, i do więzienia wtrącony, skąd dopiero po 27 latach za wstawiennictwem papieża Urbana VIII. wydostał się na wolność. Ponieważ jednak począł znowu snuć plany polityczne, musiał uchodzić do Paryża, gdzie umarł w r. 1639. W filozofji przyrody szedł za Mikołajem z Kuzy i Telezjuszem, ale też usiłował stworzyć samodzielną metafizykę i naukę o państwie. Zasady metafizyczne zawarł w swem głównem dziele: *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria principia partes 3, libri 18.*

Campanella zwalcza sceptycyzm, powołując się za Augustynem na pewność własnego istnienia. Najpierw poznajemy z całą pewnością — uczy C. — swoje zasadnicze zdolności (*primalitates*): możność (*potentia*), wiedzę (*sapientia*) i miłość (*amor*). Te trzy zasady stanowią naszą istotę. Analogicznie do siebie samych musimy poznawać także i inne byty, które również składają się z tych czynników: możności, wiedzy i miłości. Stworzenie bowiem istnieje przez to tylko, że może istnieć, działać i cierpieć, że wie o swoim istnieniu, i że je miłuje. Te trzy pierwsze zasady nie tylko stanowią istnienie każdej poszczególnej rzeczy, ale także są w stosunku do swiata zewnatrzego owymi zasadami, które filozoficznie zwą siłami lub zdolnościami każdego bytu.

W podobny sposób, jak później Descartes, dowodzi Campanella istnienia Boga z naszego pojęcia o nieskończoności Boga, którego rzekomo nie może

wytworzyć nasz ograniczony umysł. Jak w stworzeniach tak w Bogu należy przyjąć 3 pierwsze zasady: moc, mądrość i dobroć, z tą jednak różnicą, że w stworzeniach są one ograniczone i rozróżnione, w Bogu natomiast zlewają się w jedność absolutną, nieograniczoną. Na mocy tych 3 absolutnych zasad jest Bóg przyczyną wszech rzeczy. Dzięki swej nieskończonej potędze Bóg może stwarzać rzeczy, dzięki nieskończonej mądrości, poznaje te rzeczy, które może stworzyć, dzięki nieskończonej dobroci chce je stworzyć.

Te trzy boskie zasady wpływają na świat a przez swój wpływ objawiają się w nim. Te „trzy wielkie wpływy“ (tres magni influxus) 3 boskich zasad występują w świecie jako konieczność, jako los (fatum) i jako powszechna harmonia. Moc absolutna powoduje konieczność, mądrość absolutna — fatum, dobroć absolutna — harmonię. Dusza świata zaś stanowi istotny łącznik pomiędzy rzeczami, jest przyczyną ich wzajemnego oddziaływania na siebie, czyli sympatji.

Pogląd panteistyczny Brunona na przyrodę odbił się silnem echem w filozofji Spinozy, a nauka o monadach w monadologii Leibniza.

c) W dziedzinie metafizyki.

Mikołaj Taurellus (1547—1606). W przeciwieństwie do Lutra, który odrzucał wszelką filozofję i do Melanchtona, który opierał się na Arystotelesie i napisał liczne, używane w szkołach podręczniki, starał się Mikołaj Taurellus (Byczek), profesor filozofji w Bazylei i Altdorfie, stworzyć samodzielny system filozoficzny, zgodny z wiarą protestancką. W dziełach: *De mundo* i *De rerum aeternitate*, zwalcza naukę arystotelików o wieczności świata, przyjmuje natomiast naukę atomistyczną o złożoności świata z pojedynczych substancyj (pierwiastków) i wskazuje na jego rozwój według ściśle określonych praw. W dziele: *Philosophiae Triumphus* usprawiedliwia swoje filozoficzne stanowisko wobec dogmatyki luterskiej i stara się wykazać, że filozofja stanowi podstawę wiary.

Przytem dąży w pierwszym rzędzie do złagodzenia lutersko-dogmatycznych doktryn, uniemożliwiających wszelką filozofję. Zaprzecza więc twierdzeniu, że grzech pierworodny zupełnie zepsuł człowieka; istota grzechu pierworodnego polega tylko na tem, że przezeń dostał się człowiek pod panowanie natury t. j. zmysłowości. Występuje również przeciw twierdzeniu, że człowiek przez grzech utracił wolność, że wiara w nas jest wyłącznie dziełem Boga, i że my wobec działania łaski Bożej zachowujemy się zupełnie biernie.

Chociaż Taurellus chciał przez to stworzyć nowy grunt dla filozofji, to jednak oddał ją ostatecznie znowu na wyłączną usługę dogmatyki protestanckiej i to w bardzo dziwny sposób. Przez filozofję, twierdzi on, poznajemy, że rzeczywiście nie jesteśmy sprawiedliwymi, jakby to według naszego przeznaczenia być powinno, wskutek czego dochodzimy dalej do poznania odziedziczonej przez nas winy. W ten sposób uprzytamniamy sobie, że o własnych siłach nie potrafimy się wyzwolić z nędzy, w jakiej się znajdujemy. Tak więc filozofja przywiodłaby nas do rozpacz. Dlatego koniecznem było Objawienie, które nam oznajmiło Bożą łaskę.

d) W dziedzinie nauki o państwie.

Z odrodzeniem filozofji Platona odzyskały wzięcie także idee platońskie o państwie, a nie zbywało nawet na takich, którzy podobnie, jak Plato, usiłowali stworzyć państwo idealne, na wzór którego miałyby się przekształcić ówczesny ustrój państwowy. Przytem ujawnia się przesadna dążność ówczesna do wyzbycia się dotychczasowych zdobyczy wiedzy i do przekształcenia życia na zupełnie nową modłę.

1. **Mikołaj Macchiavelli** (1469 – 1527). Największym zwolennikiem emancypacji państwa we Włoszech jest Florentczyk Machiavelli. Jego główne dzieło to „Il principe“ (Książę)¹⁾. Przejęty duchem Odrodzenia, uważa on wszystkie wielkie przymioty przyrodzone za ideały, które przeciwstawia chrześcijańskiej etyce, zwróconej ku celowi zaświatowemu. Zachwyca się potęgą starożytnego państwa, a cel państwa widzi tylko w rozwoju potęgi doczesnej. Zasadnicze zdanie jego nauki opiewa: „wszystko dla dobra państwa“. Ten cel uświęca wszelkie środki, potrzebne w razie zagrożenia dobra państwowego, bez względu na to, czy je kto uważa za dobre czy za złe, za ludzkie czy za okrutne. Najwyższy rządca państwa powinien uwzględniać tylko dobro państwa, nie podlegać zaś żadnemu innemu etycznemu prawu natury.

2. **Tomasz Morus** (Moore, 1480—1535). Był lordem-kanclerzem za czasów Henryka VIII., króla Anglii, i został przez niego skazany na śmierć, ponieważ odmówił przysięgi supremacyjnej. Jego dzieło: „De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia“ jest pewnego rodzaju romansiem filozoficznym. Filozof Rafael, który zabłąkał się przypadkowo w czasie swych podróży morskich na nieznaną dotychczas wyspę, Utopję, opowiada o tamtejszym ustroju państwowym. Główna treść jego opowiadania jest następująca:

a) Cały ustrój społeczny Utopji opiera się na rolnictwie; nie istnieje wszakoż żadna własność prywatna, tylko wspólna. Utopiści biesiadują wspólnie, nie trudnią się handlem, nie posługują się pieniędzmi. Istnieje instytucja małżeństwa; w sztuce wojennej ćwiczą się wszyscy mężczyźni i niewiasty. Chorych pielęgnuje się w publicznych szpitalach, nieuleczalnie chorym zaleca się samobójstwo. Nauka, udzielana przez urzędników państwowych, jest obowiązująca. Istnieje niewolnictwo, ale liczba niewolników jest bardzo niska.

1) Najnowsze tłumaczenie polskie opracował Dr Czesław Nanke: M. Macchiavelli Książę i Fryderyka II, króla pruskiego Anti — Macchiavel, Lwów, Książnica 1920.

b) Ustrój państwowy jest republikański. Po trzydzieści rodzin razem wybiera corocznie jednego fylarchę, 10 fylarchów jednego protofylarchę; a wszyscy fylarchowie wybierają wspólnie naczelnika (princeps), który sprawuje swój urząd dożywotnie. Protofylarchowie tworzą z naczelnikiem i kilkoma fylarchami Senat. Prawa Utopistów są nieliczne. Zbrodniarzy karzą zwykle w ten sposób że czynią ich niewolnikami.

c) Istnieje zupełna swoboda w wyznawaniu religji. Różne religie istnieją obok siebie. Jest też dozwolone niewyznawanie żadnej religji. Nie wolno tylko przeczyć nieśmiertelności duszy ani Bożej Opatrzności. Kapłani są nieliczni, lecz w wielkiem poważaniu, i nikt nie śmie ich pociągać do odpowiedzialności. Modlitwy w świątyniach są tak ogólnikowe, że każdy może je odmawiać bez względu na własne wyznanie.

3. Innym sławnym utopistą (tak bowiem nazywano odtąd tych, którzy usiłowali stworzyć nowe państwo idealne) jest wzmiankowany już wyżej **Tomasz Campanella**. W swym „Systemie słonecznym“ (Civitas solis) kreśli on również obraz państwa socjalistyczno-komunistycznego, a w dziele „Hiszpańska monarchja“ jest zwolennikiem jednej wspólnej wszechświatowej monarchji, z papieżem na czele.

4. Francuski prawnik Jan Bodin (1530—1596), potępia komunizm, żąda szczególnie obrony praw rodziny, podkreśla suwerenność narodu i wywodzi prawa rządzących z dobrowolnego przekazania im tych praw przez lud. Dlatego można rządzących pociągnąć do odpowiedzialności i ukarać przynajmniej wówczas, gdy naród sam nie przekazał im nieograniczonej, absolutnej władzy.

5. Tak samo według Jana Althausa (Althusius, 1557—1638), burmistrza w Emdem, jest lud źródłem wszelkiego autorytetu w państwie, ponieważ jedynym celem państwa jest dobro ludu.

Władzę państwową przekazuje się na mocy wyraźnego lub cichego kontraktu jednej lub więcej osobom, lecz zawsze odwołalnie. Tego prawa odwołalności nie może się naród nigdy zrzec.

6. **Hugo Grotius** (De Groot, 1583—1645), ur. w Delft w Holandji, wyłuszczył swoje prawo — i państwowo-filozoficzne zapatrywania w swem głównem dziele: *De iure belli et pacis* (Prawo wojny i pokoju). Do Arystotelesa i Scholastyków odnosi się przychylnie.

Prawo natury jest sumą praw, które można wysnuć z samej rozumnej natury ludzkiej. Dlatego Stwórca natury jest zarazem jej prawodawcą. Nawet Bóg sam nie mógłby zmienić prawa natury, albowiem dał je koniecznie wraz z naturą. Grotius odróżnia prawo naturalne (ius naturale) od prawa pozytywnego (ius voluntarium), które opiera się na wolnej woli prawodawcy. Prawo własności wywodzi z milczącej lub wyraźnej umowy, przypuszcza

bowiem, że pierwotnym ustrojem była wspólność dóbr. Społeczność obywatelska ma swą podstawę w skłonności człowieka do zrzeszania się. Faktyczne powstanie państwa polega również na umowie, w której wszyscy poddają się pewnej formie rządów. Z tej umowy wypływa także moc obowiązująca praw państwowych, ponieważ prawo natury nakazuje dotrzymywanie zawartych umów. Wobec poszczególnych wyznań religijnych państwo jest neutralne, tylko ateizm, zaprzeczający oczywiste prawdy o istnieniu Boga i Opatrzności jego, podlega karom. — Najwyższą władzę w państwie posiada pierwotnie lud; piastowanie władzy przekazuje on odwoławnie lub nieodwoławnie pewnej oznaczonej osobie.

IV. Mistycy.

1. Pierwiastki teozoficzne, które już w ówczesnej filozofji przyrody częstokroć silnie się uwydatniają, przybierają w Niemczech formę jednolitego systemu mistyczno-religijnego, który na odwrót zawiera częściowo poglądy filozofji przyrody. Głównymi przedstawicielami tego kierunku są Walenty Weigel (1533—1588), pastor luteranski z Tschoppau w Saksonji, i sławniejszy odeń **Jakób Böhme** (1575—1624).

2. **Jakób Böhme** ur. się w Alt — Seidenberg niedaleko Gorzelic (Görlitz na Śląsku niemieckim) i był szwecem w Gorzelicach. Już w młodym wieku miał skłonność do wizyj. Czytał wiele i był obeznany z ideami Teofrasta Paracelsa oraz niemieckich mistyków. W przeróżnych pismach rozwijał podobnie, jak Weigel, wybujały mistycyzm. Najważniejsze z nich są: *Aurora* czyli wschodząca zorza poranna; *O trzech pierwiastkach istoty Bożej*; *Mysterium magnum*; *O trojakiem życiu człowieka*. W pismach Böhmego buja często swobodnie nieokiełznana fantazja, zwłaszcza, gdy usiłuje przedstawić swe urojone poglądy w obrazach i porównaniach.

Punktem wyjścia dla jego dociekań i główną treścią jego „oświeceń“ jest problem grzechu, zła oraz pogodzenia zła z mądrością i dobrocią Bożą. Rozwiązanie tej zagadki widzi w pomysle, że każda rzecz tylko przez swoje przeciwieństwo może się objawić i uwydatnić swoją wartość. Dlatego przeciwieństwo musi ostatecznie znajdować się w samym Bogu, gdyż inaczej i on nie mógłby się objawić. Wszystkie rzeczy, także Bóg, składają się z „tak“ i „nie“.

a) **Bóg**. — Bóg w swej istocie jest czemś zupełnie nieokreślonym, duchem bez jakiegokolwiek treści, wieczną nicością. Zarazem jest on jednak odwieczną wolą stania się czemś określonym, aby się w ten sposób objawić. Jest to wszakże wtedy

tylko możliwe, jeżeli Bóg stanie niejako w przeciwieństwie do samego siebie a przez wyrównanie tego przeciwieństwa dojdzie do całkowitej doskonałości. Przeciwnościami temi są: ciemność i światło, jaśniej mówiąc, gniew i miłość, natura i uczucie. Ciemność jest wieczną naturą (centrum naturae), światło duchem Boga. W ten sposób Bóg staje się istotą rzeczywistą, która składa się z natury i z ducha (ciała i duszy).

W samej istocie Boga trzeba rozróżnić siedm kształtów natury: cierpkość, ruch, trwożę, ognistą błyskawicę, błogą miłość, dźwięk i mądrość. Pozostają one w Bogu obok siebie w harmonji.

b) Świat. — Świat jest stworzony z „wiecznej natury“, t. zn. z siedmiu kształtów wiecznej natury. Wszystkie kształty natury, które są w Bogu, są także w świecie, z tą jednak różnicą, że w Bogu znajdują się w harmonji, w świecie zaś rozbiegły się w dysharmonję. „Akt twórczy“ — mówi Böhme — „nie jest niczem innym, jak tylko wydechem lub wystowieniem istoty Bożej; to, co my nazywamy aktem twórczym, jest tylko zabawą Boga z sobą samym; on sam przetrada się z jednej istoty we wszystkie istoty“. Świat więc staje się trzecim pierwiastkiem, który się wyłonił z obu pierwszych, mianowicie, ze światła i z ciemności.

c) Człowiek. — Człowiek posiada duszę ognistą, wpływającą z pierwszego pierwiastka, duszę świetlną z drugiego i duszę zwierzęcą, z trzeciego pierwiastka. Tak samo trzeba odróżnić w człowieku trojakie ciało: niebiańskie, astralne (gwiazdne) i żywiołowe (elementarne). Walka w człowieku tłumaczy się tem, że każdy z trzech pierwiastków, z których wyłoniły się dusze ludzkie, dąży do przewagi nad drugim. We wszystkich rzeczach jest dobro i zło. Zło w Bogu nie jest widoczne, dlatego, że dobro trzyma je jakoby na uwięzi. W świecie zaś przeciwieństwo między dobrem a złem jest koniecznością oraz warunkiem powstania życia.

d) Odkupienie. — Względem pierwotnego stanu i upadku w grzech, jak i względem jego następstw, Böhme zajmuje stanowisko analogiczne do stanowiska kabalistów. Rozróżnia dwojakie wcielenie Syna Bożego, niebiańskie i ziemskie; powiada mianowicie, że Syn Boży stał się naprzód człowiekiem niebiańskim, a potem w Marii człowiekiem ziemskim. On to zniszczył piekielny pierwiastek ognia, który z powodu grzechu panował wyłącznie w człowieku, i wskrzesił w ludzkiej naturze na nowo „obraz Boży“. Każda jednostka ludzka odzyskuje „obraz Boży“ przez odrodzenie się w Chrystusie, którego warunkiem jest sama tylko wiara.

Z tą nauką łączy się nadto mistycyzm. Mistyczna ekstaza polega na powolności względem Boga, przez którą człowiek poddaje się całkiem biernie oświecającemu działaniu Bożemu. Wynika stąd ogląd mistyczny (wizja), w którym przenikamy nie tylko wszystkie rzeczy, lecz zanurzamy się nawet w głębinę bóstwa. Od tej wizji zależy właściwe i prawdziwe tłumaczenie Pisma św. Dlatego też Böhme twierdzi o sobie, że to, co pisał, czerpał z widzeń, mianych pod wpływem Ducha Bożego. „W świetle Bożem — mówi — wszystko widziałem; kto zatem zwalcza mą naukę, ten sprzeciwia się Duchowi Bożemu, a kara Boża go nie minie“.

3. Böhme znalazł zwolenników i obrońców nie tylko w swej ojczyźnie, lecz także w Anglii i Francji. Niejeden pomysł Böhme'go przejęli w XIX. wieku: Schelling i Baader.

V. Twórcy nowożytnych nauk przyrodniczych.

Ogólnem było żądanie ludzi ówczesnych, by oprzeć nauki przyrodnicze na obserwacji i eksperymencie. Niewielu jednak było takich, którzy wskazali i utworowali właściwą drogę. Ci to nie starali się o budowanie ogólnych systemów na podstawie paru faktów doświadczalnych, lecz usiłowali stwierdzić doświadczalnie i przedstawić naukowo same fakta, ich przebieg oraz ich składniki, a nadto prawa, rządzące zjawiskami. Nie wystarczało im pytanie: „co“ jest faktem przyrody, lecz chcieli wiedzieć: „jak“ się to lub owo dzieje w przyrodzie. Zaczęli używać środków pomocniczych, którym zawdzięcza się rozwój nauk przyrodniczych, mianowicie: eksperymentu, przyrządów mierniczych, lunety, zegara. Wprowadzenie matematyki w zakres badań przyrodniczych wiodło do poglądów, ilościowo-mechanicznych w przeciwieństwie do dotychczasowych poglądów jakościowych na przyrodę. Obserwacja i hipoteza, indukcja i dedukcja miały odtąd współpracować przy wznoszeniu gmachu nowoczesnej nauki przyrodniczej. Obraz świata i poglądy na świat ulegają zmianie; porzuca się arystotelesowską astronomję i fizykę. W ten sposób rozpoczyna się trwający do dziś dnia okres ciągłego i szybkiego poznawania i opanowywania przyrody.

Nowe ukształtowanie nauk przyrodniczych wpłynęło nie tylko na zmianę treści filozofji przyrody, lecz stało się nadto wzorem metody filozoficznego badania przyrody.

1. Leonardo da Vinci (1452—1519), genialny i wszechstronny artysta oraz myśliciel, przewidział w głównych zarysach zasady, na jakich w sto lat później miała się oprzeć nowoczesna nauka przyrody. Prócz spekulacji każe uwzględniać doświadczenie; prócz zbadania poszczególnych doświadczeń, poleca szukać ogólnych praw, niemi rządzących. W opracowaniu materiału doświadczalnego muszą się wzajem wspomagać: indukcja i dedukcja, doświadczenie i matematyka. Tylko przy pomocy matematyki można dojść do pewności poznania. Ten sposób postępowania opiera się na założeniu, że zjawiska w przyrodzie są wynikiem koniecznych i dlatego stale w ten sam sposób działających sił.

2. Mikołaj Kopernik (1473—1543), kanonik z Frauenburga (Warmja), rodem z Torunia, zastosował te zasady najpierw w dziedzinie astronomji. Główne jego dzieło to: *De revolutionibus orbium caelestium*, libri VI; O obrotach ciał niebieskich, ksiąg 6. Sam pisze, że wywarły nań wpływ poglądy pitagorejskie; zastoso-

wanie nowej metody zapewniło jego pogładowi heljocentrycznemu zwycięstwo nad geocentrycznym, mimo, że miał przeciw sobie wszystkich astronomów współczesnych, nawet Tycho de Brahe. Kepler i Galilei uzupełnili dzieło Kopernika.

3. Jan Kepler (1571—1630) wyszedł również z rozważań pitagorejskich i teologicznych. Świat jako obraz Boga, to potężna harmonja, w której musi panować doskonały ład i stałość. Stosunki i prawa, rządzące światem, powinny się dać ująć matematycznie; gdzie bowiem materja, tam i geometryja. Przez własne badania oraz na podstawie opracowania materiału, dotyczącego Marsa, a pozostawionego mu przez Tycho de Brahe, doszedł do trzech t. zw. praw Keplera ¹⁾.

W swojej Apologia Tychonis rozwija Kepler teoretyczno-poznawcze znaczenie hipotezy; powinna wychodzić z danych doświadczalnych, które ujmuje w prawo ogólne i musi się dać stwierdzić przez fakta doświadczalne.

Główne dzieła Keplera, to: *Astronomia nova seu physica caelestis* (1609) i *Harmonices mundi libri VI.* (1619) ²⁾.

Później wyprowadził Newton prawa Keplera także dedukcyjnie z prawa ciężenia powszechnego.

4. Galileo Galilei (1564—1642) jest właściwym twórcą nowoczesnej fizyki mechanicznej. Zrazu lektor matematyki w Pizie, potem, po nieporozumieniach z fizykami arystotelesowskimi, profesor w Padwie, od r. 1609 we Florencji. W Padwie odkrył „prawa spadania ciał“. Zbudowawszy samodzielnie teleskop, o którego wynalezieniu zasłyszał, dostrzegł góry i doliny na księżycu, księżyc Jowisza, potem Saturna i plamy na słońcu. Te odkrycia oraz obserwacja ruchów księżyca utwierdziły go w przekonaniu, że arystotelesowskie zapatrywanie, iż ciała niebieskie są niezienne, nie zgadza się z prawdą. Odkrył, że planety nie świecą własnym światłem, zauważył fazy Wenus i Marsa i widział w tem dowód na ich obrót około słońca. — Listy jego o systemie słonecznym, w których poruszały także teologiczną stronę zagadnienia, wprowadziły go w zatarg

1) a) Tory wszystkich planet są elipsami, w których jednym ognisku znajduje się słońce. — b) Prosta, łącząca planetę ze słońcem, zakreśla równe pola w równych czasach. — c) Kwadraty czasów całkowitego obiegu różnych planet około słońca są proporcjonalne do trzecich potęg średnich ich odległości od słońca.

2) W początkowych swych dziełach był Kepler animistą; przyjmował, jak wielu współczesnych, duszę świata i duszę planet. Powoli zamienił pojęcie duszy na pojęcie „siły“ materjalnej, tkwiącej w przyrodzie (P. T.).

z Kościołem. W r. 1616 nałożono nań obowiązek milczenia o nowej teorii. Dialog jednak o obu systemach (ptolomejskim i kopernikańskim), ogłoszony w 1632 r., spowodował nowe nań ataki i nowy proces, w którym kazano mu się wyprzysiąc nowej nauki. Teologowie bowiem, wobec ogólnego niemal podówczas odrzucania systemu Kopernika przez fachowców, nie uważali tego systemu za ustaloną rzeczywistość i sądzili, że trzeba trwać raczej przy dosłownym wykładzie Pisma św. (Historja Jozuego: „Słońce, stań“) ¹⁾.

Główną zasługę położył Galileusz nie w dziedzinie astronomji, lecz na polu fizyki. Tu bowiem rzucił nowe myśli, które stały się posiewem późniejszego postępu, jako to: metodę łączenia w badaniu naukowym analizy i syntezy, indukcji i dedukcji, doświadczenia i matematycznych wywodów („przyroda, twierdził, to księga napisana w języku matematycznym“); — te zasady teorii poznawczej przeciwstawił tak jednostronnej spekulacji, jak i czysto doświadczalnej indukcji. Stawianie hipotez ma się opierać na zasadzie, że przyroda lubi najprostsze środki i drogi. Posługując się w swych badaniach tą właśnie metodą, dokonał Galileusz ważnych odkryć, jakimi są n. p. prawa spadania ciał, prawo bezwładności, prawa rzutu, prawa wahadłowe (Discorsi intorno a due nuove scienze, Lejda w Holandji, 1638).

Matematyczne (ilościowe) ujmowanie praw przyrody oraz zasada ich prostoty opanowują odtąd tak dalece umysły, że t. zw. jakości drugorzędne (barwa, smak, zapach, ciepło) uważa się za zjawiska czysto podmiotowe, za podmiotową reakcję na ilościową podmiotę. Zaznaczyć jednak należy, że nie wynika stąd jeszcze dowód na czysto podmiotowy charakter drugorzędnych jakości.

¹⁾ Por. A. Müller S. I.: Galilei und das Kopernikanische Weltsystem (1909), — tenże: Galilei Prozess (1909). — U nas: Ks. Dr. Idzi Radziszewski: Teologja a nauki przyrodnicze, str. 23 nn.

OKRES DRUGI.

FILOZOFJA NOWSZA.

U w a g i w s t ę p n e.

1. Filozofję nowszą, w przeciwstawieniu do filozofji okresu przejściowego, cechuje najpierw zupełne wyzwolenie się z pod wpływów nie tylko scholastyki, lecz także filozofji starożytnej, zwłaszcza jej mrzonek kabalistycznych; następnie dążność do całkowitego usamodzielnienia. Dochodzi teraz do zupełnego przeobrażenia filozoficznych zapatrywań, do czego nie doszło w okresie przejściowym.

Pod względem treści pojawia się dążność ujęcia w pewien jednolity system wszystkich nowozdobytych wiadomości w dziedzinie przyrody. Występują przytem na widownię niektóre osobistości, których pomysły wywarły wpływ, sięgający aż do dni naszych, choć jedni podzielali ich zapatrywania, drudzy je zwalczali.

Z początku główna uwaga skierowana jest na zagadnienia metodologiczne. Z powodu rozbieżności w zapatrywaniach filozoficznych, poszukuje się ostatecznych i niewzruszonych podwalin pewności poznania. Przy roztrząsaniu tego zagadnienia oraz przy rozważaniu stosunku poznania zmysłowego do umysłowego, rozchodzą się poszczególne systemy w kierunkach wręcz przeciwnych: z jednej strony w empiryzm i sensualizm, z drugiej w racjonalizm i spirytualizm.

Równocześnie pojawia się wspaniały choć krótkotrwały ponowny rozkwit filozofji scholastycznej.

Najpierw rzucimy okiem na wznowioną scholastykę, potem ugrupujemy poszczególne kierunki filozoficzne tak, jak tego ich treść, związek i cały rozwój, zdaniem naszym, wymagać będzie.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

ODRODZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ SCHOLASTYKI.

1. U w a g i o g ó l n e.

1. Scholastyka chrześcijańska odrodziła się głównie dzięki temu, że zaniechano w szkołach chrześcijańskich sporów, które dzieliły umysły u schyłku średniowiecza i udaremniały wszelki postęp filozoficzny, a powrócono do księcia scholastyki, do św. Tomasza z Akwinu. Poróżnione kierunki pojednały się we wspólnem

uznaniu powagi Doktora anielskiego. Dzięki temu powstała ze współpracy znakomitych umysłów niezrównana w swej grunto-wności literatura tomistyczno-scholastyczna.

2. Ożywienie scholastyki rozpoczęło się w ojczyźnie Zakonu Kaznodziejskiego, w Hiszpanji i to na uniwersytetach w Salamance, Alkali, Koimbrze, które wówczas poczęły szeroko rozlączać swój blask, odbierając Paryżowi sławę pierwszej i najznakomitszej na Zachodzie uczelni. Pierwszym odnowicielem scholastyki był znakomity dominikanin, Franciszek de **Vittoria** (1480—1546). Na Vittorję wywarł zbawienny wpływ: Tomasz de Vio **Caietanus** (1466—1534), który napisał doskonały Komentarz do Summy teologicznej św. Tomasza. Prawie mu dorównujący Komentarz do Summy Contra Gentes napisał **Silvester Ferrariensis** (1474—1528). Na osobną wzmiankę zasługuje: **Ioannes a S. Thoma**, także dominikanin (1589—1644), ze swemi cennemi: *Cursus philosophicus* i *Cursus theologicus*. Po Vittorji objęli katedry, uczeń jego: **Dominik Soto** (1494—1560), **Melchior Canus** (1509—1560), autor cennego dzieła: *De locis theologicis* i inni. — Z Dominikanami szli w zawody **Cystersi**, wydając takich ludzi, jak: **Anioł Manriquez**, profesor w Salamance († 1649), **Bartłomiej Gomez**, **Marsyljusz Vasquez** († 1602), **Piotr de Oviedo** († 1651) i inni. — Nie pozostali w tyle **Karmelici** i **Benedyktyni**. Z pośród ich członków wybili się szczególnie: **Blasius a S. Conceptione**, **Philippus a S. Trinitate**, **Józef Saenz z Aguirry**.

3. Niebawem zaczęli pracować nad dalszym rozwojem scholastyki także świeżo założeni **Jezuici**. Stosując się do polecenia zakonodawcy swego, św. Ignacego, obrali sobie za przewodnika na tem polu św. Tomasza z Akwinu, nie poszli jednak za nim we wszystkich szczegółach. W Koimbrze nauczał jako pierwszy z nich: **Piotr Fonseca** († 1597), **Franciszek Toletus** z Korduby († 1596), który kształcił się w szkole Dominika Soto; śladami Toleta kroczyli: **Gabrjel Vasquez** († 1604), **Antoni Rubius** profesor w Meksyku († 1615), **Franciszek Alphonsus** († 1649), **Piotr Hurtado de Mendoza** († 1651), **Roderyk Arragia** († 1657), **Franciszek Gonzalez** († 1661) i inni. W Koimbrze pod kierunkiem P. Fonseki, zwanego hiszpańskim **Arystotelesem**, wyszedł z pod pióra tamtejszych profesorów jezuickich niezrównany: *Cursus Coimbricentium*, objaśniający dzieła **Arystotelesa** przy pomocy tradycji egzegetycznej całej scholastyki.

4. Do najznakomitszych **Skotyków** w tego czasu należą: **Jan Pontius**, dzielny **Mastrius**, chlubiący się tem, że tylko Sko-

tyści dobrze zrozumieli Arystotelesa, Filip Faber, Bonawentura Bellutus, zażyły przyjaciel Mastrjusa, Klaudjusz Frassenius, Marcin Meurisse i inni.

5. Z powyższego przeglądu jasno widać bogactwo ówczesnej literatury chrześcijańsko-scholastycznej w Hiszpanji, Portugalji i we Włoszech; opłaci się wziąć do ręki choć jedno dzieło klasyczne z owych czasów, by się przekonać, jaką zawierają głębię dociekań filozoficznych. I zewnętrzną swą formą i wewnętrzną treścią, zwłaszcza co się tyczy poglądów polityczno- i prawno-filozoficznych, odpowiadają one już czasom nowszym i żaden filozof bez własnej szkody bez nich obejść się nie może. By choć trochę dać poznać ten kierunek filozoficzny, znany nam już z nauki św. Tomasza, omówimy przynajmniej jednego z głównych przedstawicieli tej odnowionej scholastyki.

2. Franciszek Suarez.

1. **Franciszek Suarez** (Doctor eximius, 1548—1617), pochodził ze znakomitego rodu z Granady. Kształcił się na uniwersytecie w Salamance, poczem wstąpił do zakonu Jezuitów i został profesorem w Salamance i w Koimbrze. Była to jedna z najzdolniejszych głów filozoficznych. Pozostawił oprócz sławnego Komentarza do Summy teologicznej św. Tomasza, wiele innych pism filozoficznych, z których najważniejsze są: *Disputationes metaphysicae*, — *De anima*, — i *De legibus*. Wielką ma Suarez zasługę metodologiczną, gdyż w miejsce dotychczasowych komentarzy do tekstu Arystotelesa, wprowadził systematyczny kurs filozoficzny, który to sposób wykładu, o wiele jaśniejszy i o wiele więcej zajmujący, przyjął się odtąd w szkołach. Nawet protestanci używali do wykładów dzieł Suareza, a w tym celu wydał n. p. Jakób Revius, ich teolog, „*Suaresium repurgatum*“.

2. Na ogół przejął Suarez poglądy scholastycznego tomizmu, przedstawiając je w formie, dostosowanej do prądów swego czasu. Ma on w niektórych i to ważnych kwestjach własne zdanie, a zbliża się przytem często do skotyzmu, toteż nazwano jego system, może nie bez racji, „eklektycyzmem w obrębie scholastyki“.

Do głównych punktów, w których odstępuje od tomizmu, należą następujące: Nie przyjmuje rzeczowej różnicy między istotą a istnieniem w bytach stworzonych. — Dlatego i materji pierwszej przyznaje pewne istnienie, chociaż niezupełne i wymagające uzupełnienia przez zaistnienie w niej formy; materja nie może wprawdzie w naturalnym porządku rzeczy istnieć bez formy,

Bóg jednak mógłby jej dać takie samoistne bytowanie w nadzwyczajnych warunkach. — Zasada ujednostkowania istot cielesnych nie leży według Suareza w stosunku materji pierwszej do rozciągłości; stanowią o niej istotne pierwiastki każdej substancji same w sobie; dlatego też niema różnicy między istotą materjalną a duchową pod tym względem. — W kwestji poznania umysłowego przychyła się Suarez do zdania Skota, że umysł poznaje najpierw i bezpośrednio jednostki, a dopiero przez porównywanie jednostek dochodzi do pojęć ogólnych. — Dowód na istnienie Boga, zaczerpnięty z ruchu nie wydaje mu się skutecznym, gdyż dany byt mógłby się sam poruszać, a nawet byt stale poruszający inne byty nie musiałyby być tem samem istotą duchową.

3. Suarez zajmował się także gruntownie nauką o państwie. Zwraca się w niej głównie przeciw królowi angielskiemu, Jakóbowi I., który twierdził w pewnej rozprawie, że władza w państwie bywa udzielana zwierzchnikowi bezpośrednio przez Boga. Nie wykluczał wprawdzie przytem współdziałania ludu, lecz dodawał, że lud wyznacza tylko osobę jako podmiot władzy, władzę zaś samą zlewa na wybrańca bezpośrednio Bóg. — Suarez nie godzi się na takie twierdzenie. Zdaniem jego przekazywanie władzy zwierzchnikowi państwa przez Boga nie jest bezpośrednio, lecz tylko pośrednie, przez lud. Lud jest pierwotnym podmiotem władzy, ponieważ jednak nie może jej sam jako całość sprawować, przeto nie może jej też zatrzymać dla siebie. Musi zatem zapomocą (wyrażnego czy milczącego) wyboru przelać władzę na wyznaczoną (fizyczną albo moralną) osobę, aby ją ona wyłącznie posiadała i wykonywała. Przez to jednak wyzuwa się lud całkowicie i nieodwołalnie ze swej władzy na rzecz wybranej osoby. Stąd akt obiorczy jest zarazem przekazaniem władzy i ma charakter umowy, którą zawiera naród ze swemi zwierzchnikami. W ten więc sposób władza zwierzchnika państwa pochodzi od Boga, ale przez pośrednictwo ludu. Dlatego też nie traci lud prawa usunięcia niegodnego przedstawiciela władzy.

4. Szybki rozwój scholastyki w Hiszpanji i we Włoszech rokował jak najlepsze na przyszłość nadzieje. Zawiodły one jednak. Nie wszyscy bowiem przedstawiciele scholastyki brali udział w tym odmładzającym ją ruchu. Wielu nie zapoznawało się prawie całkiem z nowemi zdobyczami nauk przyrodniczych, które zaczęły tymczasem wywoływać coraz nowe problemy filozoficzne i wywierać coraz silniejszy wpływ na wszystkie dziedziny umysłowej pracy. Nadto przeszkadzały w spokojnej pracy tej wznowionej filozofji scholasty-

cznej nowinki religijne, z którymi się przedewszystkiem rozprawić należało. Toteż pomimo niezrównanej wewnętrznej wartości, nie zdołała wznowiona scholastyka podbić uprzedzonych do siebie umysłów i opanować innych wzmagających się w siły prądów filozoficznych.

ROZDZIAŁ DRUGI.

NOWE PRĄDY FILOZOFICZNE.

I. Franciszek Bacon z Werulamu.

Por. Ks. Dr. Marjan Nitecki: Bacon Werulamski wobec filozofji wiecznej. Warszawa 1916.

1. **Franciszek Bacon** (1561—1626) urodził się w Londynie, studiował w Cambridge. Jakób I. powierzył mu wielką pieczęć państwa, zamianował go zrazu lordem i kanclerzem, a krótko potem baronem z Werulamu i wicehrabią z Alban. W r. 1621 utracił jednak, skazany przez parlament za przekupstwo, wszystkie urzędy i godności. Dlatego usunął się z dworu i poświęcił resztę swego życia wyłącznie nauce. Jego życie prywatne nie przedstawia się wcale w korzystnym świetle; w czasie niepowodzenia bowiem zdradzał niski i płaszcący się charakter.

2. Bacon dążył do zupełnie nowego ukształtowania wiedzy, dlatego zatytułował swoje dzieło, w którym plan swój chciał urzeczywistnić, *Instauratio magna*. To dzieło dzieli się na trzy części. W pierwszej części — *De dignitate et augmentis scientiarum* — ułożył nowy plan organizacyjny dla wszelkich nauk. W drugiej — *Novum organum* — podaje nową metodę nauki, a w trzeciej zamierzał te rozmaite nauki wyłożyć podług ustalonej przez się zasady. Jednakże umarł przed ukończeniem owego dzieła.

3. Filozofja wedle Bacona dzieli się na trzy części, obejmujące naukę o Bogu, o człowieku i o przyrodzie. Najprzedniejszą częścią filozofji jest część trzecia, t. j. filozofja przyrody. Główne zadanie filozofji polega bowiem na odkrywaniu praw, rządzących niebem i ziemią i stosowaniu ich do wynalazków. Zadanie to przypada filozofji przyrody. Na nią tedy należy kłaść główny nacisk. Na podstawie badania czysto rozumowego niewiele można powiedzieć o Bogu i duszy ludzkiej z całą pewnością.

4. Filozofja jednak musi dążyć do takiego poznania przyrody, któreby odpowiadało rzeczywistości. Do badania przyrody i jej praw nie należy wnosić nic osobistego, powinniśmy uważać jedynie na głos natury. Filozofja przyrody nie powinna być niczem

innem, jak tylko Interpretatio (objaśnianiem), a nie Anticipatio (uprzedzaniem); toteż nie wolno przyrody tłumaczyć wedle przyczyn celowych, które należałoby całkiem wykluczyć z filozofji przyrody. Wymaga to koniecznie nowej metody. Otóż Bacon podaje tę nową metodę; stanowi ona najważniejszy punkt jego nauki i dlatego zasługuje na szczególną uwagę.

5. Ta nowa metoda ma podwójną stronę; negatywną i pozytywną. Strona negatywna żąda od człowieka, aby w celu wiernego tłumaczenia przyrody wyzbył się najpierw bożyszcz (złudzeń) t. j. fałszywych wyobrażeń, które nie wypływają z natury przedmiotów, lecz wynikają z innych przyczyn. Bacon wylicza cztery rodzaje takich bożyszcz:

a) bożyszcz rasy (idola tribus) t. j. mające swoją przyczynę w naturze ludzkiej.

b) bożyszcz jaskini (idola specus) t. j. znajdujące się w poszczególnym człowieku z powodu właściwej każdemu indywidualności i wychowania.

c) bożyszcz rynku (idola fori), t. j. wynikające z wzajemnego obcowania ludzi, które sprawia, że wedle pojmowania ogółu nadaje się rzeczom pewne nazwy, chociaż one częstokroć nie są właściwe. Dlatego często zdaje nam się, że my panujemy nad mową, podczas gdy mowa panuje nad nami.

d) bożyszcz widowni (idola theatri), które do duszy ludzkiej wcisnęły się z różnych twierdzeń filozofji. „Albowiem, powiada Bacon, ile systemów filozoficznych wynaleziono i przyjęto, tyle wytworzono i przedstawiono baśni, które uczyniły ze świata poemat i scenę teatralną“.

6. Do negatywnego postępowania dołącza się pozytywne, o którym Bacon orzeka m. i. w następujący sposób:

a) Dotąd postępowano wedle metody, w której brano coprawda za punkt wyjścia doświadczenie i szczególne fakty, potem jednak wznoszono się zaraz do najwyższych i najogólniejszych pojęć i pewników, a przez sylogistyczne demonstracje starano się wykryć dalsze prawdy. Ale przez to nie dojdzie się do prawdziwego poznania przyrody, sylogizm bowiem nie może doprowadzić do poznania realnej prawdy. Sylogizm składa się z sądów i pojęć; jeżeli więc pojęcia same są niejasne i na oślep abstrahowane, wtenczas wniosek sylogizmu nie zawiera prawdy niewątpliwej.

b) Z tego jednak powodu nie należy żadną miarą ograniczać się do doświadczenia jednostkowego, jak postępują jednostronni empirycy. Mamy bowiem jeszcze inną metodę, t. j. indukcję, która jedy-

nie prowadzi do celu. Wedle tej metody należy przez indukcję ze zjawisk i faktów dojść najpierw do tego pojęcia i do tego prawa, któremu bezpośrednio podlegają, przyczem należy także uwzględnić negatywne instancje. Od zdobytych w ten sposób pojęć i praw należy przez dalszą indukcję wznosić się wyżej, póki nie dojdziemy przez ciągłą indukcję do najwyższych pojęć i pewników. Żadnego ogniwa pośredniego nie wolno pominać. Nie skrzydła lecz ołów należy przypiąć rozumowi. Od poznawania ogólnego powinien umysł znów szukać drogi do przypadków poszczególnych i posuwać się do wynalazków.

c) Jednostronni empirycy, którzy fakta gromadzą tylko a nie opracowują ich, podobni są do mrówek, które pozostawiają swój zbiór nieprzepracowanym. Filozofowie ze swemi sylogizmami podobni są do pająka, który tkaninę sam z siebie wysnuwa. Ci zaś, którzy postępują wedle prawdziwej metody indukcji, podobni są do pszczoły, która zbiera, ale zbiór swój zarazem na miód przerabia.

7. Bacon akcentuje jedynie zasady badań empirycznych; dlatego słusznie nazwano go „założycielem nowoczesnej filozofii doświadczalnej“. Na właściwą naukę empiryczną t. j. naukę przyrodniczą nie wpłynęła jego teoria w sposób stanowczy, pomimo niektórych słusznych, choć niedokładnych metodycznych wskazówek. Pod tym względem przewyższa go znacznie Galilei, który poznał także ważność stosowania matematyki do nauk przyrodniczych. Dlatego też Bacon w przeciwieństwie do Galileusza nie działał nic znamienego w zakresie badań jednostkowych.

II. Tomasz Hobbes.

Por. Ferd. Tönnies, Th. Hobbes, der Mann und der Denker. 2. wyd. 1912. — Przekład polski Ludwika Karpińskiej. — Wydawnictwo Przeglądu filozoficznego: Klasycy filozofji III.

Tomasz Hobbes (1588—1679), uczeń i przyjaciel Bacona, odbywał studia w Oxfordzie, a poświęcał się szczególnie naukom filologicznym i filozoficznym. W czasie zaburzeń politycznych w swej ojczyźnie stanął po stronie rojalistów przeciw republikanom i dlatego (1640) musiał uchodzić do Paryża, gdzie został mianowany wychowawcą późniejszego króla Karola II. Tutaj zapoznał się z filozofją Descartes'a i z nową nauką przyrody i napisał swoje dzieła filozoficzno-polityczne, z których należy wymienić *Leviatan'a*, *Quaestiones de libertate, necessitate et casu* i *Elementorum philosophiae sectio I de corpore, sectio II de homine, sectio III de cive*. Później utracił łaskę rodziny królewskiej i powrócił do Anglii. Jego charak-

ter moralny nie przedstawia się wcale w różowym świetle, tak samo jak jego przyjaciela Bacona.

N a u k a. — Hobbes zdaje się pozostawać pod zasadniczym wpływem Bacona, jak i nowej matematycznej nauki przyrody, z którą się zapoznał we Francji i we Włoszech (u Galileusza). To prowadzi go z jednej strony do materjalizmu i sensualizmu, a z drugiej strony dozwala mu upatrywać w dedukcji (matematycznej) jedyną metodę wiodącą do prawdziwej wiedzy.

1. **Materjalizm.** — Hobbes wychodzi z zasady, że w rzeczywistości istnieją tylko ciała i że każde zjawisko jest tylko ruchem. Pojęcia substacji i ciała są według niego jednoznaczne. Niecielesną substancję uważa za niedorzeczność. Dlatego też filozofja powinna się zajmować tylko ciałami. Filozofja, zdaniem Hobbesa, powinna tylko objaśniać powstawanie zjawisk z ich naturalnych przyczyn i odkrywać dalsze zjawiska, które z tych przyczyn wyniknąć mogą. Określa zatem filozofję jako poznanie przyczyn z zaobserwowanych skutków, a z drugiej strony jako poznanie skutków z przyczyn zapomocą prawdziwych wniosków. Ponieważ istnieją dwa rodzaje ciał, t. j. ciała naturalne i społeczne, dlatego też Hobbes dzieli swą filozofję na dwie części na: *Philosophia naturalis* i *Philosophia civilis*.

2. **Sensualizm i Fenomenalizm.** W swojej *Philosophia naturalis* uważa Hobbes człowieka zgodnie z wyżej określonym założeniem za istotę wyłącznie cielesną. Co zwiemy duszą, powiada, jest tylko ciałem naturalnem o takiej subtelności, że na zmysły nie działa. Stąd też poznanie jest tylko rezultatem funkcji narządów, jest ruchem, jak wszelkie (inne) zmiany. Zmysły doznają podnieć dzięki ruchowi, który wychodzi od przedmiotu, a działalność ich udziela się znów jako ruch mózgowi, a stąd sercu. Z serca wychodzi działalność odwrotna, a rezultatem tej akcji i reakcji jest spostrzeżenie zmysłowe, które jest czemś czysto podmiotowem nie zaś odbiciem przedmiotowego bytu. Do spostrzeżenia zmysłowego sprowadza się ostatecznie wszelkie poznanie; idei wrodzonych nie posiadamy. Nasze spostrzeżenia możemy sobie znów przypomnieć i połączyć je ze słowami, jako ze znakami. Przytem to samo słowo może oznaczać wiele innych podobnych przedmiotów. W tym razie nabiera wyraz charakteru powszechności (uniwersalności) i staje się pojęciem powszechnem. Uniwersalja więc nie są niczem innym, jak ogólnymi wyrazami. Myślenie jest tylko rachowaniem temi nazwami i dlatego połączone jest zawsze z mową. Z takich powszechnych wyrazów, albo definicyj, które dadzą się wyprowadzić bez-

pośrednio ze spostrzeżenia, można przez dedukcję dojść do wiedzy o wartości powszechnej.

3. Determinizm. — Nie mamy wolności woli, jeżeli ją pojmujemy, jako zdolność do swobodnego samostanowienia. Gdziekolwiek tylko znajduje się przyczyna całkowita, tam musi koniecznie nastąpić skutek. Otóż wola nasza jest przyczyną całkowitą, skoro wszystkie warunki do działania są podane i dlatego jest też przyczyną konieczną. Co zwiemy wolnością, jest tylko zdolnością człowieka uczynienia, lub wykonania tego, co chce. Wolność nie jest niczem innym, jak tylko nieskrępowaniem (przez przeszkody) w wykonaniu postanowienia woli. Nie chcenie, lecz tylko działanie może być wolne, a taką wolność ma nie tylko człowiek, ale i zwierzę,

4. Naturalistyczna nauka o społeczeństwie. — Na tych teoretycznych założeniach buduje Hobbes swoją *Philosophia civilis*, czyli teorię o społeczeństwie, która stanowi najważniejszą część jego doktryny. Najwyższym dobrem człowieka, tak uczy, jest samozachowanie i popieranie własnych interesów. Z natury kieruje się człowiek tylko samolubstwem; korzyść stanowi o różnicy między dobrem a złem w czynnościach ludzkich. Stąd też człowiek posiada nieograniczone prawo wobec wszystkich i do wszystkiego, co może służyć jego samolubstwu. Jego prawo sięga tak daleko, jak jego władza. Miarodajnym jest tylko prawo mocniejszego. Zresztą nie jest bynajmniej prawdą, że ludzie z natury wzajemnie się miłują; każdy miłuje tylko siebie samego, a jeżeli jeden drugiemu przysługę wyświadczy, czyni to tylko dla własnych korzyści. Z natury jest jeden względem drugiego wrogo usposobiony.

Stąd wynika, że z natury swej wszyscy ludzie są względem siebie na stopie wojennej. Stan naturalny ludzkości jest asocjalny, nawet antysocjalny; jest wojną wszystkich przeciw wszystkim: „*Homo homini lupus*“. Z tego stanu pierwotnego wzniesli się ludzie do stosunków społecznych, a to w następujący sposób:

a) Ponieważ ogólny stan wojenny uniemożliwia poszczególnym jednostkom poparcie i ubezpieczenie własnych interesów, przeto ludzie z natury swej są skazani na porzucenie stanu naturalnego i na szukanie pokoju, o ile go można osiągnąć, w przeciwnym zaś razie do przygotowania środków dla obrony przeciw zaczepkom innych. Celu tego dopnie się przez to, że ludzie zjednoczą się w społeczeństwo. Uskuteczniają to na mocy umowy. Wszyscy zgodnie zrzekają się pierwotnego swego prawa nieograniczonego i odstępują je ogółowi, aby w nim znaleźć ochronę przeciw zaczepkom innych. Społeczeństwo w taki sposób powstałe jest obywatelskim, jest państwem. Dopiero z woli państwa powstają prawa i obo-

wiązki; jedynie prawo państwowe uzasadnia różnicę przedmiotową między dobrem a złem.

b) Społeczeństwo, wzięte jako całość, stanowi moralną osobowość i nie można go sobie wyobrazić bez jednolitej woli ogólnej. Jej to obowiązkiem jest podtrzymanie porządku państwowego i zrealizowanie celu państwa. Ta wola ogółu nie może jednak być czynną bez jakiegoś konkretnego przedstawiciela. Dlatego naród musi wybrać sobie, jako przedstawiciela woli ogółu, jedną osobę, lub kolegjum, któremu się poddaje. Osoba ta jest suwerenem, czyli piastunem całej władzy zwierzchniczej. Ponieważ jednak każda umowa upada, jeżeli zachodzi obawa, że druga strona jej nie dotrzyma i ponieważ obawa ta odnosi się do każdego, — każdy bowiem z natury swej skłania się do przekładania własnych interesów nad społeczne, — przeto zwierzchność może tylko takim sposobem rządzić, że zmusza poszczególne jednostki do zachowania umowy społecznej przez strach przed karą, któraby była większym złem, niż dobro, wynikające ze złamania umowy. Zwierzchność może zatem panować tylko przez przymus, a posłuszeństwo członków społeczeństwa znajduje swe umotywowanie jedynie w strachu.

c) Chociaż naród odstąpił zwierzchnikowi państwa swą władzę, to jednak od chwili kiedy to uczynił, przestaje istnieć jako naród i staje się jedynie tłumem ludzi. Stąd już wobec władzy nie może rościć sobie żadnego prawa; na jej rzecz bowiem pozbawił się wszelkiego prawa. Władza zwierzchnika państwa jest więc zupełnie nieograniczoną. Wszystko, co suweren chce, nakazuje i czyni, jest prawe i dobre, jedynie dlatego, że tak chce, nakazuje i działa. Naród i każdy z osobna jest wobec niego zobowiązany do zupełnego i bezgranicznego posłuszeństwa. Władca nie może nikomu wyrządzić krzywdy, słowem despotyzm niczem nieograniczony.

5. Znamiennem jest to, że Hobbes przenosi swoje zasady społeczne także na pole religijne, gdzie zresztą hołduje poglądom socynjańskim. I tak uczy, że:

a) Bóg może rządzić ludźmi albo wedle naturalnego do nich stosunku, albo na mocy umowy. W pierwszym razie jest jego władza nad ludźmi nieograniczona, może więc z nimi postępować wedle upodobania swego, bez względu na zasadę mądrości, a nawet sprawiedliwości. Rzeczywiście jednak rządził Bóg ludźmi zawsze wedle stosunku, opartego na umowie. Pierwsi ludzie ślubowali Bogu zachowanie jego przykazań, a Bóg przyrzekł im za to nieśmiertelność (co do ciała i duszy), którą jednak stracić mieli w razie niedotrzymania umowy. Pierwsi ludzie umowę tę rzeczywiście złamali. Bóg odnowił ją coppersawdą przez Abrahama, ale Izraelici zerwali ją ponownie przez odrzucenie teokracji, gdy zażądali króla w osobie Saula. Ostatecznie odnowił tę umowę Chrystus.

b) Chrystus jest nauczycielem, Odkupicielem i królem. Urząd nauczycielski i Odkupiciela sprawował w tem życiu, nie spełniał zaś urzędu królewskiego. Królem będzie dopiero po powszechnem zmartwychwstaniu, bo królestwo Boże dopiero wtenczas będzie przywrócone całkowicie, skoro znów powstaną do życia, którzy co do ciała i duszy pomarli. Aż do owej chwili trwać będzie przygotowanie ludzi na ponowne przyście Chrystusa. Przygotowanie to jest zadaniem duchownych, którzy mają prowadzić ludzi do Chrystusa przez kazania, napomnienia i rady. Dalej ich władza nie sięga. Władzy rządzenia zaś nie posiadają, bo sam Kościół nie posiada jej wcale.

c) Stąd wynika, że Kościół i państwo stanowią jedno. Społeczeństwo obywatelskie zowie się państwem, o ile członkowie są obywatelami, a Kościołem, o ile są chrześcijanami. Zwierzchnik państwa jest zarazem zwierzchnikiem Kościoła; duchowni są jego urzędnikami duchownymi (cezaropapizm). Jak w rzeczach świeckich, tak i w rzeczach duchownych władza jego jest nieograniczona. On sam stanowi, jakich dogmatów w państwie ma się użyć, i w które wierzyć należy. Suweren nigdy nie może być heretykiem. Herezja jest tylko zapatrywaniem osobistym, przy którym trwa się uporeczywie w przeciwieństwie do dogmatu, przepisane go przez suwerena. Do zbawienia konieczna jest dla jednostek tylko wiara w Chrystusa, jako Mesjasza i posłuszeństwo wobec praw państwowych.

III. Herbert z Cherbury i wolnomyślicielstwo w Anglji.

1. Edward Herbert z Cherbury (1581—1648), lord angielski za czasów Karola I., który w czasie wojny domowej stanął po stronie parlamentu, zapoczątkował w Anglji naturalizm religijny, z którego później powstało wolnomyślicielstwo. Herbert z Cherbury spisał swoje myśli filozoficzne w dwóch głównych dziełach, z których jedno nosi tytuł: *De veritate*, a drugie: *De religione gentilium errorumque apud eos causis*. W pierwszym dziele kreśli zasady nowej nauki poznania, w drugim dziele zastosowuje te zasady do religji, aby przez to uzasadnić naturalizm religijny.

2. Wedle Cherbury'ego są wrodzone duchowi ludzkiemu w każdej dziedzinie poznania pewne wiadomości wspólne, a odkrycie ich jest zadaniem myślenia. Przez to dochodzi człowiek do prawdziwego poznania. Odkrywa je przez to, że odnajduje na każdym polu poznania te prawdy, co do których zgadzają się wszystkie narody i które po wszystkie czasy uznawano za prawdziwe. Tylko one tworzą podstawę wszelkiej prawdziwej wiedzy.

3. Trzeba więc badać, jakie prawdy są wspólne wszystkim religjom na świecie istniejącym. W tych prawdach zawarta jest prawdziwa treść religji; wszystko zaś inne, w co się wierzy w poszczególnych religjach, jest jedynie przyczynkiem ludzkim, dodanym w interesie władzy kapłańskiej. Takich wspólnych prawd religijnych podaje Herbert pięć: a) Istnieje jeden Bóg; b) należy mu służyć; c) służy się mu przez cnotę i pobożność; d) jeżeli żałujemy za grzechy, Bóg jest sprawiedliwy i przebacza nam; e) istnieje zapłata, po części w tem, po części w przyszłym życiu. — Także i chrześcijaństwo, tylko tak pojęte, jest wedle Herberta prawdziwe. — „Wierz w Boga i czyń swój obowiązek“, brzmi dewiza deizmu.

Tem samem przeciwstawił Cherbury chrześcijańskiej religji nadprzyrodzonej t. zw. religję naturalną, jako rzekomo jedynie prawdziwą i uzasadnioną. Ta religja naturalna stała się hasłem wolnomyślicielstwa, powstałego w Anglji, a nazwanego później deizmem. Nie z Pisma św., powiadają wolnomyślni, czerpiemy treść naszych przekonań religijnych, bo któż nam zaręczy, że kapłani je dobrze wykładają! Powinniśmy raczej rozumowemi racjami roz-

strzygać, co w religji jest prawdziwe, a co fałszywe, co więc mamy uważać za prawdę religijną, a co odrzucić należy. Otóż rozum wskazuje nam tylko religję naturalną.

4. Uwypuklił tę myśl Mateusz z Tindal (1656—1733), „patriarcha naturalistów angielskich“, w swem dziele „Chrześcijaństwo stare jak świat“. Wedle Tindala prawem moralności jest Reason of the things, t. j. niezmienny wzajemny stosunek rzeczy do siebie. Moralność polega na tem, że działanie nasze regulujemy podług tego stosunku, a na tem właśnie polega i religja. Moralność bowiem jest to działanie zgodne z rozumem, który się w rzeczach przejawia, a religja jest to działanie wedle tego samego rozumu, o ile pojmujemy go, jako wolę Boga. Z tego wynika, że istnieje tylko jedna prawdziwa religja, religja naturalna, która stanowi jedno z moralnością.

Ta religja naturalna jest niezmienna, bo opiera się na niezmiennym rozumie i dlatego też jest doskonała sama w sobie. Nie jej dodać ani ująć nie można. Każda religja pozytywna, nie wyjąwszy chrześcijańskiej, jest tylko o tyle religją rzeczywistą, o ile tworzy jedno z religją naturalną. Religja pozytywna nie może zawierać mniej, niż naturalna, bo wtedy byłaby niepełną; nie może też zawierać więcej, bo wtenczas byłaby tyrańską. Ponieważ chrześcijaństwo pierwotne było poprostu religją naturalną, można je nazwać starem jak świat. Przyjście Chrystusa miało tylko ten cel, aby religji naturalnej przywrócić pierwotną jej czystość, którą pomieszano z wielu zabobonami.

5) Najdalej posunął się w wolnomyslicielstwie religijnem Tomasz Chubb (1679—1747). W swem dziele „Prawdziwa ewangelja Chrystusa“ zaprzecza istnieniu Opatrzności Boskiej. Bóg wogóle nie troszczy się o ludzi i ich losy i dlatego niema celu modlić się do Niego. Tak samo nie wiemy, czy dusza ludzka jest śmiertelna, czy nie, czy istnieje sąd pozagrobowy, czy nie. Takie zapatrywania uniemożliwiają oczywiście wszelką religję.

ROZDZIAŁ TRZECI.

„REFORMA“ FILOZOFJI PRZEZ RENÉ DESCARTES'A.

I. René Descartes.

Literatura: K. Fischer, Geschichte d. neueren Philosophie Bd. I, 4 Aufl. 1897. — A. Hoffmann, R. Descartes (Frommans Klassiker d. Phil. t. 18) 1905. L. Debricon: Descartes, w zbiorze: (Les grands philosophes).

Uwagi wstępne.

Za założyciela nowoczesnej filozofji uchodzi Descartes, a to dlatego, że naprzód odrzuca wszelkie dogmatyczne, z góry przyjęte, zasady naszego poznania, opierając natomiast pewność naszą na samowiedzy (świadomości samego siebie), dalej uważa za ostateczne kryterjum prawdy i pewności jasne i dokładne poznanie,

wreszcie wprowadza do badań filozoficznych matematyczno-mechaniczny pogląd na przyrodę.

René Descartes, po łacinie *Cartesius* (1596—1650), urodzony w miasteczku La Haye, w prowincji Touraine, odebrał pierwsze wykształcenie w kolegium jezuickim w La Flèche, gdzie wyróżniał się żywym umysłem i nienasyconem pragnieniem wiedzy. Później żył przeważnie w Paryżu, zajęty studjami fizykalnymi i filozoficznymi. Przepędziwszy czas jakiś na podróżach, wstąpił do służby wojskowej i służył pod księciem z Oranji, a później pod Tillym. W tym czasie powziął zamiar stworzenia zupełnie nowego systemu filozoficznego. Postanowił wprawdzie zachować w sobie wiarę chrześcijańską, jako skarb najdroższy, lecz zresztą nie zważać na nic, cokolwiek słyszał i czytał i rozpocząć w filozofji od samego początku. Mniemał, że w ten sposób pozbędzie się sceptycyzmu, jakiego nabrał w szkole.

Porzuciwszy więc w r. 1624 służbę wojskową, podróżował jeszcze czas jakiś (między innymi odbył wówczas pielgrzymkę do Loreto, którą ślubował dla rozwiązania swych wątpliwości) i wrócił wreszcie w r. 1629 do Holandji, gdzie wykonał swój zamiar. Tu też napisał swe najważniejsze dzieła, a mianowicie: *Discours de la méthode*, *Meditationes de prima philosophia* z odpowiedziami na zarzuty innych uczonych, nadto: *Principia philosophiae*, dziełko: *Les passions de l'âme* i rozprawę: *De formatione foetus*, wreszcie szereg listów. W r. 1649 podążył Descartes na wezwanie królowej Krystyny do Szwecji, gdzie zmarł już w następnym roku.

Omówimy najpierw metodę Descartes'a, następnie jego teorię poznania, a wreszcie jego filozofję przyrody i antropologję.

1. Metoda Descartes'a.

1. **Granice wątplenia.** — Przeciw wszystkiemu, mówi Descartes, co w zwykłych warunkach uważamy za prawdę, można przytoczyć słuszne powody, upoważniające nas do wątplenia. Zmysły myślą nas tak często, że nie można im zaufać, również błędzić możemy w zakresie prawd rozumowych, choćby nam się wydawały zupełnie pewne. Chcąc więc osiągnąć prawdę rzeczywistą, trzeba w pierw stanąć na stanowisku ogólnego zwątpienia, nie dlatego, aby się na niem zatrzymać, jak sceptycy, lecz aby to zwątpienie gruntownie przezwyciężyć i raz na zawsze wykorzenić do szczytu.

Jeśli o wszystkim wątpić mogę, mówi dalej Descartes, to jednak nie mogę wątpić o tem, że wątpię, a ponieważ wątpienie jest myśleniem, przeto nie mogę wątpić, że myślę. Nie mógłbym jednak myśleć, gdybym nie istniał. Jedyną zatem prawdą, nie ulegającą żadnej wątpliwości, jest ta, że „Myślę, więc jestem“, (Cogito, ergo sum). Ta więc zasada jest punktem wyjścia dla wszelkiego badania filozoficznego, jest punktem archimedesowym, na którym musi się oprzeć rozum ludzki, by dojść do pewności.

2. Kryterjum prawdy. — W wymienionej bowiem zasadzie zawiera się kryterjum wszelkiej prawdy. Bo skoro zapytuję siebie, czemu jestem o owej prawdzie tak przekonany, że ani na chwilę o niej wątpić nie mogę, znajdę powód w tem, że jasno i wyraźnie poznaję, iż myślę, a ponieważ myślę, to też koniecznie istnieć muszę. Wobec tego wszystkie inne prawdy, które równie jasno i wyraźnie poznaję, muszą być równie pewne, jak owa pierwsza zasada. Tak więc jasne i wyraźne poznanie prawdziwości jakiegoś twierdzenia stanowi kryterjum prawdy.

3. Rozszerzenie zakresu poznania poza obręb świadomości. — Opierając się na tem kryterjum, a wychodząc z zasady: Cogito ergo sum, zdobędziemy naprzód pewność co do poznania istoty naszego ja, następnie pewność co do istnienia Boga, wreszcie pewność co do istnienia świata poza nami, a to w następujący sposób:

a) Poznaję z wszelką pewnością, że myśląca jaźń jest substancją, i to substancją niematerjalną, oraz że jej istota polega na myśleniu i li tylko na myśleniu.

Bo: α) Myślenie jest czynnością, a każda czynność zakłada substancję, jako swój podmiot i pierwiastek. Myślące ja jest więc substancją.

β) Myślące ja nie zawiera w sobie nic innego, jak tylko owo myślenie; nie ma więc rozciągłości, ani figury, ani ruchu; wszak jaźń nasza mogłaby jeszcze myśleć, choćbyśmy jej odjęli to wszystko, co się zowie rozciągłością, figurą, ruchem i t. d. Z tego wynika, że myśląca substancja nie jest czemś cielesnem, czemu przypisujemy rozciągłość, figurę, ruch i t. d. lecz raczej czemś niecielesnem czyli naturą niematerjalną.

γ) Moje istnienie o tyle jest zależne od mego myślenia, że, o ile nie myślę, nie mam wogóle powodu do twierdzenia, że istnieję naprawdę w tym czasie, w którym nie myślę. Z tego wynika, że istotą myślącej substancji jest samo tylko myślenie i że owa substancja od początku swego istnienia nieustannie myśli.

Jest więc rzeczą zrozumiałą, że naturę duszy poznajemy prędzej, łatwiej i wyraźniej, aniżeli wszelkie inne rzeczy, bo to poznanie wypływa bezpośrednio z myślenia.

b) Następnie osiągam pewność co do istnienia Boga. Wpatrując się bowiem w siebie, znajduję w sobie różne idee, pomiędzy innemi także ideę istoty nieskończenie doskonałej, którą zowią Bogiem. Tej zaś idei musi w rzeczywistości odpowiadać nieskończenie doskonała istota. Istnienie Boga nie ulega najmniejszej wątpliwości. Bo:

α) Istota nieskończenie doskonała, której ideę wrodzoną posiadam, zawiera w sobie wszystkie doskonałości. Otóż istnienie jest oczywiście doskonałością, bo rzeczą doskonalszą jest istnieć, niż nie istnieć. Więc istota nieskończenie doskonała musi rzeczywiście istnieć, tem samem, że jest taką istotą.

β) Moja idea istoty nieskończenie doskonałej musi mieć jakąś przyczynę, któraby ją wytworzyła we mnie mocą swej natury. Ja sam nie mogę być tą przyczyną: bo myślenie moje jest ograniczone; nie może więc stworzyć czegoś nieskończonego. Owa idea musi więc być dziełem, jakiejś nieskończenie doskonałej istoty. A jeżeli tak jest, to musi istnieć taka nieskończenie doskonała istota, — a jest nią Bóg.

γ) Wreszcie samo istnienie mego ja, które udowodniłem z myślenia, suponuje istnienie Boga. Bo ja nie istnieję sam przez się; w takim bowiem razie musiałbym sobie przypisać wszelkie doskonałości, których idea jest we mnie. Muszę więc suponować przyczynę, która jest sama przez się, i która dała mi istnienie. Nawet trwanie mego istnienia skłania mnie do tego wniosku. Bo z tego, że istnieję teraz, nie wynika, że będę też istniał w chwili następującej. Muszę więc założyć przyczynę, podtrzymującą mój byt t. j. Boga.

c) Wreszcie dochodzę do pewności co do istnienia świata zewnętrznego.

α) Wprawdzie mamy nieprzepartą skłonność wrodzoną, aby odnosić nasze wrażenia zmysłowe do realnych przedmiotów zewnętrznych, jako do właściwej przyczyny tych wrażeń, a tem samem przyjmujemy z całą pewnością istnienie świata zewnętrznego. Ale jest to przecież możliwe, że z jakiegoś powodu ulegamy nieuniknionemu złudzeniu. Musimy więc poszukać wyższego sprawdzianu pewności, aby wykazać istnienie bytów cielesnych.

β) Znajdujemy go w boskiej prawdomówności. Niemożliwą jest bowiem rzeczą, aby Bóg absolutnie prawdomówny wydawał nas na łup nieuniknionego złudzenia. Ponieważ bowiem Bóg jest twórcą naszej natury, więc na niego spadłaby wina, że wskutek nieprzepartej naturalnej skłonności fałszywie pojmujemy istnienie ciał. A że takie przypuszczenie jest niemożliwe, więc jest rzeczą pewną, że istnieje świat poza nami.

W opisany sposób usuwamy, zdaniem Descartes'a, zupełnie i zadniczo zwaćpnienie powszechne. Cośmy przedtem odrzucili jako rzecz niepewną, tośmy teraz zdobyli napowrót jako całkiem pewne. Jeżeli w koszyku znajdują się razem zdrowe i zgniłe jabłka, to wypróżniwszy koszyk, wybieramy same zdrowe jabłka i wkładamy je znów do koszyka. Tak właśnie postępujemy w metodzie badania.

2. Teorja poznania.

1. Idee wrodzone. — Z doświadczenia, powiada Descartes, nie można zaczerpnąć poznania umysłowego. Zasada, że poznanie umysłowe rozpoczyna się od zmysłowego (*cognitio intellectualis incipit a sensu*) jest fałszywa. Zmysłami poznajemy ciała tylko w miarę stosunku, w jakim pozostają do nas, według tego, czy są nam pożyteczne, lub szkodliwe, nie poznajemy zaś ciał samych w sobie. Powstanie poznania umysłowego można wytłumaczyć li tylko zapomocą idei wrodzonych. Do nich zaliczamy idee Boga, jaźni i wszystkie idee, zawierające w sobie coś ogólnego i niezmiennego, więc idee bytu, substancji, przyczyny i t. d. Oprócz tego nabywamy również pojęcia, zaczerpnięte z doświadczenia (*ideae adventitiae*) oraz pojęcia, jakie sami sobie tworzymy (*ideae a meipso factae*) n. p. fikcje.

Na pytanie, co się ma rozumieć przez idee wrodzone, odpowiedział Descartes zrazu, że trzeba je sobie przedstawić jako pewnego rodzaju bytu (*entia quaedam*), które Pan Bóg wlał w naszą duszę. Później jednak zmienił to zapatrywanie i nauczał, że idee wrodzone nie oznaczają nic innego, jak tylko, że dusza nasza ma zdolność tworzenia ich w sobie, że zatem idee są tylko potencjalnie wrodzone, wyjąwszy ideę Boga.

Poznanie umysłowe jest zatem zależne od pojęć wrodzonych, które wyrażają byt przedmiotowy. Bóg włożył w nas idee, odpowiadające bytowi, tak że, poznając owe idee, poznajemy w nich i przez nie byty przedmiotowe. Aby sobie idee uświadomić, a przez nie poznać byty, do tego koniecznem jest doświadczenie; ono jest powodem, że wprawiamy w czynność nasz umysł i uświadamiamy sobie pojęcia ogólne. Doświadczenie zatem jest ich przyczyną przygodną (*causa occasionalis*).

2. Sąd a wola. — Poznanie udoskonala się przez sąd, w którym odnosimy pojęcia od przedmiotów zewnętrznych. Sąd jednak nie jest już rzeczą rozumu, lecz woli, gdyż twierdzenie i przeczenie zawierają w sobie zgodę na coś, a ta należy do woli. Właśnie tu leży powód możliwości błędu. Wola bowiem dopiero wtedy powinna sąd wydawać, skoro rozum pozna zgodność lub niezgodność pojęć. Jeżeli wola już przedtem sąd wydaje, wtedy zachodzi możliwość błędu. Błąd zatem ma swój powód li tylko we woli, w nadużyciu jej wolności.

W człowieku więc powinna wola postępować za rozumem, jeżeli mamy dojść do prawdziwego poznania. W Bogu przeciwnie; nie dlatego jest coś prawdą, że Bóg tak poznaje, lecz dlatego, że Bóg tak chce. Tyczy się to nawet prawd wiecznych i koniecznych (n. p. że: $2 + 2 = 4$). Nie dlatego są one prawdziwe, że Bóg je jako takie poznaje, lecz dlatego, że chciał od wieków, by były prawdami koniecznymi. Gdyby był zechciał przeciwnie, toby to przeciwieństwo było prawdą wieczną i konieczną.

3. Filozofja przyrody i antropologja.

1. **Filozofja przyrody.** — W filozofji przyrody i antropologii wychodzi Descartes z pojęcia substancji. Określa substancję jako byt, istniejący w taki sposób, że nie potrzebuje do swego istnienia żadnego innego bytu: — *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.* Podług definicji, jak sam Descartes zaznacza, istnieje tylko jedna substancja, Bóg. Rzeczy stworzone można nazwać tylko w analogicznym sensie (nie jednoznacznie — univoce) substancjami t. j. bytami, na ogół samoistnymi, lecz potrzebującymi do istnienia pomocy Bożej. Poznajemy wprawdzie istotę substancji, nie bezpośrednio jednak, lecz tylko pośrednio, przez jej własności, bo tylko w nich przedstawia się nam substancja tem, czem jest.

Każda substancja ma zawsze jedną tylko własność, wyrażającą jej istotę. Wszystkie inne własności substancji są tylko różnemi jej „sposobami“ (modi). Chcąc więc poznać istotę substancji, trzeba zbadać jej własność istotną. W świecie odróżniamy dwa rodzaje substancyj: duchowe i cielesne. Istotną własnością duchowej substancji jest, jak wyżej dowiedziono, myślenie. Myślenie więc stanowi istotę duchowej substancji.

Co się jednak tyczy substancji cielesnej, to przy bliższem zbadaniu spostrzegamy w ciałach różne własności, jak wielkość, figurę, barwę, gęstość, miękkość i t. d. Ale każdą z tych własności możemy myśłą odrywać od ciała, a przez to ciało nie przestaje jeszcze być ciałem. Jednej tylko własności abstrahować nie możemy, t. j. rozciągłości wzdłuż, wszcz i w głąb. Gdy i tę własność usuniemy, wtedy niema już ciała. Stąd wynika, że rozciągłość jest istotną własnością ciała, że zatem istotę ciała stanowi rozciągłość.

Wychodząc z tej zasady, Descartes nie przyjmuje w ciałach żadnego pierwiastka działania, żadnej energii. Jediną przyczyną wszelkich zjawisk jest ruch. Formy substancjalne scholastyki odrzuca Descartes zupełnie. Nie przyjmuje nawet duszy zwierzęcej, uważając zwierzęta tylko za żywe automaty, bez czucia.

Ciała są podzielne w nieskończoność. Aby wytłumaczyć powstanie świata cielesnego, musimy przyjąć, że materja cielesna była pierwotnie realnie podzielona na najdrobniejsze ciała, atomy (teorja korpuskularna). Tym atomom udzielił Bóg pierwotnie pewną ilość ruchu i ciągle go w nich utrzymuje; nie można go powiększyć, ani zmniejszyć. Próżni przestrzennej niema. Ruch, spowodowany przez Boga, przechodził z jednej części materji na drugą, stąd po-

wstały rotacyjne ruchy wirowe a wskutek tych ruchów złączyły się z sobą cząstki wirującej materji i tak powstały ciała niebieskie.

Mechanistyczny pogląd Descartes'a na przyrodę nie zna przyczyn celowych.

2. Antropologja. — a) Dusza a ciało. — Z tym poglądem na przyrodę łączy się ściśle antropologja Descartes'a. Między ciałem a duszą zachodzi ten sam dualizm krańcowy, jak między materją i duchem wogóle. Ciało ludzkie jest podobnie do zwierzęcego, maszyną, czy automatem bez czucia. Życie ciała, t. j. właściwe mu objawy ruchowe, związane jest z t. zw. ciepłikiem żywotnym, podobnym do ognia, lecz nie świecącym, a mającym swą siedzibę w sercu. Ten to ciepłik utrzymuje życie wegetatywne, a nadto wytwarza ze krwi przez rozrzedzenie t. zw. „duchy żywotne“ („spiritus animales“), t. j. delikatny, ale przecież materjalny płyn, wznoszący się do mózgu i rozlewający się stamtąd po nerwach. W tej to żyjącej maszynie mieszka dusza duchowa, która ma swą siedzibę w wyrostku szyszkiowym, jedynym niezdwojonym organie mózgu. Dusza niema udziału w procesach biologicznych, — doznaje jednak podniecia od duchów żywotnych, które powodują w niej czucia (wrażenia). Dusza działa ze swej siedziby centralnej na ciało, a to przez zmianę kierunku ruchu (bez stwarzania nowego ruchu).

Ze wzajemnego oddziaływania na siebie ciała i duszy wynikają także ludzkie namiętności. Descartes sprowadza je do sześciu uczuć zasadniczych; do podziwu, miłości i nienawiści, pożądlivosti, uciechy i smutku. Człowiek przez wolę, kierowaną rozumem, ma się uczyć opanowywać te namiętności i w ten sposób dążyć do wewnętrznej swobody.

b) Wolność woli jest dla Descartes'a tylko wolnością obojętności. Przytem rozróżnia między obojętnością negatywną i pozytywną. Pierwsza zachodzi wtedy, kiedy niema żadnych pobudek, któreby mogły skłonić wolę do działania. Pozytywna zaś obojętność jest zdolnością wyboru jednej z dwóch danych przeciwnych, w miarę pobudki do tego skłaniającej. Obojętność negatywna stanowi dla Boga doskonałość, ponieważ Bóg w aktach swej woli nie jest zależny od żadnej pobudki, dla człowieka jednak jest to niedoskonałością, ponieważ brak pobudki skłaniającej do decyzji uniemożliwia mu używanie wolności. Tylko wtedy, gdy taka pobudka zachodzi, może działać wolność ludzka, — jest to zatem wolność obojętności pozytywnej.

Ale ta wolność jest tylko wolnością od przymusu; bo pobudka, względnie dobro wyższe, zniewała człowieka do decyzji. Aby być wolnym, mówi Descartes, nie jest rzeczą konieczną móc się skłaniać w równej mierze do jednej, lub drugiej rzeczy, przeciwnie im bardziej stanowczo wola skłania się do jakiej rzeczy, ponieważ rozum tam jasno poznaje dobro, z tem większą wolnością wybiera

i działa, o ile tylko nie pozostaje pod wpływem zewnętrznej przyczyny zniewalającej. Jest to zatem determinizm intelektualny.

Zresztą Descartes szuka wybiegu, aby uniknąć trudności owego determinizmu intelektualnego. Ów wewnętrzny przymus, wynikający z pobudki, powiada, działa tylko tak długo, póki poznaję jasno i wyraźnie, że jakieś dobro jest wyższe od drugiego. Dusza jednak może w chwili, kiedy zamierza wybrać to wyższe dobro, odwrócić uwagę od pobudki, a jeżeli tak uczyni, to może się jej wówczas nasunąć inny motyw, skłaniający do odstąpienia od powziętego właśnie zamiaru. Tak więc pozostaje zawsze dla woli miejsce do decyzji na tę lub inną stronę.

4. Ocena systemu Descartes'a.

Descartes nie jest sceptykiem, zamierzał przecież raz na zawsze usunąć sceptycyzm. Słusznie podniósł, jak to już św. Augustyn przed nim uczynił, że nie można wątpić o istnieniu własnej świadomości. Nieuzasadnionym atoli jest sposób, w jaki Descartes z tego „pierwszego i jedynie pewnego poznania“ wyprowadza kryterjum prawdy. Powodem tego, że przyjmuję pierwszą prawdę, nie jest bynajmniej jej jasne i wyraźne poznanie, lecz niemożliwość wątplenia o niej, ponieważ już w samym wątpleniu stwierdzamy to, że wątpimy, a więc myślimy; nie można zatem powiedzieć, że każde jasne i wyraźne poznanie tem samym musi być prawdziwe, tak, że oczywistość podmiotowa poręczałaby prawdę przedmiotową. Trzeba więc w inny sposób uzasadnić to kryterjum. Przecież nawet zasady sprzeczności nie poznaje się jako pewnej drogą jakiegoś rozumowania, lecz stwierdza się ją już w owej pierwszej pewności własnego istnienia. A tem samym stwierdza się także kryterjum pewności i prawdy, pod które musi podpadać i zasada sprzeczności.

Także uzasadnienie istnienia Boga z idei Boga, lub z myślenia przyczynowego, jest chybione, jako *petitio principii*, bo przecież dopiero prawdomówność Boża ma nam poręczyć z całą pewnością, że nie jesteśmy z natury skazani na błądzenie. Pomijamy już mylne twierdzenie Descartes'a, że sami nie możemy sobie wyrobić pojęcia bytu nieskończonego. Descartes zatem pozornie tylko przewyciężył swe zasadnicze i pozytywne zwątpienie o wszystkim.

Filozofja przyrody Descartes'a przemienia ciało fizyczne na wielkość czysto geometryczną. Wyłączenie z przyrody pojęcia siły i zastąpienie jej ruchem jest wprawdzie dogodnie dla matematyczno-mechanistycznego pojmowania zjawisk, ale nie wystarcza do wszechstronnego filozoficznego ich zrozumienia. — Przeciwiwnstwo między ciałem a duszą pojął Descartes tak skrajnie, że skutek tego nie zdołał wyłómaczyć dostatecznie ich wzajemnego do siebie stosunku.

II. Szkoła Descartes'a.

Uwagi wstępne.

1. Wobec nadmiernych uroszczeń, jakie już od początku postawiła sobie filozofja nowoczesna, powstali niebawem we Francji myśliciele, którzy starali się wykazać, że filozofja sama sobie postawiona, bez pomocy Objawienia, jest niewystarczająca, owszem, że filozofja w wielu zagadnieniach nie może nam dać pewnych wyjaśnień, o ile nas światło Objawienia nie oświeci. Myślicieli tych niesłusznie nazwano sceptykami, nie hołdowali bowiem zwątpieniu dla niego samego, lecz wobec nadmiernych uroszczeń filozofji chcieli tylko wykazać konieczność Objawienia.

Przedstawicielem tego kierunku był już Franciszek de la Mothe le Vayer (1586—1672), który dochodzi do wniosku, że rozum nie zdoła osiągnąć pewności pod każdym względem, że przeto dla rodzaju ludzkiego koniecznem jest Objawienie. Szczególnie jednak trzeba tu uwzględnić **Błażeja Pascal'a** (1623—1662), który wprawdzie był jansenistą i zaciętym wrogiem Jezuitów, lecz w swych *Pensées sur la religion* dał świetną, choć co prawda nieraz przecenianą, apologię chrześcijaństwa i uzasadnił konieczność Objawienia. Piotr Daniel Huet (1630—1721), napisał prócz: *Demonstratio evangelica*, także: *Censura philosophiae Cartesianae*, gdzie wykazywał jej słabe strony. Także wyżej już wspomniany Piotr Gassendi (1592—1655) zwraca się przeciw Descartes'owi.

2. Atoli filozofja Descartes'a znalazła też wielu zwolenników. Urok nowości, owszem cały kierunek epoki, sprawiły, że system ten, który ujął mocno i jednolicie różne dążności nowoczesne, a nadto dał filozofji, jak się zdawało, silną podstawę i pewną metodę do dalszego postępu, znalazł oddźwięk w szerokich kołach. Wielu widziało w Descartes'ie przodownika nowego, świetnego rozwoju myśli filozoficznej. Nie poprzestano na samem przyjęciu systemu, lecz starano się go dalej rozwinąć, albo tam, gdzie zdawało się to być koniecznem, poprawić go, lub wreszcie wyciągnąć zeń ostateczne wnioski.

Punktem wyjścia w dalszym rozwoju tej filozofji był przede wszystkim stosunek między substancją rozciągłą a myślącą, oraz stosunek między substancją boską a stworzoną.

Najgłówniejszymi myślicielami, którzy poszli w tym kierunku byli: Arnold Geulincx, Mikołaj Malebranche i Baruch (t. j. Benedykt) Spinoza.

1. Arnold Geulincx.

Arnold Geulincx (1625—1669), urodzony w Antwerpji, uczył filozofji w Lowanjum, potem w Lejdzie. Napisał logikę, fizykę, metafizykę, etykę i komentarze do: *Principia philosophiae* Descartes'a. Jest on właściwym twórcą t. zw. okazjonalizmu. Biorąc za punkt wyjścia naukę Descartes'a o stosunku między ciałem a duszą, podkreśla jeszcze skrajniej niż Descartes przeciwieństwo obojga i zaprzecza wszelkiej możliwości wzajemnego ich wpływu na siebie; ani ruchy ciała nie docierają do duszy, by w niej wywoływać wrażenia, ani akty woli w duszy nie mogą oddziaływać na ruchy ciała. Dowód jakby doświadczalny tych twierdzeń metafizycznych upatruje Geulincx w tem, że nie wiemy wogóle, jak się ruch w ciele przewodzi, więc nie my nim kierujemy. Bóg sam z okazji jakiejś podniety, powstającej w ciele pod wpływem innych ciał, wzbudza w duszy odpowiednie wyobrażenia i na odwrót z okazji aktu woli sprawia w ciele odpowiedni ruch.

Stąd wynika, że w człowieku dusza i ciało zachowują się zupełnie biernie względem działania boskiego. Ani ciało ani dusza nie są zdolne do jakiegokolwiek czynności, lecz są jedynie biernymi narzędziami działalności i przyczynowości boskiej. Jeżeli zaś jest to prawdą odnośnie do ciała i duszy, to tem bardziej musi się to stosować do ciał zewnętrznych. Tak dochodzi Geulincx ostatecznie do tego wyniku, że w świecie sam tylko Bóg jest przyczyną sprawczą, że drugorzędnej przyczynowości wogóle niema: *Causae secundae non agunt*. Stosunek pomiędzy przyczyną a skutkiem w zakresie rzeczy stworzonych nie jest realny, lecz wynika jedynie stąd, że Bóg nawiązuje swą działalność do prawa przyczyn okolicznościowych, ponieważ z okazji działań w jednej rzeczy, wywołuje w innej skutek odpowiedni (*okazjonalizm*).

Geulincx zaostrzył wprawdzie przeciwieństwo pomiędzy substancją rozciąglą a myślącą, ale zmniejszył rozdział między substancją boską i stworzoną, uważając wszystkie istoty duchowe za modyfikacje jednego ducha (*modi mentis*) tak, że pod tym względem zbliża się bardzo do panteizmu.

Metafizyce tej odpowiada etyka Geulincxa. Ponieważ na świecie nic działać nie możemy, przeto nie wiążą nas względem niego żadne wymagania etyczne: *ubi nihil valet, nihil velis!* Ponieważ jesteśmy tylko biernymi widzami działalności Boga, dlatego główną naszą cnotą jest pokorne przyjmowanie boskich rządów nad światem.

2. Mikołaj Malebranche.

Mikołaj Malebranche (1638—1715), urodził się w Paryżu, słu-chał teologii w Sorbonie i wstąpił, jako kapłan do t. zw. Oratorjum. Przypadkiem wpadło mu do rąk pismo Descartes'a: *De homine* i wzbudziło w nim pociąg do filozofji. Dziesięć lat zajęło mu studjum nauki Descartes'a, potem dopiero ogłosił w głównym swem dziele: *Recherches de la vérité* wyniki swych badań. Prócz tego dzieła napisał jeszcze inne, z których należy wymienić: *Conversations métaphysiques et chrétiennes*, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*; *Traité de morale*. Styl jego jest rozwlekły.

Okazjonalizm. — Malebranche przejął się zupełnie okazjonalizmem Geulincxa. Żadne stworzenie, ani ciało, ani duch, nie może działać samodzielnie. Bóg jest w świecie materialnym sprawcą wszelkiego ruchu, oraz tego (pozornego) oddziaływania wzajemnego ciał na siebie, a w świecie ducha jest sprawcą poznania. Tak też jest w człowieku.

Ontologizm. — W jednym zwłaszcza punkcie usiłuje Malebranche poprawić filozofję Descartes'a, a mianowicie w nauce o pochodzeniu pojęć. Według Malebranche'a tylko jedno poznajemy bezpośrednio, mianowicie naszą własną jaźń w naszej samowiedzy; wszystko inne, co jest poza nami, poznajemy tylko przez idee. Idea jest w nas czemś realnem; najpierw i bezpośrednio nie poznajemy samego przedmiotu, lecz jego ideę. Subiektywizm, zawarty w tym poglądzie, stara się Malebranche przewyciężyć, powołując się na prawdomówność Boga.

Idee poznajemy przez to, że oglądamy je bezpośrednio w Bogu. Wynika to z następujących powodów:

a) Bóg, jako nieskończony, ogólny byt, zawiera w sobie wszystkie idee rzeczy stworzonych, a zarazem jest także naszemu duchowi bezpośrednio obecny. Bóg jest bowiem powszechnem słońcem duchów, które wszystkich oświeca, powszechnym rozumem, który wszystkich czyni rozumnymi. Że przeto Bóg jest naszemu duchowi bezpośrednio obecny, więc mamy tem samem możność oglądania wszystkich idei bezpośrednio w nim samym.

b) Przytem trzeba dwie rzeczy uwzględnić. Chociaż dusza wszystkie rzeczy ogląda w Bogu, to przecież tem samem nie widzi istoty Boga, jaką ona jest w sobie, lecz ogląda ją tylko wedle stosunku, w jakim rzeczy pozostają do istoty Bożej, będącej ich ideą. Dalej objawia nam Bóg poszczególne idee tylko pod warunkiem, że zwrócimy na nie uwagę. Uwaga ta jest niejako naturalną modlitwą, którą dusza zanosi do Boga, by jej objawił jakąś ideę.

c) Do pobudzenia tej uwagi pomaga doświadczenie zmysłowe. Jeżeli spostrzegamy jakiś przedmiot, jest to dla nas przyczyną okolicznościową, byśmy

uwagę zwrócili na tę ideę w Bogu, która odpowiada temu przedmiotowi, a przez ją poznali. Poza tym wpływem przygodnym, doświadczenie na poznanie umysłowe nie wywiera wpływu dalszego.

Jeżeli tedy poznajemy rzeczy tylko w Bogu, skąd możemy mieć pewność, że ciała rzeczywiście istnieją poza nami? Na to pytanie odpowiada Malebranche, uciekając się za Descartes'em do boskiej prawdomówności. Lecz i ta, jak mniema, sama nie starczy. Bóg musi naprawdę poświadczyć rzeczywiste istnienie świata zewnętrznego, jeżeli mamy się o niem upewnić. Bóg uczynił to w samej rzeczy przez Objawienie. Tak dochodzi Malebranche ostatecznie do wniosku, że o istnieniu ciał możemy mieć pewność tylko przez pozytywne Objawienie boskie.

Wolność woli. — W nauce o wolności woli hołduje Malebranche temu samemu determinizmowi intelektualnemu, co Descartes. Wola determinuje się zawsze do działania pod wpływem tego, co jej rozum jako większe dobro przedstawia. Lecz może też odroczyć swe przyzwolenie, by przystąpić do ponownego badania i na tem polega jej wolność. Jak to zapatrywanie da się pogodzić z twierdzeniem okazjonalizmu, że wola jest tylko działaniem Boga w nas, to nie jest wcale widoczne. Dziwnem jest, że Malebranche w myśl swych przesłanek okazjonalistycznych uczynkowi złemu odmawia zupełnie charakteru czynności i pojmuje go tylko jako zaniechanie czynu, by nie być zniewolonym uczynić z Boga sprawcy złego w człowieku.

Stworzenie. — W nauce o stworzeniu hołduje Malebranche optymizmowi. Bóg musi szukać w stworzeniu jak największej chwały, tę zaś osiągnie tylko przez stworzenie najlepszego i najdoskonalszego świata.

3. Baruch Spinoza.

Literatura: K. Fischer: „Spinozas Leben, Werke und Lehre“. (5 wydanie 1909). J. Freudenthal: Spinoza, sein Leben und seine Lehre. I Tom Das Leben Spinozas 1904. St. von Dunin-Borkowski: Der junge De Spinoza 1910. — Po polsku: Benedykt de Spinoza — Dzieła. Przełożył Dr. Ignacy Halpern (Myślicki), t. I. Traktat o poprawie rozumu. Etyka. Warszawa 1914, t. II. Traktat teologiczno-polityczny, Warszawa 1916. Gebethner i Wolff (z zapomogi Kasy im. Dr. J. Mianowskiego).

Definicja substancji, jaką dał Descartes, odnosi się, ściśle biorąc, tylko do jednej, mianowicie substancji boskiej, ponieważ tę jedynie trzeba uważać za bezprzyczynową. Istoty stworzone nie są już substancjami we właściwym znaczeniu. Ostateczne rozprawdzenie tej myśli wiedzie do panteizmu. Wywiódł go rzeczywiście z systemu Descartes'a **Baruch Spinoza**.

1. **Życiorys.** — Urodzony w Amsterdamie 1632 z rodziców żydowskich, Spinoza był wychowany w religii swych ojców. Ale

nauki talmudystyczne wnet przestały mu odpowiadać, przez co stał się obcym swym współwyznawcom. Zetknął się przytem z lekarzem Franciszkiem van den Ende, który uchodził za ateistę. Później oddał się studjom matematyki i filozofji, zwłaszcza kartezyjskiej i wyrobił sobie powoli swe własne poglądy filozoficzne. Wyklęty z synagogi z powodu swych błędnych nauk, udał się na wieś i utrzymywał się szlifowaniem szkła. Umarł 1677 r.

2. *Jego dzieła*. — Najważniejsze z jego pism są następujące: *Renati Descartes principia more geometrico demonstrata* (podręcznik dla ucznia); *Tractatus theologico-politicus*. (Żądanie wolnomyslności na polu religijnem, religja i filozofja mają różne cele, religja żąda posłuszeństwa dla Boga, dba o postęp etyczny, filozofja zaś chce nas uczyć prawdy). *De emendatione intellectus* (o wartości i sposobie poznania prawdy). *Ethica ordine geometrico demonstrata* (wyszła dopiero po śmierci Spinozy; zawiera 5 części: 1) O Bogu, — 2) O naturze i pochodzeniu ducha ludzkiego. — 3) O pochodzeniu i naturze uczuć. — 4) O niewoli człowieka, czyli o potędze namiętności. — 5) O potędze ducha, czyli o wolności ludzkiej).

3. *Metoda*. — W tem ostatniem dziele, które zawiera jego metafizyczny system naukowy, używa Spinoza metody matematycznej. Na czele każdego traktatu stawia pewne definicje i aksjomaty, których zaprzeczyć nie można i wyprowadza z nich odpowiednie zasady w formie ściśle sylogistycznej. Z powodu tej metody, zachwalano jego system dla ściślej konsekwencji, którą się odznacza. Jednakowoż dla prawdziwości systemu Spinozy nie ma ta metoda żadnego znaczenia, bo łatwo zrozumieć, że jeżeli zasadnicze definicje i aksjomaty są całkowicie lub częściowo nieprawdziwe, to musi być nieprawdziwe i to, co się na owym fundamencie opiera. Otóż to właśnie często się zdarza, jak się okaże z dalszego rozbioru.

4. *Jego nauka*. — Cztery tezy podstawowe systemu Spinozy są następujące: a) Racjonalizm, b) panteizm, c) paralelizm i tożsamość bytu cielesnego i duchowego, d) determinizm czyli konieczność wszystkich zjawisk.

A) *Racjonalizm*. — Trojakię poznanie możemy w sobie odróżnić: a) *imaginację* czyli spostrzeganie zmysłowe; to nie dostarcza nam żadnego wyraźnego, jasnego poznania i dlatego nie poręcza nam prawdy, b) *myślenie namysłowe* czyli rozum, posługujący się sylogizmem (*ratio*); c) *bezpośrednie oglądanie* prawdy samej w sobie, czyli intuicję umysłową. Poznanie rozumu (*ratio*) i umysłu (*intellectus*) (b i c) jest prawdziwe, ponieważ jest

jasne i dokładne. To poznanie jest bezczasowe, jest pojmowaniem odwiecznej konieczności, jest poznawaniem sub specie aeternitatis. Wszystko jest poznawalne, a tem wszystkiem jest jedna jedyna absolutna substancja w swych przymiotach rozciągłości i myślenia.

B) Panteizm. — Na czele całego systemu stawia Spinoza w swej etyce następujące definicje i aksjomaty :

a) Należy odróżniać substancje, przymioty i sposoby (modi).

α) Substancją jest to, co jest w sobie i da się pojąć z siebie samego, nie potrzebując niczego innego, z czegoby było pojęte. *Id, quod in se est et per se concipitur, i. e. cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.*

β) Przymiotem nazywamy tę właściwość rzeczy, która wyraża jej istotę.

γ) Sposoby (modi) wreszcie są to przejawy substancji, wynikające z jej istotnego przymiotu, które jako takie mogą być pojęte tylko z danej substancji.

b) Dwie substancje z tym samym przymiotem są niemożliwe. Ponieważ przymiot stanowi istotę substancji, dlatego substancje muszą się nim odróżniać. Gdy więc mają ten sam przymiot, wtenczas nie można ich rozróżnić, i tworzą jedno.

c) Dwie substancje z różnemi przymiotami nie mają nic wspólnego ze sobą. Każda z nich musi się dać pojąć z siebie samej; pojęcie jednej nie może więc zawierać w sobie pojęcia drugiej, ani całkowicie, ani częściowo, t. zn. że nie mają nic ze sobą wspólnego.

d) Poznanie skutku zależy od poznania przyczyny i zawiera je w sobie. *Effectus cognitio a cognitione causae dependet eamque includit.* To znaczy: że skutek może być pojęty tylko ze swej przyczyny.

e) Przez wyraz „Bóg“ należy rozumieć substancję, która się składa z niezliczonej ilości przymiotów, z których każdy wyraża wieczną i nieskończoną istotę. *Substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam substantiam exprimit.*

f) Skończone (finitum) jest to, co przez coś innego tej samej natury ograniczonem być może, — *ea res, quae alia eiusdem naturae terminari potest.*

g) Wolną nazywamy tę istotę, która mocą swej natury koniecznie istnieje i sama się nakłania do działania.

h) Koniecznem zaś jest to, co przez coś innego bywa doprowadzone do istnienia i działania. *Necessaria vel potius coacta est illa res, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.*

Na podstawie tych definicyj stawia Spinoza przedewszystkiem następujące twierdzenia: Jedna substancja nie może drugiej wytworzyć. Substancja wytworzona jest sprzecznością w sobie. Spinoza udowadnia to zdanie w sposób następujący: Substancją jest tylko to, co samo z siebie może być pojęte. Atoli skutek, jak wyżej powiedziano, może być tylko pojęty z przyczyny. Gdyby więc jakaś substancja była stworzona, to

możnaby ją również pojąć tylko z jej przyczyny. Tem samym jednak przestałaby być substancją. Substancja zatem pod względem swego pojęcia jest *causa sui*, t. zn. w jej istocie zawiera się także jej istnienie. Natura substancji ma tę właściwość, że musi istnieć. Substancja jako taka istnieje koniecznie i wiecznie. Z tego wynika, że:

a) Substancja jako taka jest nieskończona. Jeżeliby była skończona, toby musiała być ograniczona przez inną substancję, która jako taka także koniecznie istnieje. Lecz wtedy mielibyśmy dwie substancje z tym samym przymiotem (konieczność istnienia), co jest niemożliwe.

b) Oprócz substancji nieskończonej nie może być żadnej innej; bo ona ze swej istoty zawiera w sobie nieskończenie wiele przymiotów. Gdyby więc była jeszcze inna substancja, toby musiała mieć jakiś przymiot, któryby już był zawarty w substancji nieskończonej. Mielibyśmy więc znów dwie substancje z tym samym przymiotem.

c) Ta jedna substancja jest także bezwzględnie prosta i niepodzielna, bo: części, na które możnaby ją rozłożyć albo musiałyby zachować naturę całości, albo nie. W pierwszym wypadku otrzymalibyśmy przy podziale znów więcej substancji z tym samym przymiotem, w drugim zaś wypadku musiałaby substancja wskutek rozdziału całkowicie przestać istnieć, co jest niemożliwe, gdyż istnieje koniecznie.

Tą jedyną, nieskończoną, prostą i koniecznie istniejącą substancją jest Bóg, bo wyżej podana definicja Boga zgadza się tylko z takim pojęciem substancji, jakie wyżej podano. Bóg więc jest poprostu substancją, a oprócz niego niema żadnej innej substancji. Jeżeli rzecz tak się ma, to nie można bytów, spotykanych w świecie, uważać za substancje, lecz tylko za coś, co tkwi w substancji Boga.

C. Paralelizm i tożsamość bytu cielesnego i duchowego. — Skoro w świecie pojawia się byt dwojaki, jeden, którego istotę stanowi myślenie, drugi, którego istotę stanowi rozciągłość, czyli duch i ciało, to mogą się te dwa określenia „myślenie“ i „rozciągłość“ ujawniać tylko jako przymioty istotne tej jednej boskiej substancji, podczas gdy poszczególne jednostki, które się zawierają w obrębie świata myśli i rozciągłości, nie są niczem innym, jak tylko pewnemi sposobami (*modi*), czyli zmiennemi kształtami i stanami, przez które boskie przymioty objawiają się na zewnątrz w pewien określony sposób. — Ciała są sposobami boskiej substancji, rozpatrywanej podług przymiotu rozciągłości. Z drugiej strony muszą im odpowiadać sposoby boskiej substancji, wziętej podług przymiotu myślenia, a niemi są idee, które w stosunku do ciał oznaczamy jako dusze. Wszystkie ciała są ożywione duszą,

gdyż w Bogu są idee wszystkich rzeczy, a im doskonalsze jest ciało, tem też doskonalsza jego dusza, ponieważ ona właśnie jest tylko jego idea. Istnieje więc zupełny paralelizm (równobieżność) między sposobami rozciągłości a sposobami myślenia wobec ich tożsamości substancjalnej w jedynej boskiej substancji.

D. Konieczność wszystkich zjawisk. — Zatem Bóg nie jest przyczyną przechodną (*causa transiens*) lecz przyczyną wsobną (*causa immanens*) świata. Świat jest koniecznem rozwinięciem (*explicatio*) istoty boskiej. Bóg jest natura naturans (rodząca, tworząca), świat zaś natura naturata (zrodzona, stworzona). Ta druga jest tak wieczna i konieczna, jak sam Bóg. Nie może być innego świata niż ten, który istnieje, ponieważ świat, jako rozwój boskiej istoty, tak koniecznie z niej wynika, jak skutek logiczny z przyczyny. Mimo to Bóg jest swobodną przyczyną świata, on sam bowiem jest jedyną przyczyną wolną. On bowiem jedynie istnieje koniecznie mocą swej natury i działa sam ze siebie t. zn. działa swobodnie, wszelkie zaś inne istoty są przez niego określone tak co do istnienia, jak i co do działania, gdyż są tylko sposobami jego substancji. Niema zatem na świecie przyczyny wolnej, lecz wszystko dzieje się z koniecznością.

E. Człowiek. — Z powyższych zasad wynika też nauka o człowieku. Jego dusza jest tylko idea jego ciała, a między niemi niema żadnej różnicy rzeczywistej. Ciało człowieka jest najdoskonalszem ze wszystkich ciał, dlatego też dusza ludzka jest najdoskonalszą z wszystkich dusz. Ciało i dusza tworzą w człowieku tylko jedno indywiduum, rozpatrywane raz pod przymiotem rozciągłości, to znowu pod przymiotem myślenia. Jak ciało jest częścią boskiej rozciągłości, o ile ta się objawia w naturze zrodzonej, tak też duch jest tylko częścią boskiego myślenia, o ile ono także objawia się w natura naturata.

Duch ludzki nie może istnieć dłużej niż ciało, gdyż jest tylko idea ciała istniejącego. Coś jednak pozostaje z duszy. W Bogu należy mianowicie, oprócz idei ciała istniejącego, przyjąć także ideę wyrażającą istotę ciała bezczasową, pod formą wieczności (*sub specie aeternitatis*). Ta idea należy do istoty ducha i trzeba ją uważać za wiekiustą, ponieważ była przed powstaniem ciała i pozostanie po jego rozkładzie na wieki. Istnieje więc tylko nieśmiertelność w idei.

F. Etyka. — Różnicy między dobrem, a złem nie należy wywodzić ze stosunku czynu do prawa boskiego; bo nic nie może się zdarzyć ani przeciw

woli Bożej, ani wbrew poznaniu Bożemu, ponieważ człowiek nie ma żadnej wolności, którejby mógł używać wbrew Bogu. Cokolwiek czynimy, to czynimy koniecznie i dlatego jest to czemś dobrem. Co nazywamy złem, to może tylko dotyczyć skutków czynu, o ile te są dla nas szkodliwe. Zło nie jest czemś rzeczywistym, lecz tylko brakiem (*privatio*). Dobrem jest to, co nam służy ku utrzymaniu i udoskonaleniu samego siebie, ponieważ do tego zmierza dążność każdej istoty. Złem atoli jest to, co dla rzeczonoego celu jest szkodliwym. Zadanie moralne człowieka może tylko na tem polegać, że wiedziony przez rozsądek i rozważę dąży jedynie do tego, co jest pożyteczne dla utrzymania i udoskonalenia siebie samego, a unika tego, co dla tego celu jest szkodliwe. Siła potrzebna do wypełnienia tego zadania nazywa się cnotą. Im więcej człowiek szuka swego prawdziwego pożytku, tem jest cnotliwszy. Najwyższą cnotą jest miłość Boga (*amor Dei intellectualis*), to jest miłość człowieka do swego bytu wiecznego, przez którą miłuje Bóg siebie w człowieku. Szczęśliwość wieczna nie jest nagrodą cnoty, lecz raczej cnota jest tem samem co szczęśliwość.

G. Religja nie zawiera w sobie poznania prawdy, lecz polega tylko na posłuszeństwie wobec Boga, które okazuje się w miłości bliźniego. Religji nadprzyrodzonej niema. Cuda są tylko skutkami naturalnemi, których przyczyn nie znamy, bo prawa natury są prawami istoty boskiej, wskutek czego i sam Bóg nie może tu czynić żadnych wyjątków.

Filozofja i teologja są to rzeczy zupełnie odrębne. Przedmiotem i celem filozofji jest prawda, przedmiotem zaś i celem teologii posłuszeństwo wobec Boga. Teologja określa dogmaty tak, jak tego wymaga umożliwienie posłuszeństwa względem Boga; jeżeli jednak chodzi o prawdę, t. zn. o to, jak dogmaty w samej rzeczy należy rozumieć, to już jest rzeczą filozofji.

H. W teorji prawa i nauki o społeczeństwie opiera się Spinoza ściśle na Hobbes'ie. Nauki obydwu są przeważnie zupełnie równobrzmiące. Władza państwowa jest także według Spinozy nieograniczoną. I w kwestjach religijnych jest ona wyłącznym tłumaczem i jedyną wyrocznią. Tylko poglądy filozoficzne nie podpadają pod jej kompetencję.

Philosophia pessimae notae t. j. (najgorszą filozofją) nazywa Leibniz system Spinozy i słusznie, albowiem jest on grobem wszelkiej prawdy, niweczy zupełnie religję, a z nią wszelką moralność. Mimo to znalazł spinozizm, przedewszystkiem w Niemczech, zwłaszcza z końcem 18 wieku, a także i później, wielu zwolenników i przyjaciół, do których i Goethego zaliczyć należy.

ROZDZIAŁ CZWARTY.

ROZWÓJ FILOZOFJI W ANGLJI OD DRUGIEJ POŁOWY 17 WIEKU.

Uwagi wstępne.

1. W Anglji teorje filozoficzne Hobbes'a i Descartes'a napotkały rychło na sprzeciwi. I tak Henryk Moore (1614—1687) odrzucał metodę i zasady podsta-

wowe Descartes'a, a w teorii poznania hołdował pewnemu platonizmowi, w nauce zaś o przyrodzie przyjmował jakiegoś powszechnego ducha natury, rzekomego sprawcę wszelkiego ruchu w przestrzeni.

2. Również platonikiem i przeciwnikiem Hobbes'a był Ralf Endworth (1617—1688). Uczył on, że w przyrodzie nie można poprzestać na samym ruchu atomów, lecz, że trzeba szukać przyczyny ich ugrupowań. Widzieć chciał tę przyczynę w pewnym pierwiastku plastycznym, który całą materję przenika, ożywia i od wewnątrz kształtuje i to podług praw, które Bóg włożył w przyrodę. Podobny kierunek obrali Samuel Parker († 1688) i Teofil Gale (1628—1677).

3. Przedewszystkiem jednak zasługuje na wzmiankę Jon Locke, twórca czystego empiryzmu.

I. Empiryzm.

John Locke.

John Locke (1632—1704) urodził się we Wrington, niedaleko od Bristol'u; studja odbywał na uniwersytecie w Oksfordzie, gdzie zajmował się głównie dziełami Bacona z Werulamum i Descartes'a. Później zaprzyjaźnił się z lordem Ashley, hrabią z Shaftesbury, poszedł z nim nawet na wygnanie do Holandji, wrócił jednak do Anglii, gdy na tron wstąpił Wilhelm orański. Z pośród pism Locke'a największe znaczenie dla naszego celu ma napisany w lekkiej, miłej formie: *Essay concerning human understanding*. (Rozprawa, dotycząca umysłu ludzkiego), ponieważ w nim przedstawił dokładnie swe empirystyczne zapatrywania. Dodać trzeba do tego jeszcze „Trzy listy o tolerancji“, rozprawę o rządzie obywatelskim i inne.

Z Locke'm rozpoczyna się wychodzący z Anglii okres „oświecenia“ czyli popularyzacji filozofji, t. j. rozpowszechnienia tego poglądu, że człowiek nie powinien się dać kierować autorytetom (obcym powagom), lecz powinien sam życie swe urządzić podług wskazań swego niezależnego rozumu.

1. Nauka Locke'a o powstawaniu pojęć.

Sposób, w jaki Descartes wyjaśnia poznanie umysłowe z idei wrodzonych, nie zadowala Locke'a. We wstępie do swego dzieła „Rozprawa, dotycząca rozumu ludzkiego“ stara się wykazać wyczerpująco wszystkie słabe strony rozumowań francuskiego filozofa. Idei wrodzonych niema. Dowód na to widzi Locke we fackie, że nie mamy żadnej świadomości takich idei, szczególnie zaś w tem, że niema ogólnej zgody w zakresie tych idei i zasad; gdyby nawet była, możnaby ją wytłumaczyć także bez idei wrodzonych; brak zaś zgody dowodzi niezbicie, że niema wcale idei wrodzonych.

Dlatego Locke stawia twierdzenie: wszystkie nasze idee czerpiemy z doświadczenia. Doświadczenie jest jedynym źródłem poznania. Dusza nasza jest pierwotnie niezapisaną tablicą, tabularasa, na której wszystkie idee wypisuje dopiero doświadczenie. Należy rozróżnić podwójne doświadczenie: zewnętrzne i wewnętrzne t. j. postrzeganie zmysłowe i refleksję. Tamto odnosi się do zewnętrznych przedmiotów dostrzegalnych, do ich jakości zmysłowych, refleksja zaś do własnej naszej jaźni, do jej czynności i stanów jak n. p. myślenie, wiara, wątpienie i t. d.

2. Z doświadczenia t. j. z postrzegania zmysłowego i z refleksji czerpiemy nasamprzód idee pojedyncze. Są to pierwotne a zarazem jedyne pierwiastki naszego poznania. Będąc prostemi, nie dadzą się idee określić. Przy ich powstawaniu dusza zachowuje się zupełnie biernie. Bliżej zresztą należy o nich zaznaczyć, co następuje:

a) Każdemu zmysłowi odpowiadają pewne idee, przy których nabywaniu on sam pośredniczy n. p. przy świetle. Niektóre jakości zmysłowe można dostrzec równocześnie przez kilka zmysłów, jak rozciągłość, kształt. Prócz tego są idee, które można nabyć tylko przez refleksję, jak idee myślenia i chcenia; inne zaś czerpiemy i przez zmysły i przez refleksję jak n. p. idee rozkoszy i bólu.

b) Z jakości zmysłowych, które są przedmiotem naszych prostych idei, jedne są własnością ciał w ten sposób, jak je w idei spostrzegamy n. p. wielkość, rozciągłość, kształt, ruch, spoczynek, położenie, liczbą. Te nazywają się jakościami realnymi albo pierwotnymi albo pierwszorzędnymi. Inne zaś przynależą do ciał niejako wirtualnie tylko, o ile mianowicie ciała na mocy jakości pierwotnych, w sobie niedostrzegalnych, tak działają na nasze zmysły, że przez to działanie powstają w nas pewne wyobrażenia jakości, n. p. koloru, tonów, woni. Te jakości zwiemy drugorzędnymi albo pochodnymi.

3. Dusza jednakowoż ma władzę samodzielnego tworzenia idei złożonych z idei prostych. Władza ta nazywa się rozumem. Tak więc dochodzimy, w drugim rzędzie, przez rozum do idei złożonych, które można już określać. Można je sprowadzić do trzech klas, mianowicie do idei sposobów (modi), substancyj i stosunków.

a) Sposoby, są to idee złożone, które nie wyrażają nic przez się istniejącego, lecz tylko właściwości czegoś innego.

b) Substancje, to zbiór idei prostych, stale z sobą złączonych, o ile je tak ujmujemy, jakby spoczywały na jakimś jednolitem podłożu i przez to były w całość połączone.

b) Stosunki wreszcie, są to idee złożone, powstające stąd, że rozum porównywa rzeczy jedne z drugimi. Wszystkie rzeczy może rozum ująć w pewne wzajemne stosunki.

4. Co do idei złożonych należy dokładniej wyjaśnić, co następuje:

a) Jeżeli stałe współistnienie pewnych idei wywołuje u nas pojęcie substancji wogóle, to różnorodność owych zespołów idei wiedzie nas do pojęcia różnych substancji, a mianowicie duchowych i cielesnych. Do pojęcia tych drugich dochodzimy przez to, że idee zmysłowe, które poza nami stale są złączone, pojmujemy jako podtrzymywane przez podmiot jednolity; pojęcie zaś substancji duchowej tworzy się przez to, że czynimy to samo z własnymi czynnościami i stanami.

b) Pojęcie substancji duchowej prowadzi nas w dalszym ciągu do pojęcia Boga. Z refleksji bowiem czerpiemy pojęcie bytu, trwania, poznania, mocy, szczęśliwości. Jeżeli rozszerzymy każdy z tych przymiotów w nieskończoność i połączymy je z sobą, to otrzymamy przez to pojęcie Boga.

c) Co się wreszcie tyczy stosunków, to najważniejsze są stosunki przyczyny i skutku, tożsamości i różności, a wreszcie idea stosunku moralnego.

α) Jeżeli spostrzegamy, że przymioty albo substancje zaczynają istnieć i że otrzymują byt przez działalność innej istoty, to nazywamy to, co wytwarza, przyczyną, a to, co zostało wytworzone, skutkiem, stosunek zaś pomiędzy przyczyną a jej wytworem, nazywamy stosunkiem przyczynowości.

β) Jeżeli weźmiemy pod uwagę rzecz, jaką ona jest obecnie i jaką była kiedy indziej i zestawimy to razem, to dochodzimy do pojęcia tożsamości i różności.

γ) Ideę stosunku moralnego wreszcie otrzymujemy, zestawiając jakąś czynność z prawem i porównując je ze sobą. To prowadzi nas do pojęcia dobra i zła, zależnie od tego, czy czynność uznajemy za zgodną lub niezgodną z prawem.

5. Z idei złożonych wnosimy się nakoniec do idei ogólnych. Ilość naszych pojęć jest zbyt wielką, byśmy mogli każdemu nadać osobną, własną nazwę. Dlatego ujmujemy w nich pewne cechy wspólne przez abstrakcję i dajemy im wspólną nazwę ogólną.

2. Teoria poznania Locke'a.

1. Idee tworzą tylko materiał poznania, same nie są jeszcze poznaniem. Poznanie bowiem polega na dostrzeganiu zgodności albo niezgodności pomiędzy ideami i dokonywa się dopiero w sądzie. Ową zgodność lub niezgodność dostrzegamy albo przez ogład (intuicję) albo przez rozum albo też przez wrażenia zmysłowe. Stosownie do tego należy rozróżnić trzy rodzaje naszego poznania: intuicyjne (bezpośrednie), wnioskowe (pośrednie) i zmysłowe.

2. Jeżeli chodzi o prawdziwość naszego poznania, to trzeba rozróżnić prawdę nominalną i realną. O tamtej można mówić, jeżeli tylko pojęcia się zgadzają, bez względu na rzecz, — o tej zaś wtedy tylko, gdy naszemu poznaniu odpowiada rzeczywistość przedmiotowa. Co do realnej prawdziwości naszego poznania trzeba zaznaczyć, co następuje:

a) Poznanie nasze czerpane z idei prostych jest zawsze realne. Ponieważ bowiem rzeczy wytwarzają w nas idee proste, przeto idee te są zawsze zgodne z rzeczami.

b) O ideach złożonych można to powiedzieć:

α) Idee sposobów i stosunków są także zawsze realne. Są bowiem obrazami wzorcami, które dusza tworzy, by podług nich wydawać sądy. Stąd muszą być także realne, gdyż rzeczy albo stosują się do nich, albo w przeciwnym razie wcale pod nie nie podpadają.

β) Co się zaś tyczy pojęcia substancji, to nasze poznanie odnośne jest tylko wtenczas realne, jeżeli idee, których zespół pojmuje się jako substancję, są rzeczywiście tego rodzaju, że występują jako stale ze sobą złączone.

c) Poznanie wypływające z idei ogólnych, t. zn. ogólne prawdy i zasady, nie mają żadnej realności z tej prostej przyczyny, że idee, z których te prawdy się tworzą, są tylko ogólnymi nazwami.

3. Z tego znów wynika, że:

a) t. zw. ogólne zasady nie są bynajmniej podstawą wszelkiego poznania, nie przynoszą one żadnego pożytku ani w dowodzie ani w inwencji; są co najwyżej środkami pomocniczymi dla dobrej metody nauczania, albo też służą do tego, by w dyspucie zmusić upartego przeciwnika do mileczenia, jeżeli tenże wpadnie w konflikt z taką zasadą, na której wartość ogólną już się przedtem zgodził.

b) należy rozróżnić między realną a idealną istotą każdej rzeczy t. j. pomiędzy zewnętrznym podłożem owych przymiotów, przez które daną rzecz poznajemy, a pomiędzy samym zespołem tych przymiotów. Istota realna (*essentia realis*) jest nam zupełnie nieznaną; idee ogólne nie wyrażają bowiem istoty rzeczy. Poznanie nasze odnosi się tylko do istoty nominalnej (*essentia nominalis*) rzeczy.

c) Dlatego też nie można rzeczy dzielić na rodzaje i gatunki według ich istoty realnej. Podział ten nie ma żadnej wartości przedmiotowej; jest on tylko czynnością podmiotową naszego myślenia dla lepszego przeglądu naszych idei.

4. Jeżeli chodzi o zakres naszego poznania, to jest ono:

a) Odnośnie do istot materialnych bardzo ograniczone. Niezliczonych bowiem rzeczy nie poznajemy wcale z powodu ich odległości, a choć inne rzeczy znajdują się tuż przed nami, to jednak ich cząsteczki najmniejsze i ich siły ukryte są niedostępne naszemu poznaniu.

b) Odnośnie do duszy ludzkiej nie można sobie zdobyć silnego przekonania o jej duchowości. Nie można bowiem z niezbitą pewnością udowodnić, czy przypadkiem istota materialna nie może myśleć.

c) Możliwe natomiast jest rozumowe poznanie Boga. Z istnienia tak własnej jaźni jak i rzeczy zewnętrznych możemy z wszelką pewnością wnosić o istnieniu przyczyny najwyższej, którą zwiemy Bogiem, oraz, że Bóg musi być istotą niematerialną, duchową, ponieważ my sami nie bylibyśmy zdolni do myślenia, gdyby Bóg nie był istotą myślącą, a więc duchową.

3. Uwagi uzupełniające.

Co do innych zapatrywań płynie Locke z prądem swego czasu.

1) Pojęcie wolności określa na sposób Hobbes'a. Niema wolności woli, lecz jest tylko wolność czynu. Do decyzji skłania wolę nieodparcie w każdym wypadku niezadowolone ze stanu istniejącego. Wola może jednakowoż odroczyć swą decyzję, wstrzymać spełnienie żądzy i przystąpić do pewnego rozważenia pobudek. Z tego punktu widzenia, ale też tylko z tego, można woli przypisać wolność.

Dobrem zwiemy to, co nam sprawia przyjemność, złem to, co nam sprawia ból. Moralnie dobrym zowie się jakiś czyn dla swej zgodności z jednym z następujących praw: z boskiem, społecznym i z prawem opinii publicznej. Drugie i trzecie prawo powinno być zgodne z pierwszym. Ze względu na prawo boskie mówimy o obowiązkach i grzechu, ze względu na prawo państwowe o prawie i bezprawiu, a w stosunku do opinii publicznej o enocie i występku. Mówimy o moralnym dobru i złu, ponieważ posłuszeństwo prawom moralnym niesie ze sobą dobro fizyczne, radość, nagrodę, a skutkiem nieposłuszeństwa jest zło fizyczne, ból, kara.

2) W religii przyjmuje Locke objawienie boskie. Jeżeli jednakowoż rozum ma prawdę jakąś przyjąć jako prawdę objawienia, to musi mieć pewność, że jest rzeczywiście objawiona, i że należy ją pojmować w tem znaczeniu, w jakim do wierzenia bywa podawana. Ponieważ Locke uważa Kościół za swobodny związek, a nie za stróża wiary, kierowanego przez Boga, musi według niego rozum indywidualny w poszczególnych wypadkach rozstrzygać o sensie objawienia.

W związku z pojęciem Locke'a o Kościele, jako o wolnym związku jest też jego tolerancja religijna.

3) W nauce o państwie zwalcza Locke wszelki absolutyzm. Państwo powstało wskutek dobrowolnej umowy członków, chcących wspólnie strzec swych praw. Najwyższą władzą w państwie jest władza ustawodawcza; jej podporządkowana jest władza wykonawcza; najlepiej się dzieje, jeżeli ta druga jest od prawodawczej odłączoną i ma własnego piastuna. Jeżeli ten władzy swej nadużywa, ma się prawo ukarać go i usunąć przez rewolucję.

4) Z powodu nauki o powstawaniu wszystkich idei z doświadczenia a nie z jakiejś skarbnicy ducha ani też z samorzutnej, twórczej czynności umysłu, uchodzi Locke za twórcę empiryzmu, który wszelkie poznanie wywodzi z samych pierwiastków doświadczalnych i ogranicza je tem samem do samego doświadczenia. W rzeczywistości jednak wychodzi Locke nieraz poza obręb doświadczenia a to nie tylko w matematyce, która ma ogólną wartość,

choć nie przedstawia rzeczy realnych, lecz także n. p. gdy rozróżnia jakości pierwszo- i drugorzędne, gdy przyjmuje przedmiotowość jakości pierwszorzędných, gdy przyjmuje substancję, choć niejasno pojętą, oraz istnienie Boga na podstawie przedmiotowo pojętej zasady przyczynowości. Taki tok myśli uznano za niekonsekwencję wewnętrzną. W każdym razie nie zbadał Locke dostatecznie swych twierdzeń co do ich wartości teoretyczno-poznawczej i nie uzasadnił ich dostatecznie. Stąd nie jest on przedstawicielem czystego i konsekwentnego empiryzmu. Współcześni i następcy jego uznali jednakowoż właśnie to podkreślenie empiryzmu w jego systemie nie tylko za rzecz najgłówniejszą, lecz właściwie za jedyną i rozwinęli ją dalej, szczególnie ziomek jego, Dawid Hume. Także w Niemczech, a szczególnie we Francji, wywarł Locke znaczny wpływ na przedstawicieli filozofji oświecenia.

II. Angielska filozofja moralna.

Anthony Ashley hr. Shaftesbury.

1. Jak religja rozumu ogłosiła się w deizmie za niezależną od kościelnej powagi i Pisma św., tak w okresie oświecenia uniezależniła się od religji filozofja moralna i stanęła samodzielnie obok niej. Najpierw podniesiono, wbrew Hobbes'owi, braki moralności, która za główną zasadę postawiła egoizm. **Richard Cumberland** (1612—1719) starał się oprzeć moralność i prawo na skłonnościach altruistycznych, na wzajemnej życzliwości. Inni, jak **William Wollaston** (1659—1724) **Samuel Clarke** (1675—1725), zasadzali istotę moralności na takim postępowaniu, któreby odpowiadało przedmiotowemu stosunkowi rzeczy, tak, że każdej rzeczy używa się wedle jej stanowiska, w harmonji wszechświata, a tem samym według woli Boga. Etyka, to logika, zastosowana do działania.

2. Najgłośniejszym i najwybitniejszym przedstawicielem samodzielnej filozofji moralnej był **hr. Shaftesbury** (1671—1713), człowiek o delikatnem poczuciu estetycznem. W swem piśmie „An inquiry concerning virtue and merit“ przedstawia swoją naukę w sposób łatwo zrozumiały i wykwinny. Etykę należy pojmować, jak i sztukę, z jej własnych pierwiastków psychologicznych. Przytem rozważa autor działanie ludzkie z estetycznego stanowiska, jako harmonję dążności w człowieku. Upatruje w człowieku dwojakie naturalne równouprawnione skłonności mianowicie: społeczne (sympatyczne), zmierzające ku dobru ogólnemu i osobiste (idjopatyczne), zwrócone ku dobru prywatnemu. Pierwsze są zawsze dobre, drugie zaś

mogą być dobre i złe. Jeżeli bowiem osobista skłonność jest tak silna, że przewyższa skłonność do dobra ogólnego, wtedy jest zła. Jeżeli natomiast jest do tego stopnia umiarkowana, że skłonność do dobra wspólnego może równocześnie z nią istnieć, wtenczas jest dobra. Moralnie dobre życie zależy zatem od stworzenia właściwej równowagi między skłonnościami społecznymi, a osobistymi. Skłonności społeczne powinny przeważać, osobiste powinny się im podporządkowywać. Przy tworzeniu tej równowagi w skłonnościach naszych kierujemy się wrodzonym instynktem moralnym, który zwiemy „zmysłem moralnym“. Ten zmysł jest dla nas normą moralności. Na nim opierają się rozumowe poczucia etycznego upodobania i wstrętu. Etycznie piękne czyli dobre jest to działanie, w którym egoistyczne i altruistyczne skłonności są harmonijnie z sobą złączone. Radość z tej harmoniji, a przykreść z powodu dysharmoniji wytwarza człowieka etycznego. Pobudką, którą się w dążeniu do cnoty kierować powinniśmy, ma być sama tylko doskonałość cnoty. Powinniśmy miłować cnotę dla niej samej, a nie dla innych pożytków. Z cnotą łączy się bezpośrednio szczęśliwość.

Stąd wynika, że moralność jest zupełnie różna od religji, religja bowiem nie ma z moralnością nic wspólnego. Pojęcia dobra i zła są niezależne od pojęcia Boga. Można być moralnie dobrym i cnotliwym, nie wyznając żadnej religji i nie wierząc w Boga. Ateizm bynajmniej nie uwłacza moralności. Religja może nawet wpływać ujemnie na moralność. Jeżeli bowiem wiara w przyszłą nagrodę jest słaba, moralność w człowieku traci swą istotę; jeśli natomiast wiara jest silna, wtedy przyczynia się do tego, że ludzie zaniedbują obowiązki obecnego życia. W jednym tylko wypadku może religja być pożyteczna dla moralności, a mianowicie wtedy, kiedy skutek zepsucia ludzkiego prawdziwa pobudka do dobrego, t. j. doskonałość cnoty, już nie wystarcza, by nas nakłonić do dobrego, kiedy skłonnościom do dobra wspólnego opierają się silne namiętności. W tym wypadku może religja swemi obietnicami i groźbami per accidens przywrócić równowagę i stać się lekarstwem.

3. Podobnie uczył **Franciszek Hutcheson** (1694—1747). Inni angielscy filozofowie moralni z tego czasu są: **Adam Ferguson** (1724—1816), **Adam Smith** (1723—1790), znany przedewszystkiem jako ekonomista społeczny, dla którego zasadą moralności jest sympatja, **Henryk Home** († 1782) **Bernard z Mandeville** i **Dawid Hartley** (1705—1757), którzy do moralności wprowadzili znów pierwiastek rozkoszy.

III. Akosmizm.

Jerzy Berkeley.

Por. Ks. Dr. Krzeziński: O Berkeley'u, wielkim burzycielu świata zmysłowego. (Przeł. powszech. paźdź. 1919).

1. **Jerzy Berkeley** (1684—1753) z Irlandji rodem, biskup anglikański w Cloyne w Irlandji, wysnuł z zasad empiryzmu Locke'a akosmizm czyli spirytualizm, zaprzeczający rzeczywistości świata materjalnego. Napisał kilka dzieł, z których przedewszystkiem wymienić należy: „Treatise concerning the principles of human knowledge“ i „Three dialogues between Hylas and Philonous“.

2. Berkeley stoi na empirycznym stanowisku Locke'a, że wszelka wiedza ma swe źródło w doświadczeniu. Jednak w przeciwieństwie do Locke'a nie uważa poznania zmysłowego i refleksji za dwa odrębne źródła poznania, bo i poznanie zmysłowe jest dla niego tylko szczególnym rodzajem refleksji zmysłu wewnętrznego. Za dowód tego twierdzenia służy mu jedność tych źródeł poznawczych w tej samej świadomości.

Zgodnie z tem zapatrywaniem stara się udowodnić, że substancj cielesnych w zwykłym pojęciu niema, a ni też być nie może.

Oto jego argumentacja:

a) przez zmysły spostrzegamy wyłącznie jakości ciał. Skoro je wszystkie myślą usuniemy, wtedy i ciało znika. Jeżeli więc można udowodnić, że wszelkie zmysłowe jakości są czemś czysto podmiotowym, tylko w naszej wyobraźni istniejącem, to się pokaże, że ciała, jako czegoś poza nami istniejącego, wcale niema. A to można udowodnić, bo:

b) sam Locke przyznaje, że pochodne jakości są czemś podmiotowym. To samo odnosi się jednak i do pierwotnych jakości. Jeden bowiem i ten sam przedmiot wydaje się jednemu małym, gładkim, okrągłym, a drugiemu wielkim, chropowatym, graniastym; jeden i ten sam ruch wydaje się jednemu szybkim, innemu powolnym. To wszystko wykazuje z oczywistością, że wszystkie t. zw. pierwotne jakości są zależne od podmiotowego usposobienia poszczególnej jednostki i dlatego są tak samo, jak pochodne jakości, tylko wyobrażeniem podmiotowym.

c) Stąd więc wynika, że to, co nazywamy ciałem, sprowadza się tylko do idei czysto podmiotowych, że niema zatem żadnej substancji cielesnej. Poznajemy tylko nasze idee, pozorne istnienie rze-

czy zewnętrznych, jest poprostu naszym o nich myśleniem (*esse est percipi*), pojęcie substancji zmysłowej wypływa stąd tylko, że różne nasze idee stale się łączą w pewien zespół.

Z drugiej jednak strony jesteście sobie świadomi, że nie my sami jesteśmy sprawcami tych idei, albowiem nie jesteśmy zdolni do oznaczenia, jakie to idee mieć będziemy, jeżeli n. p. oczy otworzymy. Nasze idee muszą więc mieć przedmiotowe istnienie poza nami. Ponieważ zaś idee tylko w duchu być mogą, a na ducha duch tylko wpływ wywierać może, dlatego muszą te idee istnieć w innym duchu, od nas różnym. Tym duchem jest Duch Boży. Bóg to właśnie wytwarza w naszym duchu idee, przez nas pomyślane.

W ten to sposób według Berkeley'go pozorne istnienie świata zmysłowego zawisło od świata duchowego. Jeżeli usuniemy świat duchów, zniknie i świat zmysłów. Że ciała istnieją, tego zaprzeczyć nie można; lecz istnieją nie jako substancje cielesne, lecz tylko jako idee, najpierw w Bogu, a potem w nas (idealizm akosmiczny). Stworzenie świata polega na tem, że idee Boskie zaistniały dla duchów stworzonych przez to, że Bóg ich im udzielał i to stopniowo, tak, jak to przedstawia Mojżeszowy opis stworzenia świata.

3. Także nominalizm Locke'a doprowadza Berkeley do skrajnej ostateczności. Nie odróżnia bowiem pojęcia od wyobrażenia i wskutek tego odrzuca wraz z ogólnymi wyobrażeniami także pojęcia ogólne. Wyobrażenie zawiera wedle niego zawsze coś konkretnie i ściśle określonego. Może ono wprawdzie zastępować pewną klasę rzeczy, oznaczoną przez jeden wyraz, choć samo nie jest powszechnem, można też zwać na jeden tylko przymiot wspólny wielu rzeczom, nie uwzględniając innych, ale to nie daje jeszcze pojęć prawdziwie ogólnych, równie jak nie czyni ogólnymi samych rzeczy.

IV. Sceptycyzm.

Dawid Hume.

Por.: Ant. Thomson: D. Hume, sein Leben und seine Philosophie, I. 1912.

1. Życie i dzieła. — Z podobną jak Berkeley konsekwencją i krańcowością rozwinął naukę empirystyczną Locke'a Hume, posuwając się aż do sceptycyzmu.

Dawid Hume (1711—1776) urodził się w Edynburgu. Miał zostać prawnikiem, ale więcej czuł pociągu do filozofji i literatury pięknej.

Po różnych przejściach życiowych otrzymał posadę bibliotekarza w Edynburgu. Jako taki wydał kilka dzieł zręcznie i ujmująco napisanych, z których należy wymienić *Treatise on human nature* (jego główne dzieło); *Enquiry concerning human understanding*; *Natural history of religion*.¹⁾

2. Teoria poznania. — Sposób rozważania u Hume'a jest psychologiczny. Wszelkie poznanie składa się według niego, jak i według Locke'a, ze stosunków idei do siebie. Wszelkie idee dadzą się sprowadzić do wrażeń, impresyj. Wyobrażenia są tylko odbiciem takich wrażeń i łączą się między sobą według pewnych praw asocjacji (kojarzenia), które to prawa sprowadzają się do podobieństwa i przeciwieństwa, do czasowej i miejscowej łączności i do przyczynowego związku. Poznanie, które się odnosi tylko do czystych idei i opiera się na intuicji lub dowodzie daje absolutną pewność n. p. twierdzenie matematyczne. Natężenie wrażeń skłania nas jednak instynktownie do przyjęcia (*belief*) istniejącej poza nami rzeczywistości. Aby ją poznać posługujemy się szczególnie dwoma pojęciami: pojęciem przyczyny i substancji. Oba te pojęcia są psychologicznymi złudzeniami, które wytwarza fantazja. Niema żadnego wrażenia, któreby im nadawało treść samoistną. W jakim sposobie dochodzimy do tych pojęć? Hume usiłuje wykazać ich psychologiczną genezę, oceniając zarazem ich wartość logiczną.

a) *Przyczyna*. — W naszym rzekomem poznaniu rzeczywistości opieramy się wszędzie na zasadzie przyczynowości, wnosząc ze skutku o przyczynie. Żeby ocenić prawdę i rzeczywistość tego naszego poznania, należy przedewszystkiem zbadać, czy istnieje rzeczywiście zasada przyczynowości. Hume rozumuje przytem w następujący sposób:

b) *Zasada przyczynowości* nie jest zasadą, wynikającą z analizy pojęć (*a priori*), ani zdobytą przez doświadczenie (*a posteriori*).

Nie jest zasadą *a priori*, bo skutek jest czemś zupełnie różnym od przyczyny, więc nie może się mieścić w jej pojęciu. Tak samo nie jest to zasada doświadczalna, gdyż doświadczenie podaje nam tylko następstwo dwóch faktów w czasie, bez żadnego zgoła związku przyczynowego między niemi.

1) Mamy tłumaczenie polskie „*Enquiry*“, p. t.: „*Badania, dotyczące rozumu ludzkiego*“, dokonane przez profesorów Jana Łukasiewicza i Kazimierza Twardowskiego, Lwów 1919.

c) Zasada przyczynowości wpływa raczej tylko stąd, że często spostrzegamy, jak jedno zjawisko następuje stale po drugim, owszem, że, — jak daleko sięga nasza pamięć, — to następstwo zawsze i wszędzie było takie same. — To jest powodem twierdzenia, że i w przyszłości jedno zjawisko po drugim następować będzie, nawet następować musi. W ten sposób my sami przekształcamy stosunek następstwa w stosunek przyczynowości, mniemając, że jedno zjawisko powoduje drugie, że jedno jest przyczyną, a drugie skutkiem. Innemi słowy: mieszamy „post hoc“ z „propter hoc“.

d) Jeżeli się zaś rzecz tak ma, to nie możemy wykazać rzeczywistej prawdy żadnego naszego poznania i musimy na każdym polu naszego poznania pozostać przy sceptycyzmie. Hume uzasadnia to w sposób następujący: Dowód na rzeczywistość naszych idei zmysłowych opiera się na tem, że te przypuszczają przedmioty poza nami będące, zapomocą których idee w nas powstają, więc że idee są skutkami, którym odpowiadać powinna przyczyna poza nami istniejąca. Lecz stosunek przyczyny do skutku nie jest czemś przedmiotowo uzasadnionem; cały więc dowód na rzeczywistość postrzeganych rzeczy jest bez wartości. Ma to tem większe znaczenie, że poznajemy tylko nasze idee, a nie przedmioty, wskutek czego nie możemy stwierdzić między nimi żadnego stosunku przyczyny do skutku.

Istnienie Boga moglibyśmy ewentualnie udowodnić na podstawie zasady przyczynowości, mianowicie wnosząc się z dzieł Bożych do Boga, jako przyczyny. Że jednak zasada przyczynowości opiera się tylko na subiektywnem przyzwyczajeniu, więc nie mamy żadnego prawa — przypisywać wnioskowi opartemu na tej zasadzie, wartości przedmiotowej. Nadto przyzwyczajenie, na którym się opiera zasada przyczynowości istnieje tylko w zakresie naszych wyobrażeń. Więc już dla tego samego nie mamy prawa wnosić o przyczynie, która leży całkowicie poza wszelkiem doświadczeniem. Tak samo nie można udowodnić substancjalności i niematerjalności duszy. Albowiem, pominiawszy już to, że pojęcie substancji, które my sami nadajemy sumie stale ze sobą połączonych idei, jest tylko podmiotowym wymysłem, dowód, że dusza jest substancją niematerjalną, opiera się znów tylko na zasadzie przyczynowości, o ile mianowicie wnioskuje, że nasze czynności psychiczne muszą za przyczynę mieć jakąś substancję i to substancję niematerjalną. Lecz zasada przyczynowości, jak powiedziano, nie ma żadnej wartości przedmiotowej.

e) Substancja. — Już Locke podkreślał, że przyjmujemy substancję samą w sobie, niepoznawalną, tylko jako podłoże i łącznik dla szeregu przymiotów, które stale wspólnie występują. Berkeley odrzucił substancję materialną, a dla Hume'a pojęcie substancji jest wogóle fikcją. Powodem tej fikcji jest przyzwyczajenie uważania pewnej stałej grupy wyobrażeń, za jedność, mającą wspólne podłoże. To jednak podłoże zmyślamy zupełnie bezpodstawnie, faktycznie bowiem mamy tylko wrażenia (impresje) przymiotów, a nie substancyj.

Do tej właśnie krytyki poznania Hume'a nawiązał później Kant.

3. Filozofja religji. — I na polu religijnem ostatecznie tylko wątplenie jest naukowo uzasadnione. Dlatego stara się Hume i tutaj przedewszystkiem o to, by wykryć psychologiczne przyczyny powstania religji. Jak w innych naszych przekonaniach tak i tutaj, — twierdzi Hume, nie rozum odgrywa główną rolę, lecz uczucie. Nie jasne poznanie Boga, ale bojaźń i nadzieja stworzyły bogów, a wkońcu Boga jedynego. Ponieważ przekonanie nabyte w ten sposób nie da się według Hume'a, nawet następczo usprawiedliwić, więc przez sprowadzenie religji do uczuć bojaźni i nadziei rozstrzygnął zarazem o jej prawdziwości. Ten psychologiczno-historyczny sposób rozważania wywarł silny wpływ na późniejszą filozofję religji i sięga aż do dni naszych.

4. Etyka. — Podobnie w etyce podstawę i określenie dobra i zła tworzy nie jasne poznanie, lecz raczej uczucie, a to egoistyczne i altruistyczne. Co jest pożytecznem dla działającego, lub innych i co wskutek tego wywołuje upodobanie (rozkosz), uważamy za dobre, a co jest szkodliwem i wskutek tego wywołuje nieupodobanie (smutek), uważamy za złe. Głównem uczuciem, z którego wypływa etyczna pochwała lub nagana, jest sympatja czyli życzliwość.

Zasadniczy błąd Hume'a polega na zaniedbaniu badania logicznego przy jednostronnie psychologicznem rozczłonkowaniu zagadnień. Pozytywizm poszedł za Hume'm w każdym prawie szczególe.

V. Tomasz Reid i szkoła szkocka.

1. Przeciw sceptycyzmowi Hume'a, tej ostatniej konsekwencji empiryzmu Locke'a powstała w Anglji reakcja. Zapoczątkował ją **Tomasz Reid** (1710—1796) profesor filozofji zrazu w Aberdeen, później w Glasgow, założyciel t zw. **szkoły szkockiej**. Przeciw sceptycyzmowi odwoływał się Reid do zdrowego rozsądku ludz-

kiego (common sense). Głównem jego dziełem jest rozprawa: „Inquiry into the human mind on the principles of common sense“. (Badanie ludzkiego umysłu na zasadach zdrowego rozsądku).

2. Według Reid'a istnieją pewne prawdy, do których przyjęcia nakłania nas własna nasza natura, chociaż niezdolni jesteśmy do przytoczenia jakiegoś powodu ich prawdziwości. Trzeba je po prostu stwierdzić na mocy wewnętrznego doświadczenia. Do takich pewników należą n. p.: własne istnienie, pewniki matematyczne, zasady logiczne, prawo przyczynowości i t. d. Do tych pewników nie dochodzimy ani przez rozumowanie, ani przez porównanie idei, na które dałyby się później przez analizę rozłożyć; lecz pewniki te są raczej jakby wrodzonym językiem naszej natury. Musimy więc w naturze naszej przyjąć pewne instynktowne poznanie owych zasad, w którym to poznaniu zawiera się też pewność co do ich prawdziwości, chociaż nie możemy sobie zdać sprawy z racyj, na jakich ta prawda się opiera. Podobnie też według nauki angielskich filozofów etyki (Shaftesbury) kierujemy się w życiu moralnem wrodzonym „zmysłem moralnym“. Ten naturalny instynkt nazywamy zdrowym rozsądkiem ludzkim.

3. Ten zdrowy rozsądek nie może nas żadną miarą mylić, bo jest głosem naszej natury. Faktycznie nikt też o jego niezawodności nie wątpi, bo każdy rozumny sposób życia opiera się przecież na pewności tych zasad, które on dyktuje. Jeżeli tak się rzecz ma, to zdrowy rozsądek ludzki jest i podstawą i regulatorem każdego innego poznania. Zadaniem rozumu jest tylko wysnuwanie wniosków z zasad zdrowego rozsądku. Skoro tylko rozum wyzwoli się z pod panowania zdrowego rozsądku, musi niechybnie popaść w błądy.

4. Zatem i filozofja nie ma innych podstaw, jak tylko zasady zdrowego rozsądku. Skoro od tych zasad odstąpi, traci swą wartość. Tych zasad nie wolno filozofji naruszać, bo one jej niczego nie zawdzięczają, a filozofja zawdzięcza im wszystko. Właśnie dlatego, twierdzi Reid, znajduje się obecnie filozofja w tak smutnym stanie, że przekroczyła swą dziedzinę prawną i powołała nawet zasady zdrowego rozsądku przed swój trybunał. Lecz te zasady uchylają się przed badaniem filozofji i nie poddają się jej wyrokowi, a filozofja musi ostatecznie ulec w tej walce.

5. W zdrowym rozsądku ludzkim znajdujemy więc niewzruszalną podstawę pewności dla wszystkiego, o czem filozofja sceptyczna chciałaby powątpiewać. Zdrowy rozsądek przemawia za istnieniem świata zewnętrznego; w jego świetle nie można żadną miarą o tem powątpiewać. Tak samo przemawia on za istnieniem

indywidualnego ducha czyli duszy, jakoteż za istnieniem Boga; jedno i drugie jest bezpośrednią daną zdrowego rozsądku.

6. Idee Reid'a rozwinęli także inni filozofowie, których dlatego zalicza się do „szkoły szkockiej“. Do nich należą: James Battie (1735—1803) i Dugald Stewart (1753—1828). Z drugiej strony miał system Reid'a także przeciwników; do nich należał zwłaszcza Józef Priestley (1733—1804), który słusznie zwraca uwagę na to, że postępowanie tych, którzy się nieustannie powołują na common sense, uniemożliwia wszelkie badanie filozoficzne i stawia ślepy instynkt ponad wiedzę. — Trzeba przyznać, że teoria, o common sense była pomyślana w dobrym zamiarze, lecz w formie podanej przez Reid'a, nie da się utrzymać.

ROZDZIAŁ PIĄTY.

ROZWÓJ FILOZOFJI WE FRANCJI OD DRUGIEJ POŁOWY XVII. WIEKU.

Uwagi wstępne.

1. Angielska filozofja Oświecenia, tak empiryzm, jak naturalizm i wolnomyślicielstwo, przeszczepione wnet do Francji, przerodziły się tam w gruby materjalizm. Zepsucie obyczajów, które pod Burbonami wzrosło w tym kraju do niebywałych rozmiarów, przyczyniło się niemało do powstania i rozwoju tego umysłowego kierunku.

2. Przygotował go sceptyk Pierre Bayle (1647—1706) w swoim Dictionnaire historique et critique. Człowiek ten zrazu hugenota, potem przez półtora roku katolik, potem znów hugenota, jest żyjącą sprzecznością. Wszystko wydaje mu się być wątpliwem, nigdzie nie może znaleźć punktu oparcia; przeciw dowodom przytacza dowody przeciwne. Raz broni wiary przeciw napaściom rozumu, to znów, stając po stronie rozumu, broni go przeciw uroszczeniom wiary. W ten sposób pod jego piórem wszystko staje się niepewne, otwierają się na oścież drzwi dla sceptycyzmu.

I. Voltaire i Montesquieu.

Oświecenie angielskie przedostaje się do Francji nasamprzód przez Voltaire'a i Montesquieu'go.

a) Franciszek Marja Voltaire (1694—1778) zapoznał się z filozofją angielską za czasu swego pobytu w Anglii (1726—1728); tam też zmienił swe nazwisko: Arouet na Voltaire. Po powrocie

zaczął szerzyć z wielkiem powodzeniem filozofję angielską w szerokich warstwach społeczeństwa francuskiego. Nie był to wielki filozof ani żaden samodzielny myśliciel, posiadał tylko dar jasnego i ujmującego wykładu. Przez to właśnie zdobył dla idei Lockego i Newtona wielu stronników swemi: *Lettres sur les Anglais* (1728, we Francji 1754), *Lettres philosophiques* (1731) i *Éléments de la philosophie de Newton* (1738), *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) i *Le philosophe ignorant* (1767). Voltaire staje na stanowisku filozofji doświadczałnej Locke'a, mimo to za Newtonem wznosi się z porządku wszechświata i z celowości w przyrodzie do uznania Boga, jako Budowniczego świata. Z powodów praktycznych uważa on Boga za tak koniecznego dla ludzkości, że „gdyby nie istniał, trzebaby go stworzyć”. Wydaje mu się jednak, że niedoskonałość świata oraz istnienie zła przemawiają przeciw wszechmocy Boga. Voltaire jest deistą i zwalcza namiętnie chrześcijaństwo głupimi szyderstwami i grubemi żartami. Toteż dzieła jego szerzyły nienawiść przeciw wszystkiemu, co nadprzyrodzone¹⁾.

b) Charles **Montesquieu** (1689—1755), ur. na zamku szlacheckim La Brède pod Bordeaux, był prawnikiem. Życie spędzał głównie na rodzinnym zamku, oddany pracy pisarskiej. Głównemu dziełu swemu nadał tytuł: *Esprit des lois* (Duch praw). W niem podaje zarys późniejszego tak zw. konstytucjonalizmu, opierając się na nauce Locke'a o państwie oraz o konstytucji angielskiej.

Państwo powinno być tak urządzone, by obywatel mógł się cieszyć prawdziwą swobodą. Dlatego należałoby je zabezpieczyć przed możliwym nadużyciem władzy ze strony rządzących. To zaś będzie tylko wtedy możliwe, jeśli się państwu taką nada konstytucję, w której potrojną władzę, mianowicie: ustawodawczą, sądowniczą i wykonawczą rozdzieli się na różne osoby, a te w takim będą pozostawały do siebie stosunku, że jedna będzie powstrzymywała drugą, by ta nie przekraczała granicy praw swoich. Dlatego:

a) Władza ustawodawcza powinna spoczywać w rękach ludu, a raczej jego zastępców. Ustawodawstwo bowiem przedstawia ogólną wolę społeczeństwa.

b) Władzę wykonawczą powinien piastować monarcha, bo ta musi występować z doraźnem działaniem, co zrobi prędzej jeden niż wielu.

c) Władzy sądowniczej nie należałoby powierzać stałemu Senatowi, lecz wykonywać ją tylko co pewien czas w roku przez przedstawicieli ludu i to jedynie w miarę potrzeby.

Władza wykonawcza nie powinna się mieszać do ustawodawstwa, powinna jednak posiadać prawo sprzeciwu, pozwalające jej w danym wypadku hamować zapędy ciała ustawodawczego. Przeciwnie władza ustawodawcza nie ma prawa

1) Por. A. Brou: *Le dix-huitième siècle littéraire: L'encyclopédie — Voltaire*, Paris, Téqui, 1925.

przeszkadzać zarządzeniom władzy wykonawczej, chociaż ma prawo kontroli, czy i jak ustawy uchwalone zostały wykonane. Nie wolno jej atoli pociągać do odpowiedzialności samego monarchy, tylko jego doradców. Osoba monarchy musi być nietykalną. Zatem jedna władza powinna kontrolować drugą, a w danym razie ją hamować, by w ten sposób nie dopuścić do nadużycia władzy.

II. Sensualizm.

Étienne Bonnot de Condillac.

Empiryzm Locke'a rozwinął we Francji w skrajny sensualizm ksiądz z Grenobli, Stefan Bonnot de Condillac (1715—1780), który stykał się wiele w Paryżu z Voltairem, Rousseau'em i innymi współczesnymi filozofami. W pismach swych, z których najważniejszymi są: *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Szkie o powstawaniu poznania ludzkiego) i *Traité des sensations* (Rozprawa o czuciach, 1754)¹⁾, rozwija swą czysto sensualistyczną teorię, posługując się przytem przyrównaniem człowieka do martwego posągu, w którym budzą się kolejno rozmaite czucia; gdy do oswobodzonego nosa posągu zbliży się różę, budzi się węch; gdy się ją usunie, powstaje wspomnienie miłego wrażenia, a tak rodzi się pamięć; przy zbliżaniu innych kwiatów rodzą się zestawienia, porównywania, a stąd miłe i niemiłe uczucia, namiętności, sądy, rozumowania i t. d.

Ścisłe mówiąc, nie przyjmuje Condillac czynnych władz duszy; przy czuciach zachowuje się dusza całkiem biernie, a wszystkie dalsze zjawiska psychiczne są tylko przeobrażeniem (transformation) czuć bez czynnego współdziałania duszy. Dzieje się to w sposób następujący:

a) Pierwszym stopniem poznania jest czucie. Czucie ma jednak dwa oblicza: gra w niem bowiem rolę i czynnik podniety i zauważenie teje. Podług tego jest czucie wrażeniem lub też świadomością. O ile podnieta występuje tak silnie, że łączy się w duszy z wyższym stopniem świadomości, usuwając równocześnie w cień inne wrażenia, mamy uwagę. Ta sprawa, że nawet w nieobecności przedmiotu pozostaje w duszy jego obraz, stąd zaś powstaje pamięć i wyobrażenia.

b) Skoro pamięć nagromadzi więcej obrazów, może się uwaga przenosić z jednego na drugi, a stąd rodzi się refleksja. Ta umożliwia podwójną uwagę, mianowicie na wrażenie obecne w duszy oraz na dawne, przechowane w pamięci. Stąd powstaje porównywanie.

1) Przekład polski Antoniego Langego, Warszawa 1887: „Traktat o wrażeniach zmysłowych“.

c) Z porównywania wyniku dostrzeżenie podobieństwa, czy różnicy między wrażeniami. A zauważenie tego o ile jest bezpośrednie, zowie się sądem, o ile pośrednie, rozumowaniem. Na tym najwyższym stopniu przeobrażonego czucia dochodzimy do zrozumienia danej rzeczy. Rozum tedy jest tylko przeobrażeniem czuć.

Z takiej zupełnej bierności naszego procesu myślowego należałoby wysnuć wniosek, że nie mamy wcale duszy; nie posiada ona bowiem w takim przedstawieniu rzeczy żadnej właściwej sobie czynności. Ciekawe to jednak, że Condillac nie wyciąga tego wniosku. Owszem śladami Descartes'a broni niematerjalności i nieśmiertelności duszy, powołując się przytem na dowody tradycyjne. Tylko w samej duszy odbywają się wszystkie zjawiska psychiczne. Jej bierna zależność od ciała jest skutkiem grzechu pierworodnego. Współcześni nie zważali na spirytualizm, zresztą niekonsekwentny Condillaca, lecz przejęli zato jego sensualizm.

III. Materjalizm.

1. Metafizycznym następstwem sensualizmu był ateistycznomaterjalistyczny światopogląd. Podzielał go we Francji w ciągu 18 wieku cały szereg ludzi, którzy utworzyli klub t. zw. Encyklopedystów.

2. Już **Lametrie** (1709—1751) bronił tego grubego materjalizmu w pismach swych: *L'homme machine* (Człowiek maszyna) i *L'homme plante* (Człowiek rośliną). Z zależności duszy od ciała wysnuwał wniosek, że dusza nie różni się od ciała. Niema ducha, niema Boga. Hasłem życiowym to: Używaj życia, póki ze śmiercią nie skończy się komedia.

3. **Adrian Helvetius** (1715—1771, główne dzieło: *De l'esprit*) zastosował cyniczne wyniki materjalizmu do dziedziny etyki, a za podstawę i cel wszelkiego działania podawał własny pożytek i rozkosz zmysłową. Trzeba dbać i o dobro publiczne, o ile ono łączy się z dobrem prywatnem. Ział Helvetius wielką nienawiścią do etyki objawionej i do duchowieństwa.

4. W wielkim dziele zbiorowym francuskiej filozofji oświecenia, jakim jest: *Encyklopedia nauk, sztuk i rzemiosł* (1751—1772), odzwierciedla się rozwój empiryzmu w kierunku sceptycyzmu i materjalizmu. **Diderot** (1713—1784) przeszedł sam wszystkie te fazy, natomiast **d'Alembert** (1717—1783) pozostał wiernym sceptycyzmowi.

5. Ostateczną fazę tego rozwoju stanowi dzieło barona **Holbacha**: *Système de la nature*, którego redakcję przypisuje się jego nauczycielowi domowemu *Lagrange'owi*. To biblja materjalistów ówczesnych. Jakaż jej treść?

Istnieje tylko o materja, która jest konieczna i wieczna. Ponieważ ruch należy do jej istoty, przeto i ruch jest konieczny i wieczny. Dzięki ruchowi wchodzą atomy materji w różne kombinacje, których wynikiem jest cały system uporządkowanej przyrody. Stosownie do różnego układu atomów w poszczególnych ciałach ulega także zmianie ruch i stąd pochodzi różnorodność ruchów i czynności w poszczególnych ugrupowaniach ciał. Celowości niema wcale. Nie w tym celu zostały rzeczy stworzone, aby tak działały, jak działają, lecz dlatego właśnie działają w ściśle oznaczony sposób, że materja ułożyła się w takie ugrupowania.

Bóg. — Niema wcale Boga. Tylko strach przed szkodliwymi wydarzeniami w przyrodzie oraz nieznanomość właściwych przyczyn zjawisk doprowadziły ludzi do wytworzenia sobie bogów i przejednywania ich modlitwą i ofiarą. Do tych wyobrażeń nawiązali następnie teologowie i metafizycey, a chcąc je wyjaśnić, oderwali od przyrody tkwiącą w niej siłę, by ją uosobić i postawić jako bóstwo nad światem.

Dusza. — Niema wcale duszy, różnej od ciała. Człowiek jest bytem czysto fizycznym. Dusza to tylko ciało, o ile rozpatrujemy je w jego czynnościach czuciowych. Ponieważ zaś te czynności mają swą siedzibę centralną w mózgu, przeto dusza konkretnie jest tylko mózgiem. Metafizycey doszli do pojęcia duszy tylko przez to, że oderwali od ciała życiową siłę ezuciową i podnieśli ją do godności bytu niezłożonego.

Etyka. — Każdy byt dąży do samozachowania. Fizycey zowią tę dążność ciężeniem ku sobie. Ta dążność objawia się w podwójnym kierunku: przyciągania i odpychania. W człowieku pojawia się ta dążność w formie miłości własnej, ta zaś jest miłością tego, co pożyteczne, a nienawiścią tego, co szkodliwe. Stąd wypływa cała działalność człowieka lub zaniechanie jej. Niema żadnej wolnej woli. Silniejsza pobudka bierze zawsze górę w postanowieniach naszych, a silniejszą jest zawsze ta pobudka, która przedstawia większy pożytek. Tylko dlatego wyobrażamy sobie, żeśmy wolni, że nie znamy wszystkich sprężyn fizycznych naszego działania.

Dobrem jest to, co jest pożyteczne, złem to, co jest szkodliwe. Wszelki obowiązek opiera się tylko na pewności lub przynajmniej prawdopodobieństwie, że czynność, o którą chodzi przyniesie nam pożytek. Cnota, to sztuka uszczęśliwiania siebie przy równoczesnej trosce o uszczęśliwienie innych. Jest to o tyle uzasadnione, że człowiek potrzebuje pomocy drugih do osiągnięcia własnego szczęścia. Niema ona na celu poskramiać namiętności i poddawać je pod jarzmo moralnego prawa. Każda namiętność ma swoje uprawnienie.

Głębiej nie mogła już chyba upaść filozofja.

IV. Jean Jacques Rousseau.

Lit.: H. Hoeffding, *Rousseau und seine Philosophie*, 1909, wyd. 3. — J. Lemaitre, *J. J. Rousseau*, Paris 1907. — A. Peretiatkowicz, *Filozofja społeczna Jana Jakóba Rousseau'a*, wyd. II., Poznań 1921.

1. Filozofja Rousseau'a wyrosła na tym samym gruncie czysto naturalistycznym, stoi jednak w pewnym przeciwieństwie do ostatecznych konsekwencji, wyprowadzonych przez współczesnych mu filozofów francuskich. Odrzuca on materializm, jako nie wystarczający dla wytłumaczenia zjawisk przyrody, a tem mniej świadomości. Większą jednak oryginalność oraz przeciwstawność do współczesnego oświecenia objawił przez przesadne podkreślanie wartości osobistej i uprawnienia uczucia wobec rozpanoszonego wówczas wyłącznie rozumu.

2. Jan Jakób Rousseau (1712—1778), urodził się w Genewie z rodziców protestanckich. Namiętną swą naturę podniecał niestety czytaniem licznych romansów. Skutek był ten, że jako młodzieniec i jako mężczyzna oddał się życiu rozwiązłemu, które rzuca smutny cień na jego charakter.

3. Dzieła. — Pierwszem jego pismem była rozprawa, odpowiadająca na zagadnienie konkursowe Akademji w Dijon. „Czy postęp w naukach i sztuce przyczynił się do poprawy obyczajów?“ Odpowiedź była przecząca i zjednała mu nagrodę i rozgłos (1749). W pięć lat później wziął znów nagrodę za opracowanie nowego zagadnienia, postawionego przez tę samą Akademię na temat: „O pochodzeniu i podstawach nierówności pomiędzy ludźmi“. Poglądy swe na tę kwestję przedstawił później w swoim „Contrat social“ (Umowa społeczna — por. tłum. prof. Peretiatkowicza, Poznań 1920), swoje zaś zapatrywania wychowawcze rozwinął w dziełku „Émile ou sur l'éducation“ (Emil albo o wychowaniu).

4. Nauka. — a) Przyroda a kultura. — Gdyby dozwolono przyrodzie, temu niespaczonemu dziełu Bożemu, rozwijać się swobodnie, wtedy człowiek byłby dobrym i szczęśliwym. Władze jego rozwijałyby się harmonijnie, z miłością samego siebie, rozwinęłyby się równomiernie miłość bliźniego i miłość cnoty. Nierówność ludzi, egoizm i zazdrość, są wytworem myśli, refleksji, z której wypływa kultura ze swemi nowoczesnemi zapotrzebowaniami, z nieodzownym podziałem pracy, oraz jednostronnem wykształceniem człowieka. Skutkiem tego człowiek tegoczesny nie może powrócić do pierwotnego stanu natury, pełnego uczucia i wrażliwości. Aby więc nieszczęście płynące z przewrotnej cywilizacji nie zwiększały się, trzeba wedle możliwości, wracać do przyrody, usunąć znieprawienia kultury, a przez oparte na przyrodzie wychowanie zapewnić każdej jednostce zgodny z prawami przyrody rozwój i strzec go w odpowiednio urządzonym państwie.

b) **Wychowanie.** — Wychowanie zatem powinno przede wszystkim chronić jednostkę od zgubnych wpływów kultury (wychowanie negatywne), a zapewnić dziecku i popierać w niem swobodny rozwój fizyczny: myśli nie należy budzić zbyt wcześnie, a jak najmniej wpływać na jej rozwój z zewnątrz. Rozwój ma być jak najmniej wymuszony, wychowawca ma odgrywać raczej rolę widza.

c) **Teoria państwa.** — Jak Hobbes, tak i Rousseau uważa nietowarzyski stan ludzkości za pierwotny; nie przyjmuje jednak walki wszystkich przeciwko wszystkim, tylko pewien sposób życia, zbliżony do zwierzęcego, w którym ludzie kierowali się nie rozumem lecz instynktem i uczuciem. W owym stanie byli ludzie wolni, niewinni, szczęśliwi. Im więcej jednak budził się w nich rozum, tem bardziej wzmagaly się zapotrzebowania i pragnienia dobrobytu, jakich nie mogli zaspokoić w swoim odosobnionem bytowaniu. To skłoniło ich do połączenia się w społeczność. Stało się to na mocy pewnego układu (układu społecznego), w którym każdy zrezygnował ze swej niczem nieograniczonej swobody osobistej, by ją posiadać na nowo w formie swobody obywatelskiej. Odtąd wspólnemi siłami zaczęto zapobiegać życiowym potrzebom. W ten sposób powstała społeczność obywatelska, państwo.

Jest ono ciałem moralnem z własną jaźnią i z własną wolą, która w przeciwstawieniu do woli wszystkich (*volonté de tous*) zwie się wolą wspólną (*volonté générale*), a ma na celu dobro powszechne. Ta wspólna wola ludu ma władzę nad jednostkami; dlatego lud jako taki jest suwerenny, a wszystkie jednostki winne mu bezwzględne posłuszeństwo na mocy zawartego pierwotnie układu. Właściwym aktem suwerenności jest władza ustawodawcza, a prawa są tylko wyrazem wspólnej woli ludu. Są one zawsze sprawiedliwe, każdy bowiem jest częścią ludu, a trudno, by jednostka sama siebie krzywdziła.

Do wykonania praw potrzebny jest rząd. Dlatego musi lud postarać się o rząd, o głowę państwa i poddać się mu w tym względzie. Czyni to drogą wyborów. Na zwierzchnika państwa przenosi lud jednak tylko władzę wykonawczą; władza prawodawcza pozostaje zawsze przy narodzie, jako suwerenie. Wobec tego zwierzchnik państwa nie jest suwerenem, lecz tylko pierwszym sługą, pierwszym urzędnikiem ludu w zakresie wykonawczym. Może więc władzę swoją sprawować tylko w imieniu ludu. Lud może powierzoną mu władzę ograniczyć albo nawet odebrać podług swej woli. Jest to postępek prawny, a nie bezprawny bunt. Jeśli zwierzchnik państwa przywłaszcza sobie władzę ustawodawczą, nie potrzeba za-

dney uchwały ludu, by go złożyć z urzędu; sam się sprzeniewierzył swym obowiązkom i dlatego wolno przeciw niemu posłużyć się prawem samoobrony. Z pośród wszystkich form rządów najłatwiej może przywłaszczyć sobie władzę ustawodawczą monarchja, dlatego lepszą jest rzeczpospolita. — Ta nauka o społeczeństwie i państwie stała się później ewangelją wielkiej rewolucji.

d) Filozofja religji. — Poglądy religijne Rousseau'a, włożone w usta „wikarjusza sabaudzkiego“ w Emilu, tchną zupełnie religijnym naturalizmem. Materja, powiada wikarjusz sabaudzki, znajduje się to w ruchu, to w spoczynku; ponieważ jednak sama nie potrafi się wprawić w ruch ani z ruchu przejść w spoczynek, przeto należy zjawisko to przypisać woli stojącej ponad materją. Ponieważ zaś ruch ten jest celowy, przeto wola ta musi być połączona z rozumem. Tę istotę, stojącą ponad materją, nazywamy Bogiem.

Każdy z nas posiada rozum i wolną wolę, z czego wynika, że nie jest samem tylko ciałem, lecz że ożywia go niematerjalna substancja czyli dusza. W głębi spoczywa wrodzony nam pierwiastek sprawiedliwości i cnoty, podług którego osądzamy nasze dobre lub złe czynności. Jest to sumienie. Gdy go słuchamy, dochodzimy do prawdziwego szczęścia, polegającego na wewnętrzznem zadowoleniu. Sumienie mówi nam także, żeśmy winni cześć i wdzięczność Bogu, sprawcy bytu naszego. Dlatego modlimy się do Istoty najwyższej i czujemy się wzruszonymi Jej dobrodziejstwami. To jest kult, wskazywany nam przez naturę samą, a stanowi on religję naturalną.

Ta religja naturalna jest jedynie uprawniona. Religji objawionej niema wcale. Gdyby istniała, musiałby ją Bóg uwierzytliwić takimi znamionami i dowodami, że wszyscy ludzie musieliby ją poznać i uznać. A gdzież są takie znamiona, czy dowody? Powołują się na cuda. Ale kto je widział? Ludzie. Kto o nich świadczy? Ludzie. Mamy zatem tylko ludzkie świadectwa. A czyż na nie można się spuścić, gdy chodzi o cuda? Niepodobna. Trzeba więc dać pokój wymysłom o religji objawionej, a poprzestać na religji przyrodzonej.

*(P. T.) I państwo, jako takie, powinien się przyznawać do religji, wyznającej cztery artykuły: istnienie Boga, pośmiertną odpłatę, świętość republiki i praw, wykluczenie nietolerancji. Mimo to, kto by nie wyznawał tej religji, powinien być skazany na wygnanie z kraju. Jest to jedna z wielu niekonsekwencji w poglądach Rousseau'a, który kierował się więcej uczuciem, niż rozumem. Nie spotkał się z uznaniem za życia. Encyklopedyści, zwolnicy czystego rozumu, drwili z jego na uczuciu opartych pomysłów; Voltaire nazywał go: „archifou“ (arcyglupcem). Rząd francuski kazał spalić jego dzieła i uwięzić autora. Ten umknął do Szwajcarii; ale i tam nie znalazł spokoju. Rządy genewski i berneński zabroniły mu pobytu tamże, ludność także występowała przeciw niemu za jego religijne teorje. Na zaproszenie Hume'a udał się Rousseau do Anglii, ale nie ufając tamtejszym przyjaciółom, wrócił do Francji, gdzie wiódł biedny i tułaczy żywot aż do śmierci. Dopiero po jego zgonie, a zwłaszcza za czasów rewolucji, zwrócono się do jego dzieł, a dziś demokracje świata kierują się jego ideami państwowo-twórczymi, a państwowa t. zw. „moralność świecka“, zawarta w: *Catéchisme de morale laïque et civique* opiera się przedewszystkiem na religijnych poglądach autora Emila.

ROZDZIAŁ SZÓSTY.

FILOZOFJA W NIEMCZECH PO WOJNIE 30-LETNIEJ.

Milszy widok przedstawia w tym czasie filozofja w Niemczech, która nie popadła w materializm. Dopiero po spustoszeniach wojny 30-letniej filozofja niemiecka nabrała nowego spekulacyjnego rozpędu. Nawiązała cprawda do filozoficznego rozwoju w Anglii i we Francji, lecz w dalszym ciągu poszła własnymi torami.

I. Godfryd Wilhelm Leibniz.

Literatura: E. Cassirer, Leibniz' System, 1902. — W. Kabitx, Die Philosophie des jungen Leibniz, 1909. — F. X. Kiefl, Leibniz (Weltgeschichte in Charakterbildern) 1913. — Paul Archambault, Leibniz (w zbiorze: Les grands philosophes).

1. Życie i charakter. — Głównym przedstawicielem filozofji w Niemczech jest w tym czasie **G. W. Leibniz** (1646—1716), urodzony w Lipsku. Już w 15 roku życia zdradza wielostronne wykształcenie i poświęca się studjom prawniczym, znajduje jednak przytem dość czasu, by zająć się dokładnie matematyką, filozofją, historją i teologją, przez co stał się jednym z najuniwersalniejszych genjuszów wszech czasów. Nie tylko w matematyce (odkrył rachunek różniczkowy) i filozofji się odznaczył, lecz oddziałał pobudzająco i twórczo na wszystkie prawie dziedziny życia umysłowego. W roku 1670 oddał się na usługi elektora Moguncji, później (1676) powołano go na bibliotekarza nadwornego do Hannoveru, gdzie oddał znaczne usługi domowi panującemu. W czasie swych długich podróży po Niemczech, Francji, Anglii, Holandji, Włoszech, poznał znakomitych ludzi współczesnych i nawiązał z nimi żywy kontakt umysłowy, o czem świadczy choćby zbiór jego listów, wymienianych z tysiącem przeszło osób, a zachowany w bibliotece hannowerskiej, konieczny zresztą do dobrego zrozumienia rozwoju myśli Leibniza.

Jego wszechstronny duch umiał poznać i uznać zawsze to, co dobre i czynił go pochopnym do szukania wszędzie wyrównywania przeciwieństw. Tak n. p. starał się pogodzić luteranów z kalwinami, katolików z protestantami (korespondencja z Bossuetem). Także w filozofji chciał złączyć, co było rozłączone, ując w pojednawczą całość prawdę, zawartą w starych i nowych systemach. Wprawdzie już w młodocianym wieku oświadczył się za Descartes'em przeciw Arystotelesowi, jednak w rozwijaniu myśli Descartes'a oparł się na

fundamentalnych ideach starożytności. Podobny jest jego stosunek do racjonalizmu Spinozy i empiryzmu Locke'a. Z każdego z nich stara się uszczknąć, co mu się wydaje prawdziwym, rozumie się nie bez przetworzenia myśli obydwu tych myślicieli, którzy pozostaną zawsze w nieprzejednanem do siebie przeciwieństwie. Pomimo całej swej delikatności, która sprawiała, że nawet robaczka, wziętego pod mikroskop, sadzał z powrotem na tym samym listku na drzewie, gdzie go był znalazł, pomimo teoretycznego zajęcia się zagadnieniami religijnymi, nie uczęszczał do kościoła i dlatego ludność miała go za niedowiarka, a mało kto wziął udział w jego pogrzebie.

2. Dzieła. — Leibniz nie pozostawił systemu swej filozofii w jednolitej budowie, lecz rozsiał swe myśli w różnych dziełach, rozprawach i listach. Najgłówniejsze jego dzieła filozoficzne są następujące: *De principio individui* (1663); *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1664); *De arte combinatoria* (1666); *Discours de métaphysique* (1686); *Système nouveau de la nature* (1695); *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (napisane przeciw Locke'owi 1704, wydane 1765); *Theodicée* (1710); *Monadologie* (1714).

A) Nauka o monadach: 1. Substancje niezłożone. — W filozofii przyrody, zwalczając mechaniczne pojmowanie świata przez Descartes'a, popada Leibniz w drugą ostateczność, mianowicie w fizyczny idealizm. — Ciała, uczy, nie są podzielne w nieskończoność. Przy dzieleniu musi się wreszcie dojść do pierwiastków niepodzielnych, których już dalej dzielić nie można. Będą to substancje niepodzielne, „punkta metafizyczne“ — czyli monady. Ciała nie są zatem właściwymi substancjami, tylko połączeniem wielu substancyj, monad, które jedynie zasługują na miano substancyj właściwych. Istnieje więc, wbrew twierdzeniu Spinozy, wiele substancyj indywidualnych. Ponieważ monada jest niezłożona, przeto może powstać tylko przez akt stwórczy, a zginąć tylko przez unicestwienie, żadna bowiem siła stworzona nie może monady wytworzyć ani jej bytu pozbawić. Stworzyć ją lub unicestwić może tylko Bóg. — 2. Monady, to siły, obdarzone poznaniem i pożądaniem. — Monada, jako substancja, posiada pewne siły, bo bez sił nie można pojąć substancji; przeciwne poglądy Descartes'a musiały doprowadzić do panteizmu Spinozy. Siłami temi są, analogicznie do duszy ludzkiej, — (analogię tę nazywa Leibniz: *mon grand principe des choses naturelles; tout comme ici: wszystko zupełnie jak w nas*), — władze poznania i pożądania (*perceptio et appetitus*). Na mocy pierwszej może monada

przedstawić sobie wszechświat, na mocy drugiej usiłuje to uczynić. W ten sposób każda monada staje się żywym odzwierciedleniem wszechświata (światem en miniature). Ktoby więc poznał wyczerpująco jedną monadę, poznałby w niej jak w zwierciadle cały wszechświat. Wszelako każda monada przedstawia wszechświat tylko z tego stanowiska, jakie sama w nim zajmuje. Każda zatem monada odzwierciedla wszechświat w inny sposób. Zasada indywidualności nie dopuszcza dwóch całkiem sobie równych monad. Różnią się one między sobą tylko stopniem jasności poznania, poczynawszy od ciemnych, nieświadomych wyobrażeń (*petites perceptions*), aż do wyraźnie świadomych (*apperceptions*). Stosownie do zasady ciągłości, zwiększa się ta różnica między monadami coraz bardziej, ale powoli i nieznacznie. — 3. Wyłączność w sobie działalności monad. — Jako substancja stworzona jest monada istotą zmienną, podległą różnym modyfikacjom. Pierwiastek tych zmian nie może jednak leżeć poza nią; gdyż substancje niezłożone nie mogą oddziaływać na siebie fizycznie. Każda monada może zmieniać tylko sama siebie. Proces tych zmian reguluje się pewnym prawem ogólnym, polegającym na tem, że następna modyfikacja ma zawsze dostateczny swój powód w poprzedzającej. Wszelkie następujące po sobie zmiany w monadzie łączą się zatem w jeden nieprzerwany łańcuch: przeszłość jest zawsze jakby brzemienią przyszłością. — 4. Harmonja z góry ustawiona, — („przedustawna“). — Rzeczywiste wzajemne oddziaływanie monad na siebie jest więc niemożliwe. Pozorna wzajemność między nimi wyjaśnia się raczej harmonją z góry ustawioną (*harmonia praestabilita*). Mianowicie Mądrość Boska, porządkując od wieków wszystkie monady, postawiła każdą z nich w takim stosunku do wszystkich innych, że w każdym momencie zmiana w jednej odpowiada zmianom we wszystkich innych. Bóg mógł to uczynić, gdyż poznał w każdej monadzie łańcuch zmian, które jako szereg przyczyn i skutków nieprzerwanie w niej następować miały i dlatego też potrafił dostosować do niej cały łańcuch zmian, mających zachodzić we wszystkich innych monadach. Leibniz nazwał tę zgodność: *harmonia praestabilita*. W ten sposób, zdaniem jego, można pogodzić mechaniczny i teleologiczny pogląd na świat: wszystkie zdarzenia w przyrodzie są ze sobą powiązane, jedno jest od drugiego zależne, atoli ich stałe następstwo urzeczywistnia plany odwiecznej Mądrości. — 5. Rozciągłość i przestrzeń. — Ponieważ ciała składają się z samych nierozciągliwych substancyj, jasny stąd wniosek, że rozciągłość nie tworzy bynajmniej ich istoty, jak twierdził Descartes, lecz jest tylko czemś

zjawiskowem, urojonem. Agregat z pojedynczych monad, ujęty w niejasnem, mętnein wyobrażeniu wy d a j e się tylko być czemś rozciąglęin. To samo trzeba powiedzieć i o innych przymiotach ciał, jak o ich ciężkości, nieprzenikliwości, gęstości i t. d. Nie są to rzeczywiste przymioty ciała, lecz tylko pewne zjawiska, oparte na jedności agregatu monad. — 6. Monady centralne. — Trzeba rozróżnić monady centralne (ośrodkowe) i peryferyczne (obwodowe). Obwodowe, albo nagie, mają tylko bardzo niejasne wyobrażenie wszechświata i znajdują się niejako w stanie uśpienia. Z takich nagich monad składają się, jako ze swych ostatnich części, ciała nieorganiczne. Ciała organiczne różnią się natomiast od nieorganicznych tem, że w nich grupują się monady około jednej panującej czyli entelechji. Ta panująca monada zwie się centralną (duszą) a wkoło niej skupiają się monady nagie, tworząc ciało. Monada centralna jest w stosunku do tego ciała łącznikiem substancjalnym (*Vinculum substantiale*), który je w jedności utrzymuje. Monada centralna nie znajduje się w stanie uśpienia, lecz przedstawia wszechświat już w doskonałszy sposób, a mianowicie bliższe swe otoczenie jaśniej, dalsze słabiej. Jednakże i pomiędzy monadami centralnemi zachodzi jeszcze różnica. Jedne posiadają jakby s e n n e, inne niejasne i mętne, inne wreszcie jasne i d o k ł a d n e wyobrażenie wszechświata. Pierwsze to dusze roślinne, drugie to zwierzęce, trzecie to ludzkie dusze. Nad wszystkiemi stworzonemi stoi monada niestworzona, Bóg, który posiada wyczerpujące (dogłębne) poznanie wszechświata. — 7. Stworzenie. — Wszystkie monady powstały pierwotnie wraz z całym światem przez stworzenie; bo tylko w tym razie mogły być przez Boga ustawione w trwałą wzajemną harmonję. Żadna monada centralna, żadna dusza, nie może istnieć bez odpowiedniego ciała, gdyż poznaje najpierw swe ciało, a przez nie dopiero wszechświat. Z tego wynika, że wszystkie monady centralne istniały już od początku stworzenia wraz ze swemi ciałami, tylko że monady-dusze znajdowały się w stanie uśpienia, a monady-ciała w stanie inwolucji (zwinięcia). Również dopóki wszechświat istnieje, nie może żadna monada być unicestwiona. Z tego powodu monady centralne muszą zawsze istnieć z przynależącemi do nich ciałami, po pewnym przeciągu czasu wracają ciała do stanu inwolucji, dusze zaś popadają w pierwotne odrętwienie. To więc, co nazywamy powstawaniem i zamieraniem (*gneratio et corruptio*), nie jest niczem innem, jak tylko ewolucją (rozwijaniem się) i inwolucją (zwijaniem się) pierwotnych ciał monad centralnych, oraz budzeniem się monad-dusz z uśpienia i powrotnem zapadaniem w ten stan. Wszystkie

stworzenia stanowią jedno wielkie królestwo Boże, dzielące się na dwa państwa, mianowicie: na państwo przyczyn celowych, czyli duchów i państwo przyczyn sprawczych, czyli przyrody. Pierwszem rządzi Bóg jak władca, drugim natomiast kieruje, jak inżynier kieruje maszyną. Pomiędzy oboma państwami istnieje stała harmonja. Wszystkie wydarzenia w porządku fizycznym mają na celu wynagrodzenie albo wypróbowanie dobrych, a ukaranie złych i występują właśnie wtenczas, kiedy tego wymaga powyższy cel.

B) *Teodicea*. — Najwyższą monadą jest Bóg. On tylko sam posiada jasne, zupełnie świadome idee o całym wszechświecie. Istnienie Boga wynika z przygodności świata i z jego celowego urzędzenia, które wskazuje na bardzo mądrego Stwórcę. Także t. zw. dowód ontologiczny na istnienie Boga przejmuje Leibniz od Descartes'a, uważa jednak, że dowód pojęciowy na istnienie Boga ma wartość tylko wtedy, jeżeli się wprzód wykaże, że istota nieskończenie doskonała jest możliwa, a zatem koniecznie istnieć musi. Trzeba wprzód wykazać jej możliwość, a ta, zdaniem Leibniza, wynika stąd, że pojęcie istoty Boga zawiera w sobie samą tylko rzeczywistość, żadna zaś rzeczywistość jako taka nie stoi w sprzeczności z inną rzeczywistością.

Leibniz zaprzecza twierdzeniu Descartes'a, że fundamentem prawd koniecznych i wiecznych jest wola. Według Leibniza mają one raczej swój fundament w Boskim rozumie i uprzedzają Bożą wolę. Rozum Boga jest fundamentem istoty rzeczy, wola Boża tylko powodem ich istnienia. Rozum Boży jest jakby oceanem wiecznych i koniecznych prawd; znajduje się w nim mnóstwo światów możliwych, a wola Boża wybiera z pośród nich ten, który chce urzeczywistnić.

Optymizm. — Jeżeli Bóg postanowił świat stworzyć, to musiał wybrać świat najlepszy z możliwych i najdoskonalszy. Wola Boża bowiem może chcieć tylko to, co najlepsze. Jaki zresztą mógłby Bóg mieć powód, by stwarzać świat mniej dobry? Żadnego. Otóż bez powodu nie może Bóg działać. Nie ogranicza to woli Bożej, gdyż inne światy pozostają przecież możliwe metafizycznie, chociaż nie są możliwe moralnie. — Zło napotykanne we wszechświecie, musiał Bóg dopuścić, gdyż i ono należy do świata najlepszego. Rozróżnia Leibniz zło metafizyczne, fizyczne i moralne. Zło metafizyczne jest niedoskonałością, która tkwi w każdym stworzeniu, jako istocie ograniczonej; jest więc nieuniknione. Zło fizyczne

jest następstwem metafizycznego i przyczynia się do lepszego uwydatnienia dobra. Zło moralne jest z wolną wolą koniecznie związane. Bóg go nie chce, lecz je tylko dopuszcza. Dlaczego tylko dopuszcza, nie łatwo to wytłumaczyć w intelektualnym determinizmie Leibniza. Jeśli bowiem zło moralne koniecznym jest we wszechświecie, dlaczego nie może go Bóg chcieć? Leibniz przy rozwiązaniu tej trudności zwraca uwagę na to, że Bóg pozostawił każdą istotę jej wewnętrznej ewolucji, jaka była w niej założona od wieków, tak że ostateczny powód złego czynu nie leży w Bogu lecz tylko w istocie danego stworzenia.

C) Psychologia. — Psychologia Leibniza wypływa samorzutnie z zastosowania ogólnych zasad monadologicznych do natury ludzkiej. Dusza ludzka jest zatem w ciele monadą centralną, obdarzoną rozumem i wolą. Wszelkie zachodzące w niej zmiany są wynikiem jedynie jej własnej działalności i łączą się jako przyczyna i skutek w jeden nieprzerwany łańcuch. To samo odnosi się do ciała. Bóg jednak połączył z każdą duszą takie ciało, z każdym ciałem taką duszę, że zmiany w obojgu zachodzące, dokładnie się ze sobą zgadzają.

Dusza i ciało działają wprawdzie podług różnych zasad: dusza według prawa przyczyn celowych, ciało według prawa przyczyn sprawczych, atoli obustronne ich działanie pozostaje w ciągłej ze sobą zgodzie. [Gdy w ciele powstaje jakie uczucie, to dusza wzbudza w sobie w tym samym momencie ideę, odpowiadającą temu uczuciu, gdyż właśnie ta, a nie inna, wynika w tym momencie z bezpośrednio poprzedzającej zmiany w duszy. A gdy dusza wzbudza w sobie akt woli, to w tym samym momencie powstaje odpowiednie poruszenie w ciele. Dusza i ciało to jakby dwa zegary, którym nadano równomierne ruchy wahadłowe.

Dusze ludzkie istniały wszystkie od początku stworzenia i to z przynależnymi sobie ciałami in lumbis Adae (w lędźwiach Adama) ale w stanie uśpienia, względnie inwolucji. W tym stanie pozostają aż do chwili poczęcia się człowieka. Przy śmierci ciało wraca znów do stanu inwolucji, dusza zaś ludzka ma tę wyższość nad innymi centralnymi monadami, że nie popada już napowrót w odrętwienie, lecz zatrzymuje swą świadomość: oczywiście jest też nieśmiertelna.

Wolną wolę człowieka trzeba pojmować analogicznie do wolnej woli Boga. Jak Bóg może chcieć jedynie to, co jest najlepsze, tak też człowiek bywa nakłaniany do swych aktów woli przez to dobro, które mu rozum przedstawia jako wyższe. Wola nasza podlega więc pewnemu moralnemu przymusowi, ale tenże nie znosi wolności, gdyż woli pozostaje jeszcze zawsze możność metafizyczna zmienić przedsięwzięcie, o ile taka zmiana nie zawiera żadnej sprzeczności.

D) Teoria poznania. — W wyjaśnianiu pochodzenia pojęć zajmuje Leibniz znów stanowisko pośrednie pomiędzy Locke'm a Descartes'em. Nic nie przychodzi do duszy z zewnątrz, lecz od

początku są z niej złożone wszelkie późniejsze akty świadomości, idee i zasady logiczne. Powszechna i wieczna wartość zasad logicznych nie da się w żaden sposób wyprowadzić z doświadczenia, które daje zawsze tylko to, co jednostkowe i przygodne. Zasady te muszą zatem pochodzić z naszej własnej jaźni, muszą nam być wrodzone. Wrodzoności tej nie należy jednak tak pojmować, jakoby dusza posiadała tylko zdolność tworzenia ich, ani tak, jakoby dusza stała o nich myślała, na co już Locke słuszną zwrócił uwagę. Chociaż bowiem ideom wrodzonym towarzyszy stale pewne, nieraz niedostrzegalne, myślenie duszy, to jednak nie dlatego są one wrodzone, że im to myślenie towarzyszy; myślenie bowiem jest dopiero następstwem ich wrodzoności. Idee są raczej wirtualnie wrodzone duszy, są w niej niejako preformowane (zarysowane). Można by duszę przyrównać do marmuru, w którym przecież jeszcze przed obrobieniem istnieją już zarysy kształtów, które później dłuto zeń wywołuje.

Także idee rzeczy pod zmysły podpadających są wrodzone: i te także wytwarza dusza ze swego wnętrza. Wprawdzie w mózgu musi się znajdować wyobrażenie zmysłowe, gdy idea rzeczy zmysłowej ma powstać w duszy, lecz to wyobrażenie nie wywołuje tej idei. Dusza nie posiada żadnych „okien“, przez które mogłyby wejść do niej przymioty zmysłowe.

Poznanie umysłowe zakłada poznanie zmysłowe. Stara zasada, na której Locke oparł swój pogląd: *Nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu*, jest prawdziwa, o ile się doda: *nisi ipse intellectus*. Leibniz rozróżnia prawdy konieczne, których przeciwieństwo nie da się pomyśleć i prawdy faktyczne, przygodne, których przeciwieństwo jest możliwe. Pierwszemi rządzi prawo sprzeczności, drugimi zasada racji wystarczającej.

II. Oświecenie w Niemczech.

1. Jak Anglja i Francja, tak i Niemcy mają swój okres oświecenia, czas popularyzacji filozofji, jako uniejętności rozumowej, mającej przeniknąć życie całego narodu, zgruntować wszystko i uczynić zrozumiałem. Ten prąd przeciwstawia się tu również Objawieniu pozytywnemu, któreby przekraczało zakres poznania rozumowego i chciało wywierać wpływ decydujący. Ruch ten zaczyna się Leibnizem, a kończy się Kantem.

2. Poprzednicy. — a) Samuel **Pufendorf** (1632—1694). współczesny jeszcze Leibnizowi, usiłuje w pismach swych: *De iure naturae et gentium* i *De officiis hominis et civis* ustalić prawo naturalne niezależnie od Objawienia. Upatruje on podstawowe czynniki powstawania społeczności ludzkiej i państw wraz z Grotiusem w skłonności do towarzyskości, a z Hobbesem w skłonności samozachowawczej natury ludzkiej. Tak więc w samej naturze ludzkiej leży fundament prawa przyrodzonego, które reguluje wzajemne stosunki wśród ludzi. Ostateczna jednak przyczyna prawa przyrodzonego leży w Stwórcy ludzkiej natury, w Bogu. Bez Boga nie byłoby prawa przyrodzonego. Prawo własności, tworzenie państw i zwierzchność są konieczne dla ogólnego dobra ludzkości; urzeczywistniają się zaś przez układy. Prawo rządzących pochodzi tylko pośrednio od Boga, który chce, aby panował porządek na świecie, a zatem, aby była i zwierzchność. (Suarez, Grotius).

b) W ślady Pufendorfa wstępuje Chrystjan **Thomasius** (1655—1728), wydawca pierwszego czasopisma naukowego w języku niemieckim. Także on pierwszy posługiwał się w swych wykładach mową ojczystą. Rozróżnia zacność (*honestum*), przystojność (*decorum*) i sprawiedliwość (*iustum*) a stosownie do tego dzieli ogólne prawo przyrodzone na: etykę, politykę i prawo przyrodzone w ścisłym znaczeniu. W przeciwieństwie do Pufendorfa nie opiera prawa przyrodzonego na Bogu. — Thomasius dla swej powierzchowności nie ma znaczenia naukowego, a staje na stanowisku zdrowego rozsądku i twierdzi, że bez sylogistycznej metody szkolnej potrafi nauczyć wszystkich ludzi rozsądnych łatwego sposobu rozróżniania prawdy od błędu.

c) Inną drogę obrał hr. Walter v. **Tschirnhausen** (1651—1708), chcąc w swej: *Medicina mentis sive ars inveniendi praecepta generalia* znaleźć podstawy filozofji teoretycznej. Nawiązuje tam często do Descartes'a i jego metody analitycznej, by ustalić podstawę wszelkiej wiedzy w świadomości. Następnie szuka odpowiednich definicyj rozmaitych przedmiotów, a od nich wznosi się metodą geometryczną do pewników i zasad. Przy tworzeniu pojęć przedmiotów realnych każe, w przeciwieństwie do matematyki, uwzględniać doświadczenie, które powinno również dostarczać potwierdzenia wnioskowi rozumowemu, dotyczącemu przyrody.

3. Przedstawiciele filozofji oświecenia. — a) **Chrystjan Wolff** (1679—1754) zasługuje tu przedewszystkiem na wzmiankę. Jest on przedstawicielem wybitnego jednostronnego racjonalizmu oraz popularyzatorem filozoficznych myśli Leibniza.

Żywot. — Wolff, ur. we Wrocławiu, studjował matematykę i filozofję. Za staraniem Leibniza otrzymał katedrę matematyki, a raczej filozofji, w Halli. Po 17-letniej wpływowej działalności musiał to miasto opuścić w ciągu 48 godzin „pod grozą stryczka“, albowiem pietystyczna partja luterska zdołała przekonać Fryderyka Wilhelma I., że gdyby się zbuntowali jego grenadjerzy, nie mógłby ich według rzekomej nauki Wolffa, pociągnąć do odpowiedzialności (1723). Przyjął go uniwersytet w Marburgu, ale Fryderyk II. powołał go z powrotem do Halli (1740), gdzie uczył już aż do swej śmierci.

Dzieła. — Wolff pozostawił liczne dzieła, pisane po niemiecku i po łacinie. Oto najważniejsze niemieckie: *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit* (Rozumne myśli o zdolnościach ludzkiego umysłu i użyciu ich do poznania prawdy). 2. *Vern. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (R. m. o Bogu, świecie i duszy ludzkiej oraz o wszystkich rzeczach wogóle). 3. *V. G. von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit* (R. m. o wolnem działaniu człowieka w osiągnięciu szczęścia). 4. *V. G. von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* (R. m. o życiu społecznem człowieka). 5. *V. G. von den Wirkungen der Natur* (R. m. o działalności przyrody). 6. *V. G. von den Absichten der natürlichen Dinge* (o celowości w przyrodzie).

Przez te dzieła niemieckie przyczynił się Wolff wiele do urobienia niemieckiej terminologii filozoficznej. Rozwlekły i przystępny sposób pisania odpowiadał celowi, jaki wytknął Wolff swemu filozofowaniu, mianowicie: przyczynić się do rozpowszechnienia pojęć filozoficznych i nauczyć ludzi kierować się nimi w życiu codziennem. Rzeczywiście dzieła Wolffa wyparły w wielkiej mierze podręczniki, pisane w duchu scholastycznym i wniosły wiadomości filozoficzne, przynajmniej powierzchowne, w szersze warstwy ludności.

Nauka. — Filozofja jest dla Wolffa nauką o wszystkim, co jest możliwe, co się da pomyśleć. Dzieli ją na teoretyczną i praktyczną; a pierwszą na ontologję, kosmologję, psychologję i teologję naturalną.

W swej ontologji omawia najogólniejsze pojęcia podstawowe. Na czołowych dedukcyj wysuwa zasadę sprzeczności, z której wywodzi także zasadę dostatecznej racji.

W kosmologji zatrzymuje Wolff naukę Leibniza, jednak w bardzo wyblakłej postaci. Świat jest zespolem wielu rzeczy, które obok siebie istnieją i pozostają w różnych ze sobą stosunkach. Ciała są złożone z nierozciągliwych atomów. Atomy zaś nie są siłami poznającemi, jak to pojmował Leibniz, lecz nierozciągliwymi ośrodkami siły, których istoty bliżej nie znamy. Wszystkie zmiany w świecie wypływają ze samej przyrody; nic nie przybywa, nic nie ginie, wszystko w przyrodzie dzieje się z (warunkową) koniecznością.

Tylko w psychologji zatrzymał Wolff z góry ustawioną harmonję, mianowicie w tłumaczeniu stosunku duszy do ciała. Dusza jest pojedynczą, niecielesną substancją, obdarzoną zdolnością przedstawiania sobie świata. Dusza ludzka jest nieśmiertelna. Wola w swej decyzji kieruje się sądem, który przedstawia jej pewien przedmiot, jako lepszy od drugiego.

W swej teologji naturalnej sprowadza Wolff świat przygodny, który mógłby być także innym, ostatecznie do Boga, jako do Bytu koniecznego, z którego rąk wyszedł świat przez stworzenie (dowód kosmologiczny). W tłumaczeniu zła idzie za Leibnizem.

Etycznym celem człowieka jest możliwie najwyższe udoskonalenie. Obowiązuje ono wszystkich, nawet niezależnie od prawodawcy Boga.

b. Szkoła Wolffa.

Utworzyła się niebawem osobna szkoła zwolenników filozofii Wolffa, którzy postarali się o jak największe jej rozpowszechnienie. Do właściwego jej rozwoju przyczyniło się wszakże tylko bardzo niewiele. Aleksander Baumgarten (1714--1762) uzupełnił system Wolffa estetyką. (Odtąd przyjęła się nazwa estetyki na oznaczenie nauki o pięknie.) Piękno pojmuje (za Leibnizem) jako doskonałość rzeczy w jej stosunku do poznania zmysłowego, jako niejasno ujawniającą się prawdę.

Podobne zapatrywania ma uczeń Baumgartena, G. Fryd. Meier (1718—1757).

Deizm racjonalistyczny głosi Samuel Reimarus (1694—1768), profesor gimnazjalny w Hamburgu, który zwraca się coprawda energicznie przeciw materjalizmowi i panteizmowi, ale jeszcze ostrzej zwalcza wszelkie Objawienie. Wyjątki z jego: „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ ogłosił Lessing w „Wolffenbüttler Fragmente“. Pismo to, o bardzo lichej wartości historycznej i religijno-filozoficznej, stało się arsenałem dla wszystkich późniejszych wrogów Objawienia.

Jan Henryk Lambert (1726—1777) niezupełnie umiał się uwolnić od wpływu empiryzmu i to zmusza go do rozróżnienia treści i formy naszego myślenia. Nie można wyprowadzić ani formy z treści (przeciw sensualizmowi) ani treści z formy (przeciw racjonalizmowi); forma wpływa raczej z samego rozumu, a treści dostarcza postrzeżenie zmysłowe. W dziełach swych „Neues Organon“ (Nowe Organon) i „Architektonik“ (Architektonika) żąda Lambert wogóle gruntownej analizy pojęć i odróżnia prawdę czysto logiczną od metafizycznej. Z prawdy wywodzi istnienie Boga, jako koniecznej możliwości wszelkiej prawdy. — Z Kantem utrzymywał Lambert listowne stosunki, w których obaj podkreślali zgodność wielu swych poglądów, nie chodziło wszakże w nich o zagadnienie krytyczne, postawione przez Kanta.

Także Jan Mikołaj Tetens (1736—1807) rozróżnia, podobnie jak Lambert, treść i formę naszego myślenia i dochodzi przytem do fenomenalizmu. Wszelako zajmował się ze szczególnem zainteresowaniem dziedziną doświadczalno-psychologiczną, jak się okazuje z głównego jego dzieła: „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ (Filozoficzne próby,

dotyczące natury ludzkiej i jej rozwoju). Jego podział władz psychicznych na władze poznawcze, pożądamy i uczuciowe przyjął się ogólnie.

c. Przeciw filozofji Wolffa wystąpił Aug. Crusius. Zwalczał on harmonję z góry ustawioną a twierdził, że istnieje wzajemny wpływ fizyczny między ciałem a duszą, za pośrednictwem pewnego rodzaju delikatnej materji. — Również odrzucał determinizm Leibniza i Wolffa i podkreślał, że wprawdzie wola kieruje się pobudkami, ale te jej nie zmuszają, lecz wola jako siła żywa stanowi sama o sobie. Odrzuca także optymizm w poglądzie na świat.

d. Filozofja popularna. — Pewien odłam filozofów oświecenia nosi nazwę popularyzatorów, albowiem z całej ich działalności przebija wszędzie dążność wniesienia w szerokie warstwy ludowe wykształcenia filozoficznego. Są oni wszyscy mniej lub więcej eklektykami, a większość ich nie uniknęła niebezpieczeństwa wpadnięcia w powierzchowność i płytkość. Głównymi ich tematami są rozważania teleologiczne w ogólności, w szczególności zaś podkreślają nieśmiertelność jako główny warunek nieskończonego postępu człowieka. Człowiek jest ośrodkiem tych zagadnień, dlatego też niemałe zainteresowanie budzi psychologja doświadczalna, obserwacja samego siebie, analiza stanów duszy, przedewszystkiem zaś życie uczuciowe. Ale jest to raczej dyletancko-sentymentalne rozważanie, niż prawdziwie naukowe badanie. Oto nazwiska znaczniejszych popularyzatorów: Sulzer, Nicolai, Feder, Garve, Basedow, Engel.

Mojżesz **Mendelssohn** (1729—1786), popiera w swych jasno pisanych rozprawach powszechną religję rozumową a żąda zmniejszenia różnic dogmatycznych i religijnej tolerancji. W swym „Fedonie“ stara się uzasadnić nieśmiertelność duszy i podkreśla przytem obok dowodów platońskich szczególnie myśl, że człowiek nie osiąga tu na ziemi tej doskonałości, do której jest zdolny, więc dalszy rozwój po śmierci musi być dla niego umożliwiony. W swych „Morgenstunden“ (Godzinach porannych) przytacza dowody na istnienie Boga.

e. Umysłowo najwybitniejszym z pośród filozofów oświecenia jest Gotthold Ephraim **Lessing** (1729—1781). Zbliży się do Spinozy i panteizmu. Jak w samym Bogu objawia się stopniowy rozwój, tak też trzeba na wszystko co ludzkie, nawet na religję, patrzeć pod kątem rozwoju. W rozprawie swej „O wychowaniu rodzaju ludzkiego“ („Ueber die Erziehung des Menschengeschlechtes“)

pojmuje Lessing pod tym kątem widzenia Objawienie jako wychowanie rodzaju ludzkiego. Jak wychowanie, tak i Objawienie musi zmierzać do tego, aby się wkońcu stało zbytecznym. Pismo św. jest tylko elementarzem. Jak dziecko przy elementarzu pozostać nie może, tak też ludzkość nie może pozostać przy Piśmie św. Ludzie muszą raczej tak daleko postąpić, że wkońcu poznają prawdy religijne z samego tylko rozumu, aby móc się zupełnie obywać bez elementarza Pisma św. Rzeczywiście doszli już ludzie do samodzielnego poznania monoteizmu i nieśmiertelności. Ludzkość musi dojść do czystej religji rozumu, która jest najwyższym celem rozwoju religijnego.

Nie może być mowy o tajemnicach w zwykłym tego słowa znaczeniu. Tak długo prawda jakaś jest tajemnicą, póki nie zostanie zrozumianą. Ale możemy zrozumieć tajemnice: wszystko bowiem co pozytywne w objawieniu chrześcijańskim jest tylko symbolizacją pewnych prawd rozumowych.

W dziele swem: „Über die Entstehung der geoffenbarten Religion“ (O powstaniu religji objawionej) sprowadza Lessing religję pozytywną do zwykłej umowy. Ponieważ uważano wspólną religję w państwie za konieczną, porozumiano się co do pewnych wspólnych dogmatów. Te pozytywne pierwotnie religie otrzymały potem sankcję swych założycieli, którzy twierdzili, że prawdy konwencjonalne tych religij pochodzą z taką samą pewnością od Boga (tylko pośrednio przez nich), jak prawdy istotne pochodzą bezpośrednio z rozumu każdej z osobna jednostki. — Zatem wszystkie pozytywne czyli objawione religie są równie prawdziwe i równie fałszywe; równie prawdziwe, ponieważ wszędzie równie koniecznym było, porozumieć się co do pewnych dogmatów; równie fałszywe, ponieważ dodatki konwencjonalne osłabiają i wypierają pierwiastki istotne. Najlepszą pozytywną religją jest zatem ta, która ma najmniej dodatków konwencjonalnych do religji naturalnej.

f. W naturalistycznym kierunku poszedł także **Godfryd Herder** (1744—1803), który zbliżył się również do panteizmu Spinozy i podobnie jak Lessing widzi w Bogu wszechmądrą, wszechmocną i wszechdobrotliwą prasiłę świata. Lecz w przeciwieństwie do Lessinga i całego kierunku oświecenia stawia, podobnie jak Rousseau, pierwotne uczucie obok rozumu jako równouprawnioną z nim władzę.

W religji, nauca, niema zasad i dogmatów. Religja jest rzeczą uczucia; uczucie zaś niema nic wspólnego z zasadami naukowemi. W rzeczy samej chrystjanizm wykluczał pierwotnie wszelkie dogmaty. Dopiero gdy chrześcijaństwo weszło między narody jako religja ludzkości, rzecz się zmieniła. Narody nadawały swym subiektywnym religijnym poglądom znaczenie pewników, z czego powstały

dogmaty. Tych zaś trzeba się znowu pozbyć i pozostać przy prostej religii naturalnej.

Objawienie nie jest oznajmieniem jakiejś prawdy przez Boga na drodze nadprzyrodzonej, tylko jasnym i zrozumiałym przedstawieniem jakiejś prawdy przez człowieka, który ją poznał w sposób przyrodzony. Tylko w tem rozumieniu podali objawienie Jezus i Apostołowie. Uczyli oni przytem tylko prawd religijnych, a nie kultu religijnego, albowiem cześć Bogu oddawana jest niedorzecznością, gdyż Bóg jej nie potrzebuje ani nie wymaga.

W głównem swem dziele „Myśli do filozofji dziejów ludzkości“ (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784—1791) przedstawia Herder swe poglądy historjozoficzne. Historia ludzkości i historia przyrody łączą się jak najściślej; rozwój umysłowy odbywa się w ciągłej zależności od rozwoju cielesnego pewnych organów i od warunków przyrody, jak klimatu i innych. Wszystkie władze powinny doznawać harmonijnego rozwoju. Tak właśnie odbył się rozwój ludzkości z niedoskonałych początków poprzez wiek dziecięcy, młodzieńczy i męski (dojrzały) aż do starości.

Do nowej filozofji Kanta odnosił się Herder nieprzychylnie. W swej „Metakritik“ zwalczał kantowską „Krytykę czystego rozumu“, a w swej „Kalligone“ jego „Krytykę władzy sądenia“.

OKRES TRZECI.

KANT I FILOZOFJA NAJNOWSZA.

Uwagi wstępne.

1. Wyniki, osiągnięte przez filozofję nowszą od czasu jej powstania, nie były zadawalniające. Nosząc w swem łonie pierwiastki sprzeczne ze sobą, rozdzieliła się niebawem w empiryzm i racjonalizm i doszła w obu kierunkach do ostateczności, mianowicie do skrajnego materjalizmu (Holbach, Lamettrie) i do skrajnego spirytualizmu (Berkeley, Spinoza, Leibniz). To rozdwojenie pchnęło jednego ze zwolenników racjonalizmu, na którego studjum pism empirystycznych, szczególnie Hume'a, niemałe wywarło wrażenie, do rozpoczęcia badania filozoficznego jakby od początku, t. j. od najpierwszych założeń. Był to Emanuel Kant. Onto władzę poznawczą człowieka poddał krytycznemu badaniu, aby dokładnie określić, jak daleko sięga wogóle ludzkie poznanie, co możemy poznać a czego nie. W ten sposób krytycyzm zapoczątkował najnowszą filozofję w Niemczech.

2. Krytycyzm znalazł zwolenników i przeciwników. Najważniejszym prądem filozoficznym, przyznającym się do Kanta, był idealizm niemiecki (Fichte, Schelling, Hegel). Obok idealizmu cieszył się największym wpływem pozytywizm. Ale i on nie osiągnął jedynowładztwa. Pojawiały się szybko po sobie i obok siebie liczne próby różnych systemów naturalistyczno-materjalistyczne i idealistyczno-spiritualistyczne, wreszcie neo-kancjanizm, neo-idealizm i pewien krytyczny realizm, zbliżony do coraz potężniej odradzającej się scholastyki. W podobny sposób kształtowały się stosunki poza granicami Niemiec. Powstawały i tam, nie bez wpływu niemieckiej filozofji, różne systemy filozoficzne, walczące ze sobą o pierwszeństwo i starające się zjednać sobie umysły. Ponieważ jednak wychodzono przeważnie z jakiegoś fałszywego założenia, nie osiągnięto wyników zadawalających. Chaotyczna rozbieżność, — oto cecha najnowszej filozofji.

CZEŚĆ PIERWSZA.

FILOZOFJA NAJNOWSZA W NIEMCZECH.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

I. Emanuel Kant.

Literatura: Z niezmiernie obfitej literatury, dotyczącej filozofji Kanta, podajemy tylko, prócz przytoczonych dzieł ogólnych, jeszcze: K. Fischer: *Geschichte der neueren Philosophie* 4 u. 5 Bd. 5. Aufl. 1910. — O. Willmann: *Geschichte des Idealismus*, III. Bd. 2 Aufl. 1907. — K. Vorländer: *Kants Leben* (126 Bd. der *Philos. Bibl.*) 1911. — O. Külpe: *I. Kant* (Samml.: *Aus Nat. u. Geistesw.*) 3. Aufl. 1912. — A. Riehl: *Der philos. Kritizismus*, 2 Aufl. 1908. — H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, 2 Aufl. 1885. — B. Bauch: *I. Kant*, 1917. — Ch. Sentroul: *Kant et Aristote*, Louvain 1905, (po niemiecku przez L. Heinrichsa) 1911. — S. Aicher: *Kants Begriff d. Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles* (6 Erg. Heft zu den *Kantstudien*). — T. Pesch S. I.: *Die moderne Wissenschaft* (I. Erg. = H. zu den *Stimmen aus Maria Laach*) 1876. — A. Valensin: *art. Criticisme*, — w *Dictionnaire d'apologétique d'Alès*, Paris; osobno też: *A travers la métaphysique*, Paris 1926. — **U nas:** A. Żółtowski: *Filozofja Kanta, jej dogmaty, złudzenia, zdobycze*. — Poznań 1922 — (zob. recenzję: *Przegl. powszech.* luty 1924, str. 155). — *Przegląd filozoficzny*, — Warszawa, t. VII. n. 4 i 5. — *Tłumaczenia polskie:* *Krytyka czystego rozumu* — przez Piotra Chmielowskiego, — Warszawa 1904. — *Krytyka praktycznego rozumu* — przez Feliksa Kierskiego — Lwów 1911; — przez Benedykta Bornsteina, Warszawa 1911. — *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki* — przez Romualda Piątkowskiego — Warszawa 1901; — przez Bornsteina — Warszawa 1918.

Uwagi wstępne.

1. **Życie.** — Emanuel Kant urodził się 22 kwietnia 1724; był synem siodlarza w Królewcu. Tamże uczęszczał do Collegium Fridericianum i na uniwersytet, gdzie szczególnie oddawał się naukom matematycznym, przyrodniczym i filozofji. Później przez dziesięć mniej więcej lat był nauczycielem domowym w okolicy swego miasta rodzinnego, aż do roku 1755, w którym habilitował się na tamtejszym uniwersytecie. Po piętnastu latach został zwyczajnym profesorem logiki i metafizyki. Mając lat 75, musiał pójść na emeryturę z powodu osłabionego zdrowia. Umarł 12 lutego 1804.

Całe życie Kanta było ujęte w ścisłą regułę, każda godzina dnia miała dokładne przeznaczenie, mianowicie: o godz. 5 wstanie; od 7—9 w lecie, od 8—10 w zimie: wykład; do obiadu studjum poważne; po obiedzie codzienna przechadzka; — (tylko raz ją opuścił, gdy dostał w ręce pisma Rousseau'a, w których znalazł

zgodne ze swemi zapatrywaniami podkreślanie roli uczucia w życiu), po przechadzce studjum lżejsze. Przytem wszyskiem nie domagał się od życia nadzwyczajnych rzeczy; by się móc oddać swobodnie nauce i filozofji, pozostał w stanie bezzennym, (jak Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz), a główną jego rozrywką była pogadanka z przyjaciółmi przy stole. Pracownia naukowa była mu niejako całym światem. Przez całe swoje życie nie oddalił się nigdy ponad 7 mil od Królewca.

2. Filozoficzny rozwój umysłowości Kanta¹⁾ można podzielić na dwa okresy: Pierwszy, przedkrytyczny i drugi, krytyczny. W pierwszym okresie Kant stoi naogół na stanowisku filozofji Leibniza i Wolffa. Z początku zajmują go w szczególny sposób zagadnienia przyrodnicze. Z tego czasu datują pisma: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1746, Uwagi, dotyczące oceny prawdziwej wartości żywej energii). *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755, Ogólna nauka o przyrodzie i teoria sklepienia niebieskiego). W tem piśmie rozwija Kant teorię o powstaniu systemu słonecznego z mgławicy kosmicznej. Masa jest w niej nierównomiernie rozłożona, przez wpływ siły przyciągającej i odpychającej powstają większe masy i ich ruch rotacyjny. Przez odpadanie pierścieni i ich rozwiązywanie się w samoistne ciała powstają planety, krążące naokoło słońca. — Dalsze pisma z tego okresu są: *Rozprawka Kanta: Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* (1755), jego praca habilitacyjna: *Principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755). Po roku 1760 stoi Kant pod wpływem empiryzmu angielskiego, szczególnie sceptycyzmu Hume'a. Ważniejsze pisma z tego czasu są: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763, Jedyne możliwy argument dla udowodnienia istnienia Boga); porzuca tu Kant wszystkie inne dowody, a istnienie Boga uważa za konieczne, jedynie dla zrozumienia celowego rozwoju świata; *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764, Badania nad wyrazistością zasad teologii naturalnej i nauki moralności); *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766, Senne marzenia wizjonera objaśnione sennemi marzeniami metafizyki; przeciw Swedenborgowi). Pisz tu o sobie: „z drzemki dogmatycznej zbudził mię Hume“. W roku 1770 ukazała się, przy objęciu pro-

1) Por. Höffding: *Die Kontinuität im phil. Entwicklungsgange Kants* (w *Archiv f. d. Gesch. der Philos.* VII).

fesury, rozprawa: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. W niej toruje sobie już drogę krytyczne rozważanie Kanta, szczególnie czasu i przestrzeni. Kant wskazuje sam na rok 1769, jako przełomowy w swych dociekaniach filozoficznych.

Następnych dziesięć lat poświęcił Kant stopniowo kształtującej się nowej filozofji. Jako owoc tej długiej pracy umysłowej wyszło w roku 1781, napisane w ciągu kilku zaledwie miesięcy, — dzieło podstawowe całego krytycyzmu: *Kritik der reinen Vernunft*, Krytyka czystego rozumu. (Drugie cośkolwiek zmienione wydanie wyszło 1787). Dla objaśnienia swego głównego dzieła napisał Kant w r. 1783: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, (Prolegomena do każdej przyszłej metafizyki, która będzie mogła występować jako nauka). Następują: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) — (Podstawy metafizyki obyczajów); *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) — (Metafizyczne podstawy nauki przyrody); *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) — (Krytyka praktycznego rozumu); *Kritik der Urteilskraft* (1790) — (Krytyka władzy sądenia; to estetyka: piękno i celowość w przyrodzie). — *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) — (Religia w obrębie granic samego rozumu; jest to oparcie religji na uczuciu, jak u Rousseau'a i w części pod jego wpływem). Dzieło to zgotowało mu kłopoty z rządem pruskim, w których o mało co nie utracił katedry; musiał nawet podpisać deklarację, że wykładow filozofji religji mieć już nie będzie; uczuł się jednak od niej zwolnionym po śmierci Fryderyka Wilhelma II w r. 1797; *Metaphysik der Sitten* (1797) — (Metafizyka obyczajów); *Anthropologie* (1798) — (Antropologja). Logikę Kanta wydał J. B. Jäsche w r. 1800. Najważniejszymi z pośród przytoczonych dzieł są owe trzy: „Krytyki“.

Wstęp.

1. **Zagadnienie.** — W krytycyźmie swoim chce Kant wznieść się ponad sprzeczności racjonalizmu i empiryzmu, które sam przeżywał.

Racjonalizm usiłował wyprowadzić poznanie rzeczywistości z czystych pojęć, lecz nie mógł dostatecznie uzasadnić swego postępowania. Empiryzm zaś chciał czerpać wszystką wiedzę z doświadczenia, nie mógł jednak podtrzymać powszechnej wartości i konieczności nauki i dlatego prowadził (n. p. Hume'a) do sceptycyzmu.

Kant chce w swej krytyce przyznać każdemu z tych dwóch kierunków rację i bada, czy wogóle i o ile jest możliwe mające powszechną wartość poznanie przedmiotów. (Porównaj ten sam problem u Platona: świat idei a świat zmysłowy i u Scholastyków: walka o universalia).

Pierwsze zagadnienie, czy poznanie, mające powszechną wartość jest wogóle możliwe, zdaje mu się być już rozwiązaniem przez ogólnie przyjętą konieczną wartość matematyki i czystej nauki przyrody tak, że co do tych dwóch gałęzi wiedzy pozostaje tylko jeszcze odpowiedzieć na drugie pytanie, mianowicie, w jaki sposób są one możliwe. Inaczej ma się rzecz z metafizyką, gdzie niema jednolitego postępu, lecz ustawiczne spory o rzekomo zdobytą wiedzę nasuwają pytanie: czy ta nauka jest wogóle możliwa. To zagadnienie o możliwości metafizyki jest w zasadzie właściwym problematem Kanta. Matematyka i czysta nauka przyrody dają nam tylko sposobność, aby pozytywnie ustalić warunki istotnej nauki; brak ich w metafizyce sprawi, że ta musi upaść, jako nauka.

2. Metodę, której Kant przytem używa, nazywa sam transcendentalną. Szuka ona logicznych warunków, które umożliwiają wiedzę, posiadającą powszechną wartość.

Znamionami naukowego poznania są dla Kanta przedewszystkiem: konieczność i powszechność.

3. Sądy analityczne i syntetyczne. — Całe nasze poznanie ujawnia się w sądach. Kant odróżnia dwie grupy sądów:

a) aprioryczne i aposterioryczne. Pierwsze pochodzą z rozumu niezależnie od doświadczenia i mają cechę powszechności i konieczności. Drugie zaś pochodzą z doświadczenia i mają cechę szczególności i przypadkowości.

b) analityczne i syntetyczne sądy. W analitycznych sądach otrzymujemy pojęcie orzeczeniowe przez analizę samego pojęcia, stanowiącego podmiot (n. p. wszystkie ciała są rozciągłe); w sądach syntetycznych orzeczenie nie jest zawarte w pojęciu, stanowiącym podmiot, lecz nadaje się je podmiotowi z innego powodu. Sądy analityczne są prostymi sądami objaśniającymi, syntetyczne zaś sądami rozszerzającymi, które zawierają coś nowego, co wychodzi poza pojęcia samego podmiotu.

Sądy analityczne opierają się poprostu na zasadzie sprzeczności i są wszystkie konieczne i powszechne, są więc równocześnie sądami apriorycznymi; one jednak nie rozszerzają zakresu naszego poznania. Sądy empiryczne, czyli doświadczałne, rozszerzają,

coprawda zakres naszego poznania, ale nie są powszechne i konieczne. Nauka natomiast wymaga sądów koniecznych i powszechnych, a zarazem rozszerzających zakres naszego poznania. Naukowe więc sądy powinny być syntetyczne i a priori. Prawdziwa wartość naszych władz poznawczych leży zatem nie w analizie (rozkładaniu pojęć), lecz w syntezie (w wiązaniu pojęć). Zatem całemu problematowi Kanta można też nadać tę formę: „W jaki sposób są możliwe sądy syntetyczne a priori?“

W rzeczy samej wszystkie nauki dostarczają takich sądów, rozszerzających zakres naszego poznania i mających wartość powszechną. I tak według Kanta sądy matematyczne n. p. $7 + 5 = 12$, linia prosta jest najkrótsza między dwoma punktami, są syntetyczne; orzeczenie bowiem nie da się wyprowadzić przez prostą analizę z podmiotu, a jednak według powszechnego przekonania mają one wartość konieczną. Ponieważ takiej konieczności nie osiągamy a priori, z doświadczenia, muszą to być sądy syntetyczne a priori. Skoro one jednak, jako sądy syntetyczne, nie mogą opierać swej wartości na zasadzie sprzeczności, powstaje pytanie: jak one są możliwe? To samo da się według Kanta zastosować do sądów czystej nauki przyrody jak n. p. „że substancja pozostaje i trwa jako taka“, — że „wszystko, co się staje, jest zawsze oznaczone z góry podług stałych praw przez jakąś przyczynę“ i t. d. Nawet metafizyka tworzy sądy syntetyczne o powszechnej wartości.

Takie syntetyczne sądy a priori orzekają coś powszechnego o przedmiotach, chociaż ta powszechność nie jest z nich wywiedziona. Ponieważ znaczenie powszechne tych sądów wypływa a priori z rozumu, pytamy, w jaki sposób rozum może wydawać sądy, mające powszechną wartość o przedmiotach różnych od siebie. W swej „Krytyce czystego rozumu“ daje Kant odpowiedź na to pytanie dla matematyki, dla nauki przyrody i dla metafizyki.

I. Krytyka czystego rozumu.

a) Możliwość matematyki.

Matematyka posługuje się ilościami wyobraźnymi. Dlatego bada Kant, jakie pierwiastki aprioryczne znajdują się w naszych postrzeżeniach (oglądach = Anschauung), do których dałby się sprowadzić aprioryczny, powszechny charakter matematyki.

Jeżeli przy przedstawieniu sobie pewnego ciała opuścimy wszystko, co u myśl (Verstand) o niem myśli, jako to: substancję, siłę, po-

dzielność i t. d., również to wszystko, co należy do czucia, t. j. materję zjawisk, jak nieprzenikliwość, twardość, barwę i t. d., natenczas z empirycznego oglądu pozostają jeszcze rozmiar i kształt. Według Kanta nie można ich sprowadzić do czucia: „Ponieważ to, w czym czucie (wrażenia) same się układają i w czym mają być ułożone w pewną formę, samo znowu ze swej strony nie może być czuciem, przeto materia każdego zjawiska jest nam coprawda dana tylko a posteriori, forma zjawisk natomiast musi być dla nich gotowa a priori we władzy poznawczej“. Ta aprioryczność przestrzeni przejawia się w tem, że wyobrażenie przestrzeni musi już poprzedzać wszelki stosunek przedmiotów jako poza mną, albo obok siebie istniejących, a więc nie może być z nich wzięte przez abstrakcję; ono dopiero umożliwia doświadczenie zewnętrzne; nadto można usunąć myślą wszystkie przedmioty, nigdy jednak samej przestrzeni. W tych stosunkach przestrzennych widzimy różnorodność zjawisk, jako uporządkowaną, są one bowiem formą zjawisk. Przestrzeń więc nie jest ani rzeczą, ani przymiotem rzeczy samych w sobie, lecz jest „tylko formą wszystkich zjawisk zmysłów zewnętrznych czyli subiektywnym warunkiem zmysłowej władzy poznawczej, który jedynie umożliwia nam postrzeżenie zewnętrzne (ogład)“. Tylko ze stanowiska poznania ludzkiego wolno mówić o przestrzeni i istotach przestrzennych. Przestrzeń jest pojęciem transcendentально-idealnym, to znaczy, w rzeczach samych jest ona niczem; ma jednak empiryczną realność, obiektywne znaczenie, względem wszelkiego naszego możliwego doświadczenia.

Podobnie roztrząsa Kant pojęcie czasu. Czas również nie jest rzeczą ani czemś w rzeczach. Czas jest „tylko formą zmysłu wewnętrznego“. Jak przestrzeń jest warunkiem formalnym a priori dla zjawisk zewnętrznych, tak czas jest „formalnym warunkiem a priori dla zjawisk wogóle“, to znaczy, że wszystkie zjawiska „są w czasie i z konieczności w stosunkach czasowych“. Czas także „ma znaczenie obiektywne tylko w zastosowaniu do zjawisk“, „lecz nie jest już obiektywny, jeżeli się abstrahuje od zmysłowości naszego oglądu, a mówi się o rzeczach wogóle“. Jest więc czas jedynie subiektywnym warunkiem naszego ludzkiego postrzegania (ogładu).

Materia wszystkich przedmiotów naszego poznania składa się z czuć, które są określone, albo uporządkowane przez aprioryczne formy czasu i przestrzeni. Te formy aprioryczne, które w przeciwieństwie do czuć pozostają niezmiennym czynnikiem w każdym

poznaniu zmysłowym, dadzą się oznaczyć jako wartości stałe, a przez to nadają całemu naszemu światu zjawiskowemu poznawalność o wartości powszechnej, co do formalnej jego strony. W czasie i przestrzeni nie poznajemy więc jakiejś „rzeczy samej w sobie” (Ding an sich), która istnieje niezależnie poza naszą świadomością, lecz tylko formę naszego oglądu, mianowicie formę konieczną, zawsze równą, czystą formę oglądu, lecz której ogląd jest wogóle niemożliwy. W ten sposób zrozumiemy, jak mogą istnieć powszechne naukowe sądy, czyli sądy syntetyczne a priori o naszym świecie zmysłowym. Matematyczne sądy, których nie można udowodnić z pojęć (aus Begriffen), lecz tylko z konstrukcji czystego oglądu (Anschauung), mają także konieczne i powszechne znaczenie w zastosowaniu do przedmiotów naszego doświadczenia, ponieważ te przedmioty same, co do swej formalnej strony, są z konieczności określone przez czysty ogląd (czasu i przestrzeni).

b) Możliwość czystej nauki przyrody.

1. Dwa źródła poznania. — Drugim źródłem poznania (obok zmysłów) jest umysł (Verstand). „Bez zmysłów nie byłby nam dany żaden przedmiot, a bez umysłu żaden nie byłby przez nas pomyślany”. „Umysł nie może nic oglądać, a zmysły nic pomyśleć. Tylko z połączenia obydwu może powstać poznanie”.

2. Aprioryczne pojęcia umysłowe. — Także w umyśle usiłuje Kant znaleźć pierwiastki aprioryczne. Bo tylko w ten sposób jest dlań możliwa powszechna wartość w poznaniu przedmiotów pomyślanych. I tu rozróżnia Kant materję i formę. Materję stanowią oglądy zmysłowe, formy zaś pomyślanego przedmiotu dostarcza umysł w swych pojęciach.

Analiza przedmiotów naszego doświadczenia łatwo pokazuje nam, że w nich prócz postrzeżenia, t. j. prócz tego, co nam podaje czucie i prócz formy zmysłowego oglądu, są zawarte jeszcze dalsze określenia. Nazywamy n. p. niejedno: substancją i przyczyną i t. d. Substancja, albo przyczyna nie są zawartością czucia ani też przestrzenno-czasowym oglądem. Możemy je tylko pomyśleć, jako formy określające, które umysł nasz stosuje do treści czuć zmysłowych, uporządkowanych w przestrzeni i czasie, a więc jako wolne od pierwiastków czuciowych, aprioryczne pojęcia umysłowe. Przedmioty pomyślane przez nas są więc oglądami pojętymi czyli określonymi i uporządkowanymi przez pojęcia. Ilość i jakość tych czystych pojęć i kategorii umysłu usiłuje Kant ustalić podług jednolitej zasady, mianowicie podług logicznej klasyfikacji sądów.

Myślenie, mówi on, ta funkcja umysłu, polega na orzekaniu, na łączeniu pojęć. Formy myślenia są więc sposobami kojarzenia. Poszczególne sposoby kojarzenia, kategorie, muszą zatem być koniecznie zawarte w poszczególnych rodzajach sądów. Kant wylicza ich dwanaście, po trzy w każdej z czterech grup, na jakie dzieli sądy. Są to:

I. Ilość: Sądy: jednostkowe, szczegółowe, ogólne.

II. Jakość: Sądy twierdzące, przeczące, nieokreślone.

III. Stosunek: Sądy kategoryczne, warunkowe, rozjemcze.

IV. Sposób: Sądy problematyczne (względne), apodyktyczne (bezwzględne). Odpowiada im 12 czystych (zasadniczych) pojęć umysłowych czyli kategorii: 1) Ilości odpowiadają: jedność, wielość, wszystkość; 2) Jakości, rzeczywistość, przeczenie, ograniczenie; 3) Stosunkowi: subsistencja i inherencja (substantia et accidens), przyczynowość i zależność (przyczyna i skutek), wspólność (wzajemność pomiędzy bytem czynnym a biernym); 4) Sposobowi: możliwość i niemożliwość, byt i niebyt, konieczność i przypadkowość.

3. „Transcendentalna dedukcja“ kategorii. — Owe aprioryczne formy myślenia albo sposoby kojarzenia są również warunkami możliwości poznania. Na tem polega ich obiektywne znaczenie, ich wartość w zastosowaniu do przedmiotów. Jakto jest możliwe, że czyste pojęcia a priori mają wartość w zastosowaniu do przedmiotów, że „subiektywne warunki“ myślenia mają „wartość obiektywną?“ Jaki stosunek konieczny zachodzi pomiędzy naszymi pojęciami apriorycznymi, a przedmiotami naszego poznania? „Dwa są tylko wypadki, w których odpowiadają sobie syntetyczne pojęcie i jego przedmioty“: „albo jeżeli przedmiot umożliwia pojęcie, albo jeśli samo pojęcie czyni możliwym przedmiot“. W wypadku pierwszym mielibyśmy tylko empiryczny stosunek; przy pojęciach apriorycznych jest zatem drugi stosunek wymagany, jeżeli te pojęcia mają mieć konieczną wartość w zastosowaniu do przedmiotów. Pojęcia muszą zatem wprzód uczynić możliwymi przedmioty, muszą być warunkami istnienia dla samych przedmiotów. „Dotychczas przyjmowano, że całe nasze poznanie musi się stosować do przedmiotów“, lecz przez to nie nie osiągnięto. Trzeba zatem spróbować, czy w badaniach metafizycznych nie osiągniemy lepszego rezultatu, jeśli przyjmujemy, że przedmioty muszą się stosować do naszego poznania, Jeżeli w ten sposób pojęcia same wchodzą w skład przedmiotów (die Gegenstände selbst mitkonstituieren), to rzecz jasna, że mają w zastosowaniu do

nich konieczną wartość! Pojęcie jest jednak tylko wtedy dla przedmiotu naszego poznania miarodajne a priori, jeżeli przez nie dopiero poznanie czegoś jako przedmiotu staje się możliwem.

Jeżeli więc istnieją pojęcia aprioryczne, bez których poznanie przedmiotu jest wogóle niemożliwe, wtenczas każde poznanie musi mieć właściwości odpowiednie tym pojęciom, ponieważ „tylko one same umożliwiają doświadczenie, co do jego strony myślowej“. „Wtedy bowiem odnoszą się one z konieczności i a priori do przedmiotów doświadczenia, gdyż tylko za ich pośrednictwem jakikolwiek wogóle przedmiot doświadczenia da się pomyśleć“. Zatem przedmioty muszą się stosować do naszych pojęć¹⁾. Czy jednak kategorie są rzeczywiście tak koniecznymi warunkami formalnymi możliwości każdego doświadczenia i tem samym wszystkie przedmioty doświadczenia co do swej strony formalnej muszą im odpowiadać? Jeśli tak, to pojęcia aprioryczne nadają konieczną wartość doświadczeniu i jego przedmiotom, a nawet umożliwiają przez to konieczne sądy o przedmiotach. Otóż tak jest rzeczywiście.

W przedmiocie pomyślanym, t. j. w obiekcie, postrzegamy różnorodność oglądu połączoną w jedność, czyli w jednolity przedmiot poznania. To powiązanie (synteza) różnorodnych danych jest tylko możliwe przez czynność syntetyczną naszego umysłu. Sposobami zaś łączenia są właśnie kategorie.

Zatem dopiero kategorie naszego umysłu tworzą przedmioty doświadczenia. Dlatego z natury rzeczy kategorie mają wartość w zastosowaniu także do przedmiotów, gdyż przedmioty są syntezami z empirycznych oglądów i z czystych pojęć umysłowych. Ponieważ zaś czyste pojęcia umysłowe są sposobami syntezy (kojarzenia) każdego ludzkiego rozumu, przeto można na nich oprzeć naukę o przedmiotach, mającą powszechną wartość, niezależnie od świadomości jednostkowej. Zatem nauka powszechna o przedmiotach doświadczenia, o zjawiskach, jest istotnie możliwa! Lecz równocześnie jest ona ograniczona do przedmiotów doświadczenia. Tylko oglądy bowiem dostarczają owej różnorodnej materji dla syntezy, jaką przedstawiają przedmioty naszego poznania; oglądy zaś, i to tylko z m y-

¹⁾ Sam Kant nazywa siebie Kopernikiem w dziedzinie teorii poznania: Nie słońce (poznanie) krąży koło ziemi (stosuje się do przedmiotów), lecz ziemia koło słońca (przedmioty, — do rozumu, który je sam tworzy). Por. Przedmowa II, w tłumaczeniu Piotra Chmielowskiego, str. 18—19.

słowe oglądy, czerpiemy jedynie z doświadczenia, dlatego mamy tylko poznanie przedmiotów doświadczenia zmysłowego. Ostatecznie „apercepcja“ czyli możliwość połączenia różności w jedność, opiera się na jedności pierwotnej, będącej podstawą wszystkich sposobów kojarzenia, czyli na jedności świadomości, której wyrazem i czynnem ujawnieniem są kojarzące kategorie. Kant nazywa je dlatego „transcendentalną jednością świadomości“ albo „pierwotną jednością apercpepcji“. Tylko ta jedność świadomości, która jest podstawą kategorii i oglądów, czyni zrozumiałem połączenie różności w jedność, a przez to samo: doświadczenie i poznanie. Tak więc przyroda nie jest niczem więcej, jak różnością naszych oglądów, uporządkowanych i połączonych jednolicie przez nasze czyste pojęcia rozumowe.

4. Schematyzm kategorii. — A co jest normą stosowania czystych pojęć umysłowych do wrażeń? Czas ma być tym pośrednikiem. Jest on formą oglądową, w której zawiera się całe doświadczenie tak wewnętrzne, jak zewnętrzne, a zarazem jest on tak samo czemś apriorycznym jak kategorie. Stosowanie kategorii do oglądu czasu stanowi „schematyzm czystego umysłu“. I tak schematem (wzorcem) substancji jest: trwanie w czasie, schematem przyczynowości: jest następstwo różnych rzeczy według pewnej reguły, schematem rzeczywistości: istnienie w określonym czasie, schematem konieczności: istnienie w każdym czasie i t. p.

5. Zasady czystego umysłu. — Na podstawie tego schematyzmu tworzą się różne sądy a priori o przedmiotach naszego doświadczenia, mianowicie: „syntetyczne zasady czystego umysłu o doświadczeniu wogóle“. One to stanowią „czystą naukę przyrody“. Z tablicy kategorii wynikają cztery rodzaje takich zasad, które znowu dzielą się na dwie klasy, mianowicie na zasady matematyczne i dynamiczne, (do ilości bowiem i przyczynowości (wzajemnego działania) można sprowadzić wszystkie kategorie). Są to: pewniki oglądu, antycypacje postrzegania, analogie doświadczenia, postulaty empirycznego myślenia wogóle. a) „Zasada pewników oglądu“ opiewa: „Wszystkie oglądy są wielkościami przestrzennymi“. b) Zasada antycypacji postrzegania: „We wszystkich zjawiskach rzeczywistość, która jest przedmiotem czucia, posiada wielkość intensywną t. zn. pewien stopień“. c) Zasada analogji doświadczenia: „Doświadczenie jest tylko możliwe przez przedstawienie sobie koniecznego połączenia wrażeń“. Tu należą trzy szczegółowe zasady: Za-

sada trwałości substancji co do ilości: „Przy każdej zmianie zjawisk substancja pozostaje stałą, a ilość jej ani się nie powiększa, ani się nie zmniejsza w przyrodzie“. „Bez pojęcia substancji, zmiany nie możnaby wyjaśnić“. Zasada następstwa czasowego podług prawa przyczynowości: „dopiero pojęcie połączenia przyczynowego wnosi konieczny, przedmiotowy stosunek w kolejne następstwo naszych wyobrażeń; w ten dopiero sposób doświadczenie naukowe staje się możliwem“. Zasada współistnienia, podług prawa wzajemnego działania: „Wszystkie substancje, o ile je możemy spostrzec jako równoczesne, ustawicznie oddziałują na siebie“. d) Postulaty myślenia empirycznego, odpowiadające kategorjom jakości, są następujące: 1. „To, co się zgadza z formalnymi warunkami doświadczenia (t. j. oglądem i pojęciem), jest możliwe“; dla możliwości empirycznej wymaga się więc nie tylko braku logicznej sprzeczności, lecz ponadto zgodności z formalnymi warunkami doświadczenia t. j. z oglądem i kategorjami. 2. „To co ma związek z materialnymi warunkami doświadczenia, t. j. z wrażeniem“, jest rzeczywiste. 3. „To, czego związek z rzeczywistością jest określony podług ogólnych warunków doświadczenia, istnieje koniecznie“.

Na podstawie tych zasad, albo praw, tworzymy zapomocą zmysłowych władz i rozumu nasz świat zjawiskowy czyli „przyrodę“. Zatem może Kant w tym sensie powiedzieć: „my przepisujemy przyrodzie prawa“. I odwrotnie, przytoczone zasady mają wartość konieczną w zakresie naszego świata subiektywnego, naszego świata doświadczalnego.

Kant mniema, że na podstawie tych wywodów wykazał warunki możliwości nauki przyrody i matematyki.

c) Niemożliwość metafizyki.

W przeciwieństwie do matematyki i czystej nauki przyrody, metafizyka jest niemożliwa, jako nauka o rzeczach samych w sobie (von Dingen an sich), ponieważ poznanie przedmiotów okazało się możliwem tylko pod tym warunkiem, że dotyczyło jedynie przedmiotów, podpadających pod zmysły i podlegających dalszemu subiektywnemu określeniu przez nasze formy aprioryczne; metafizyka byłaby tylko możliwą przy pomocy jakiegoś oglądu intelektualnego przedmiotów, którego jednak nie posiadamy.

1. „Rzecz sama w sobie“ (Das Ding an sich). — Mimo to uznaje Kant także pozazmysłowe rzeczy w sobie, poza naszą świadomością istniejące, jako to, co powoduje w nas czucie. Nie mamy

jednakowoż żadnego dalszego poznania o tych rzeczach w sobie. Jest to pojęcie graniczne „Grenzbegriff“, o którym myśleć musimy jako o czemś, co na nas działa, o czem jednak nie więcej nie wiemy.

2. Idee rozumu. (Die Ideen der Vernunft). — W jaki więc sposób dochodzimy do pojęć o czemś poza-zmysłowym? Z doświadczenia, które zawiera tylko to, co da się spostrzec zmysłami, nie mogą one być wzięte; muszą więc pochodzić a priori od naszego rozumu. Transcendentalna jedność naszej świadomości wogóle dąży do tego, by wszelką różnorodność zebrać w jedność absolutną, zamkniętą i dlatego bezwzględną; zmusza nas do tego, byśmy, postępując od warunku do warunku, poszukiwali całości warunków; w ten sposób skupiamy całe wewnętrzne życie świadomości w pojęciu duszy, zewnętrzne doświadczenie w pojęciu świata, a warunek wszelkiego wogóle doświadczenia w pojęciu Boga, czystego Absolutu. Tych apriorycznych pojęć „rozumu“ (w ściślejszem znaczeniu), tych idei czystego rozumu, nie możemy zastosować tak, jak stosujemy pojęcia umysłowe czyli kategorie, do przedmiotów doświadczenia. A jednak budzą one owo nieuniknione „transcendentalne“ złudzenie (transcendentaler Schein), jakobyśmy przez nie mogli poznawać przedmioty. Jest to jednak niemożliwe dla wyżej podanych powodów, z których wynika, że przedmioty, które dla naszej świadomości są zupełnie transcendentalne (Dinge an sich), nigdy w swojej właściwej istocie nie dadzą się poznać z całą pewnością. Idee nie tworzą swych przedmiotów tak, jak kategorie n. p. przez łączenie danych zjawiskowych. Są one zatem według Kanta jedynie ideami i mają znaczenie tylko porządkujące (regulatywne), o ile nakłaniają nas do szukania ciągle dalszych warunków dla wszystkiego, co w doświadczeniu naszym jest zawarunkowane i do dążenia w ten sposób aż do całości wszystkich warunków, do Absolutu, do tego, co nieuwarunkowane.

Na mocy idei psychologicznej myślenie nasze jest skierowane do tego, aby wszystkie nasze wewnętrzne zjawiska tak nanizować na nić przewodnią doświadczenia wewnętrznego, jakby (als ob)¹⁾ ich podłożem była jakaś pojedyncza substancja, na której one się opierają. Na mocy idei kosmologicznej zmuszeni jesteśmy uważać świat za absolutną, w sobie zamkniętą całość,

1) Na tem twierdzeniu Kanta oparł jego najbystrzejszy komentator, H. Vaihinger swoją filozofję fikcji: „Die Philosophie des Als-ob.“

a przeto badać warunki zjawisk w ten sposób, jak by (als ob) one w sobie były nieskończone, bez pierwszego i ostatniego ogniwa. Na mocy idei teologicznej wreszcie musimy sobie przedstawiać cały świat zmysłowy, oraz istotę wszystkich zjawisk tak, jak by (als ob) nad nim istniała najdoskonalsza i konieczna istota, która stworzyła i celowo urządziła wszechświat według twórczego wzoru swego rozumu. We wszystkich jednak trzech wypadkach nie dosiegamy wcale Absolutu, jako faktycznego przedmiotu naszego poznania.

Zatem metafizyka, która chce poznać to, co jest bezwzględne, jest niemożliwa jako nauka o rzeczach w sobie; możliwą jest tylko metafizyka jako nauka o „naturalnej skłonności człowieka“ t. j. jako wyjaśnienie pochodzenia naszych idei o tem, co bezwzględne, oraz naszego transcendentalnego złudzenia.

3. W szczegółach odrzuca tu Kant psychologję racjonalną (rozumową), starając się przedstawić dowody, podawane na substancjalność duszy, jako błędne wnioski, jako „paralogizmy czystego rozumu“; następnie rzekome wiadomości z kosmologii racjonalnej, oparte na przypuszczeniu świata, jako danej w doświadczeniu całości, piętnuje mianem „antynomij czystego rozumu“; wkońcu odrzuca dowody na istnienie Boga, podawane przez teologję racjonalną, jako „sofizmaty teologiczne“.

a) Krytyka psychologji racjonalnej. — Kant wychodzi z założenia, że psychologja racjonalna nie może powoływać się na nic empirycznego z życia duszy, gdyż inaczej byłaby psychologią empiryczną i mogłaby co najwyżej dać jakieś drobne opisy zjawisk życia duchowego, nigdy jednak nie może ona „odkryć takich własności, które nie należą wcale do możliwego doświadczenia (jak n. p. przymioty bytu pojedynczego), ani też orzec apodyktycznie coś o istocie istot myślących wogóle“. Psychologja musi wyjść od prostego „Ja myślę“ i tylko na podstawie tej najszerszej psychicznej danej w świadomości, dalsze wysnuwać wnioski. W rzeczy samej czyni to psychologja i z tego wnioskuje (n. p. Descartes), że dusza jest substancjalna, niezłożona, jednolita i że pozostaje w pewnym stosunku do ciała, z czego wreszcie wynika jej niematerjalność, osobowość, nieśmiertelność. W krytyce pierwszego fałszywego wniosku, (paralogizmu), chcącego dowieść substancjalności duszy, akcentuje Kant, że w tym dowodzie uważa się stały logiczny podmiot myślenia za podmiot realny, w którym tkwią myśli, o którym jednak nie możemy mieć najmniejszego po-

jęcia. Jeśliby jednak czyste poznanie rozumowe natury myślącej istoty było możliwe, wtenczas owo „Ja“ musiałoby być „oglądem (Anschauung), któryby jako ogląd a priori dostarczał zdań syntetycznych, ponieważ przy myśleniu wogóle suponuje się ogląd (przed jakimkolwiek doświadczeniem)“. Lecz owo „Ja“ nie jest ani oglądem ani pojęciem o jakim bądź przedmiocie, lecz samą tylko „formą świadomości wogóle“. — Ta jednak niemożliwość określenia istoty jaźni (duszy) zawiera w sobie również bezskuteczność zaczepek, skierowanych na pewne właściwości tejże, za których istnieniem jakies inne (praktyczne) względy przemawiaćby mogły.

b) Krytyka kosmologii racjonalnej. — Kosmologii racjonalnej przeciwstawia Kant cztery antynomje (sprzeczności wewnętrzne) rozumu. Utrzymuje, że tak na ograniczenie czasowe i przestrzenne, jak i na ich przeciwieństwo t. j. czasową i przestrzenną nieskończoność potrafi dać równie ściśle dowody. Tak samo na przeciwieństwa, że: świat jest niezłożony, — świat jest złożony; że: w świecie panuje dowolność, — czy istnieją tylko konieczne prawa natury; że: istnieje w świecie jakiś byt bezwzględnie konieczny, czy też wszystko co bytuje, jest przypadkowe. Co do pierwszych dwóch antynomij wskazuje Kant na idealność czasu i przestrzeni; świat jako całość nie jest przedmiotem naszego doświadczenia, lecz ideą porządkującą (regulatywną). Antynomję dowolności i konieczności praw natury tak można rozwiązać: konieczność praw przyrody istnieje tylko w obrębie naszego doświadczenia; te same czynności, które jako zjawiska w naszym subiektywnym świecie doświadczalnym uważać musimy za skutki konieczne, mogą w sobie być wolne; same w sobie bowiem nie znajdują się w stosunku czasowym (ponieważ czas jest tylko oglądem); a więc również nie są w stosunku koniecznego następstwa według pewnego prawidła (przyczynowości).

c) Krytyka teologii racjonalnej. — Tu odrzuca Kant dowody spekulatywne na istnienie Boga: ontologiczny, jako nieuzasadniony wniosek z samego pojęcia na rzeczywiste istnienie; kosmologiczny, który z świata wnioskuje na Boga, jako przyczyne, ponieważ tenże zlewa się z dowodem ontologicznym; dalej, ponieważ prawo przyczynowości ma tylko wartość w obrębie świata zmysłowego, a wreszcie, ponieważ nie jesteśmy zmuszeni myśleć o żadnym bycie w sobie, jako o czemś absolutnie koniecznym, zaczem ta konieczność nie odnosi się i do pojęcia Boga.

Ideał istoty najwyższej jest zatem według Kanta tylko „porządkującą zasadą rozumu“, patrzącego na wszelki

związek w świecie tak, jakby tenże wynikał z jednej, najzupełniej wystarczającej koniecznej przyczyny, aby móc na niej oprzeć regułę systematycznej i według powszechnych praw koniecznej jedności w objaśnianiu świata, — a w żaden sposób nie jest ten ideał stwierdzeniem istnienia takiej istoty w sobie. Dowód teologiczny (fizyko-teologiczny), który „zasługuje zawsze na godne wspomnienie“, prowadzi najwyżej do budowniczego świata, nie zaś do jego Stwórcy. Gdybyśmy dalej iść chcieli, dojdziemy znowu do dowodu kosmologicznego, względnie ontologicznego.

d) Ocena Krytyki czystego rozumu.

I. **Krótkie zestawienie** kantowskiego procesu poznania i jego rezultatów. a) Skoro nasza władza zmysłowa dozna podniety od jakiegokolwiek przedmiotu zmysłowego, wtenczas podporządkowujemy to wrażenie pomocą zmysłowej władzy poznawczej (Anschauungsvermögen), znajdującym się w niej formom przestrzeni i czasu i tak powstaje: ogląd (Anschauung).

b) Do oglądów, w taki sposób zdobytych, zabiera się umysł (Verstand) i stosuje do nich w sędzie własne kategorie immanentne, podług schematu oglądu czasowego i w ten sposób ujmuje różnaitość oglądów w jedność pojęcia (Begriff).

c) Pojęcia wreszcie są przedmiotem czynności rozumu (Vernunft). Ten znowu dąży do tego, aby według normy własnych immanentnych idei (Ideen), uporządkować rozmaite pojęcia w pewną wyższą jedność, — jedność rozumu, w przeciwstawieniu do jedności umysłu.

Z tego wynika potrójny rezultat:

a) Poznanie nasze ogranicza się jedynie do tego, co da się doświadczyć, do zjawisk. Czem rzeczy, które się nam ukazują, są same w sobie, o tem zgoła nic nie wiemy. Treścią pojęcia nie jest bowiem istota rzeczy, lecz pojęcie stoi tylko w pewnym stosunku do naszych oglądów. Nie można wprawdzie zaprzeczyć, że istnieją „rzeczy w sobie“, inaczej nie mogłyby one wywierać żadnego wpływu na naszą władzę zmysłowego poznania, lecz czem one są, tego poznać nie możemy. Tylko „fenomenon“ nie zaś „noumenon“ jest dla nas dostępne.

Jeszcze mniej możemy poznać coś zupełnie transcendentnego. Poznanie duszy, Boga, jedności świata, jest zupełnie niemożliwe dla naszego teoretycznego rozumu. Może być, że istnieje dusza, Bóg i t. p., lecz o tem nic pewnego wiedzieć nie możemy. Idee bowiem Boga, duszy i jedności świata nie odnoszą się do obiektywnego Bytu, lecz tylko do umysłu z jego pojęciami i są tylko subiektywnymi zasadami kierowniczymi dla użytku rozumu.

c) Rezultat jest więc następujący: Tylko poznanie przyrody i to tylko w granicach zjawiskowych, jest dla człowieka możliwe. Dalej poznanie nasze nie sięga, metafizyka jest niemożliwa.

II. **Ocena.** 1) Kant postawił problemat teoretyczno-poznawczy tak stanowczo i dał tak dokładnie rozproawdzone oryginalne rozwiązanie tegoż, że każda przyszła filozofja będzie się musiała z nim rozprawić. Rozwiązanie to nie jest jednak za-

dawalniające, a jego uzasadnienie nie jest dostateczne. Pewnem jest, że Kant chciał znaleźć pośrednią drogę między empiryzmem Locke'a i Hume'a, a racjonalizmem Descartes'a i Leibniza czy Wolffa. Podał rozwiązanie zagadnienia pojęć powszechnych i koniecznych podobne wprawdzie do rozwiązania scholastycznego (coś przychodzi od przedmiotu, — coś od podmiotu poznającego), jednak rozwiązanie jego nie pokrywa się ze scholastycznym (jakby chcieli niektórzy neoscholastycy); pobłądził Kant w tej kwestji wskutek nieznamości prostego odróżnienia między „id, quod concipitur„ i „modus, quo concipitur“ — oraz roli odrywania, nie cząstkowego, lecz tego, które nosi nazwę: *abstractio totalis*. Ta abstrakcja sprawia, że władza poznawcza nie „dodaje“ nic do przedmiotu poznawanego — ale go raczej ogołaca z określeń ujednostkowiających, wskutek czego przedmiot staje się oderwanym od przestrzeni i czasu, czyli powszechnym i koniecznym (P. T.).

2) Przestrzeń i czas nie są wprawdzie „rzeczami w sobie“ ani też przymiotami rzeczy samych w sobie. Jednak w obiektywnej rozciągłości i obiektywnym następstwie zdarzeń odnajdujemy powód rzeczowy, na podstawie którego możemy utworzyć sobie wyobrażenie i pojęcie czasu i przestrzeni.

W ten sposób dziecko przez postrzeganie następstwa lokalnego i czasowego dochodzi do wyobrażenia przestrzeni i czasu. Aby więc spostrzec rozciągłość ciał nie potrzebujemy przedtem pojęcia, albo oglądu (rozciągłości), podobnie jak nie potrzebujemy uprzedniego pojęcia koloru, aby widzieć kolor czerwony; potrzebna jest tylko koniecznie uprzednia subiektywna zdolność spostrzegawcza. Możliwego (idealnego) czasu i możliwej (idealnej) przestrzeni (czas i przestrzeń bez realnej zawartości) nie mogą coprawda usunąć z mej myśli, jeżeli już na podstawie rozciągłości i następstwa poznałem możliwość rozciągłości i następstwa, a tem samem przestrzeń i czas, jako pojemność dla obu; ta idealna, czyli t.zw. absolutna przestrzeń, zostaje, choćby nie było w niej żadnych przedmiotów. Dalej: przestrzeń i czas mają „porządkować“ czucia. Kant nie dał żadnej wskazówki, według której możnaby stosować te powszechne, subiektywne formy do poszczególnych wrażeń. Wrażenia same nie mają przecież według niego żadnego zadania w tym względzie. W jaki więc sposób powstają poszczególne twory przestrzenne naszych wyobrażeń?

Możliwość geometrii nie zależy od aprioryczności przestrzeni. Skądkolwiekby pochodziło nasze wyobrażenie przestrzeni, czy z przedmiotu, czy z podmiotu, czy też z obu stron, w każdym razie musi geometrija wykazać w swych dowodach konieczne związki między wyobrażeniami przestrzennymi, dla których ma mieć wartość. Stosowalność jej zasad do doświadczenia i jego przedmiotów przez to samo nie jest jeszcze udowodniona. Stosowalność tę jednak można i trzeba empirycznie stwierdzić, — jeżeli poznamy, że przestrzeń doświadczalna zgadza się z przestrzenią naszej geometrii.

3. a) „Wyprowadzenie“ kategorii z form sądów logiki nie jest rzeczywistą dedukcją, ponieważ według ujęcia kantowskiego kategoriale i sądy są temi samemi formami rozumu, rozpatrywanemi tylko z innego punktu widzenia; form zaś sądów nie wyprowadził Kant z jednej zasady, lecz zapożyczył je (z częściową modyfikacją) ze starej logiki. W rzeczy samej nawet zwolennicy Kanta nie przyjmują jego tablicy ani jego dedukcji. Już bezpośredni uczniowie Kanta starali się poprawić jego system, — a na zjeździe w Królewcu z okazji 200 rocznicy urodzin Kanta padły słowa: „Mamy całe uszanowanie dla wielkiej umy-

słowości filozoficznej Kanta, ale przyznać musimy, że przeżył się już system jego“ (r. 1924) (P. T.).

b) Fałszywym jest zdanie, że pojęcia ogólne są to albo tylko wrodzone, albo tylko czysto subiektywne funkcje umysłu. Mogą one być także nabyte przez czynność umysłu, obrabiającego materję doświadczenia (arystotelesowsko-tomistyczna: *abstractio totalis*).

c) Nauka nie jest związana z kantowskimi sądami syntetycznymi a priori. Te byłyby wprawdzie zasadami (pewnikami), postawionemi tylko w celu porządkowania i poznania świata subiektywnego, ale istotnej ich wartości nie możnaby uzasadnić. Kant niestuszenie ograniczył pojęcie sądów analitycznych do tych, których pojęcie orzekające jest zawarte (zawiera się) w pojęciu podmiotu. Na tem jednak nie polega zasadnicza różnica między sądami analitycznymi i syntetycznymi, lecz na tem, że przy sądzie analitycznym można poznać konieczność stosunku między podmiotem a orzeczeniem z samego porównania pojęć. Takie poznanie jednak jest także możliwe nawet, jeżeli jedno pojęcie nie zawiera drugiego. Tak pojęcie 7 + 5 nie zawiera pojęcia 12, lecz porównując oba, poznaje się ich konieczną równość. Chociaż bowiem każdy jest inną syntezą 12 jedynek, to jednak schodzą się w tem, że są syntezami tych oto równych 12 jedynek. Naukowy postęp takiego poznania polega na tem, że tutaj analizę poprzedza synteza, mianowicie zestawienie ze sobą tych oto dwóch pojęć 1).

d) Przyjęcie „rzeczy w sobie“ zawiera u Kanta sprzeczność, ponieważ może on jej istnienie udowodnić tylko przy pomocy zasady przyczynowości; ta jednak jako pewnik subiektywny ma według Kanta znaczenie jedynie w świecie zjawisk.

e) Zasada przyczynowości, którą Kant uważa za syntetyczny sąd a priori, jest rzeczywiście koniecznym i logicznym analitycznym sądem. Przy zestawieniu bowiem tych dwóch pojęć „stawać się“ (albo też „niekoniecznie istnieć“) i „przyczyna“ poznajemy, oparci na zasadzie dostatecznej racji, konieczność orzeczenia: „Każde stawanie się wymaga koniecznie przyczyny“. Skutków bez przyczyn ani pojęć ani pomyśleć nie możemy. Dlatego tę zasadę stosować możemy także do wszystkich skutków w świecie przedmiotowym, ponieważ każdy skutek logicznie odpowiada naszemu najogólniejszemu i co dopiero przytoczonemu pojęciu skutku i wymaga logicznie przyczyny, stojącej w koniecznym stosunku do niego.

f) Stosując to prawo myśli nasza rzeczywistość może wyjść poza subiektywny świat zjawisk nie na podstawie samych apriorycznych pojęć, jak to chciał racjonalizm, lecz opierając się na zjawiskach. Zjawiska bowiem noszą pewne cechy tak podmiotu jak i przedmiotu, z których, dociekając ich przyczyny, można oznaczyć własność samego podmiotu i przedmiotu. W ten sposób nauka przyrody przy pomocy indukcji przyczynowej ustala powszechnie zasady, wykazując związek przyczynowy pomiędzy poszczególnymi zjawiskami. Gdyby było inaczej, t. j. gdyby zjawiska nie nosiły na sobie cech rzeczy samych w sobie, wtenczas, ponieważ wszelkie określenie i porządek byłyby sprawą danego podmiotu, moglibyśmy odkryć a priori także szczegółowe prawa natury, co Kant sam odrzuca. W istocie zaś cała nauka przyrody stosuje swe wyniki nie

1) Por. J. Geysler: *Grundlagen der Logik u. Erkenntnislehre*, Münster in W. 1909, 203 nn.

tylko do zjawisk subiektywnych i do ich wzajemnego stosunku, lecz do rzeczy, niezależnie od nas istniejących i ich stosunków.

4) Kantowska krytyka psychologji racjonalnej byłaby słuszną, jeżeliby psychologja rzeczywiście wszystkie swe wnioski chciała, lub musiała wyprowadzić z samego „ja myślę“, ze samej świadomości. Kant twierdzi, że psychologja musi tak postępować, jeżeli nie chce dostarczać tylko empirycznych twierdzeń, które nie są ani powszechne ani konieczne. Psychologja racjonalna opiera swe wnioski na empirycznie danych zjawiskach psychicznych; dochodzi jednak do koniecznie prawdziwych sądów, ponieważ pojmuje zjawiska empiryczne, jako podlegające logicznie koniecznej zasadzie przyczynowości, a w tych zjawiskach, jako w naturalnym skutku ich przyczyny, poznaje także samą przyczynę.

5) Kantowska krytyka kosmologicznego dowodu na istnienie Boga jest uwarunkowana fałszywym pojęciem zasady przyczynowości, jako aksjomatu czysto subiektywnego, w sobie niekoniecznego. Twierdzenie, że ten argument wchodzi w ontologiczny, jest niesłuszne, ponieważ tu nie wnioskujemy z samego pojęcia na istnienie pomyślanej istoty, lecz z pojęcia istoty, poznanej już jako istniejącej, wywodzimy pewne jej własności.

II. Krytyka praktycznego rozumu.

1) **Etyka.** — W swej nauce obyczajów wprowadza nas Kant zpowrotem w świat rzeczywistości, od którego w Krytyce teoretycznego rozumu odłączył nas otchłanią nie do przebycia. I tutaj wychodzi Kant z faktu ogólnie uznanego: mianowicie, że istnieje powszechnie uznana obyczajność. Następnie stawia pytanie: w jaki sposób taka powszechna wartość prawa moralnego, albo taki posiadający powszechną wartość akt woli jest możliwy? Odpowiedź i tutaj brzmi, że: w doświadczeniu nie może ona mieć podstawy, ponieważ doświadczenie zawiera tylko pobudki dla wypadków poszczególnych, nie zaś dla wszystkich wypadków możliwych.

Pozostaje tylko przypuszczenie, że i tu rządzi pewne a priori mianowicie, że prawo moralne powstaje z czystego rozumu. Tylko w czystym rozumie jako takim mogą istnieć powszechnie obowiązujące postulaty dla każdej istoty rozumnej.

Co jest moralnie dobrem? Kant odpowiada: tylko dobra wola. Wszystkiego innego można nadużywać przy złej intencji. Kiedy jednak wola jest dobrą? Wtenczas jest dobrą, kiedy zamiar jej, jej maksyma, zgadza się z powszechnem prawem moralnem, które ważne jest dla wszystkich istot rozumnych. To powszechne prawo moralne nie może jednak być materjalnem tak, aby wola była określoną przez „przedmiot, którego rzeczywistości pragniemy“. Takie bowiem dobro jak rozkosz i korzyść jednostki, które można określić tylko empirycznie, nie może stanowić

powszechnego prawa apriorycznego. Musi to więc być zasada czysto formalna, owszem sama forma ogólnego prawodawstwa. Tę zasadę tak Kant sformułował: „Czyń tak, aby zawsze maksyma twej woli mogła być zarazem zasadą prawodawstwa powszechnego“.

Ponieważ jednak prawo abstrahuje od wszelkiej materji i jest czemś zupełnie formalnem, dlatego czynność tylko pod tym warunkiem może być moralnie dobrą, jeżeli i ona pomija materję i kieruje się tylko formą powinności (des Sollens). To znaczy: póki skłania nas do czynności dobro, które chcemy osiągnąć przez tę czynność, póty działamy wprawdzie legalnie, ale nie moralnie. Czynność jest dopiero wtenczas moralna, gdy do niej nakłania jedynie p o w i n n o ś ć, pojawiająca się w rozumie naszym, czyli prawo moralne, z wykluczeniem wszelkich innych motywów. Prawo pełnić musimy dla samego prawa.

Z tego wynika wniosek trojaki:

a) Sprężyną, czyli subiektywnym motywem naszego postępowania, może być jedynie uszanowanie dla prawa. Nic więcej, żadne dobro, żaden choćby najszlachetniejszy cel, nie może nas powodować do czynu, jeżeli postępowanie nasze ma mieć wartość moralną. Tylko sam szacunek dla prawa, tylko myśl o obowiązku, mają nami kierować. Dlatego cnota nie jest czem innym, jak tylko usposobieniem zgodnem z prawem i to z szacunku dla prawa.

b) Prawo rozumu musi się zjawiać w człowieku jako rozkaznik („Imperativ“), bo człowiek jest nie tylko istotą rozumną, ale i zmyłową, a zmysłowość opiera się ciągle prawu. Człowiek, jako istota rozumna, daje sobie, jako istocie zmysłowej, prawo, dlatego musi prawo występować w formie rozkazu.

c) Ten rozkaznik jest nie tylko hipotetyczny, lecz kategoryczny. Jeżeli byliby bowiem motywem postępowania moralnego było dobro, które w ten sposób osiągnąć możemy, wtenczas rozkaznik moralny byłby hipotetyczny i brzmiałby tak: Jeżeli chcesz osiągnąć owe dobro, musisz wypełnić prawo. Ponieważ jednak prawo wypełnić musimy dla niego samego, rozkaznik moralny ma brzmienie kategoryczne: powiniesz, musisz!

d) Autonomia woli. — Prawo moralne jest jednak autonomiczne, to znaczy jest prawem nadanem przez sam rozum i nie można go uważać za przykazanie Boże, ani za warunek szczęśliwości. Prawo, któreby nie miało podstawy i źródła w samym rozumie, nie miałoby jako swego następstwa postępowania z pobudki czystego obowiązku, lecz z powodu pewnych egoistycznych korzyści.

Moralność daje człowiekowi godność, która go wynosi ponad każdą rzecz i nie pozwala się z nim obchodzić, jak z jakąś rzeczą; człowieka można uważać jedynie za cel, nigdy za środek tylko. Przez to człowiek, jako istota moralna, jest wyniesiony tak wysoko, że ogólną zasadę moralną można też tak wyrazić: „Czyń tak,

abyś człowieczeństwa w swej osobie jak i w osobie innych ludzi używał zawsze tylko jako celu, nigdy jedynie jako środka“.

Mimo to prawo znajduje się w stosunku do pewnego najwyższego dobra, bez którego człowiek obejść się nie może. Lecz to dobro samo nie jest powodem skłaniającym do postępowania moralnego, ale prawo obowiązuje nas, abyśmy sami wytworzyli takie dobro najwyższe wysiłkiem naszej woli.

Na pytanie, co jest tem dobrem najwyższym, trzeba odpowiedzieć, że warunkiem dobra najwyższego jest: cnota, dobrem zaś z warunkowaniem: szczęśliwość!

2. Postulaty (wymagalniki) praktycznego rozumu. — Jeżeli jednak człowiek ma zadość uczynić temu swemu zadaniu moralnemu, to musi przyjąć uprzednio (postulieren) trzy prawdy, o których teoretycznie nic wiedzieć nie może, które są jednak potrzebne w celu praktyczno-moralnym, ponieważ bez uznania tych prawd postępowanie moralne byłoby niemożliwe. Temi prawdami są: wolność woli, nieśmiertelność duszy i istnienie Boga.

a) Jeżeli wola w swych czynnościach ma się powodować jedynie nakazem, zawartym w prawie, natenczas musi być widocznie niezależną od prawa, właściwego zjawiskom, od zasady przyczynowości, inaczej mogłaby wola być jedynie zdeterminowaną przez zewnętrzne zmysłowo-patologiczne czynniki, nigdy jednak przez siebie samą. Ta zaś niezależność od przyczynowości, panującej w przyrodzie, jest wolnością. Tak więc dla umożliwienia moralności musimy przyjąć wolność woli.

b) Jeżeli człowiek ma ustawicznie robić postępy w enocie, aby coraz to więcej zbliżyć się do ideału cnoty, do świętości, to jest to możliwe jedynie w przypuszczeniu, że człowiek, jako istota rozumna w swem osobowem istnieniu trwać będzie wiecznie, t. j. posiada nieśmiertelność duszy. Więc i tę przyjąć należy.

c) Nasza świadomość moralna wymaga harmonji między cnotą i szczęśliwością. Ta harmonja nie znajduje się i nie może się znajdować na świecie, człowiek bowiem tutaj co do swej szczęśliwości jest zależny od okoliczności naturalnych, którym nie towarzyszy taka harmonja. Musimy dlatego przyjąć przyczynę, istniejącą ponad naturą, która sprawia ową zgodność między szczęśliwością i cnotą i dlatego sama nie może być znowu naturą, lecz jest istotą obdarzoną rozumem i wolą. Tę przyczynę rozumną i obdarzoną wolą nazywamy Bogiem. Zatem należy przyjąć z pobudek moralnych także istnienie Boga. W ten sposób rozumem praktycz-

nym zdobywamy prawdy, które są niedostępne dla naszego rozumu teoretycznego. Lecz rzeczony prawdy otrzymują od rozumu praktycznego tylko praktyczną przedmiotowość. Poznanie teoretyczne nic na tem nie zyskuje. Tem samym to praktyczne poznanie nie jest wiedzą, lecz tylko wiarą, — moralną wiarą rozumową. Przyjęcie bowiem rzeczonych prawd polega tylko na potrzebie, o ile mianowicie potrzebujemy ich dla umożliwienia postępowania moralnego. Przyjęcie zaś prawdy z potrzeby jest wiarą w znaczeniu wiary moralnej czyli rozumowej.

Ocena: 1) Słusznie dąży Kant do tego, by ustalić powszechne prawo moralne dla wszystkich istot rozumnych. Atoli fałszywe stanowisko co do pojęć ogólnych, odbiło się i tu fatalnie. Również słuszność ma, gdy odrzuca pożyteczność i powodzenie, jako miarę dla moralnego postępowania.

2) Droga, na której Kant znajduje swą zasadę moralną, jest sprzeczna z jego stanowiskiem krytycznym: powinien był wyprowadzić ją z samego rozumu. Zamiast tego opiera się on na codziennem użyciu rozumu praktycznego.

3) Doszedłszy więc w ten sposób do sądu, że to, co jest moralne, jest obowiązkowe, nadaje mu przesadną formę, że tylko to, co jest obowiązkowe, jest moralne. Tu Kant widocznie przesadza. Zakres dobra moralnego sięga poza zakres ścisłego obowiązku. Tu uwydatnia się szczególnie silnie właściwość spekulacji kantowskiej, mianowicie dążność zacieśniania pojęć, aż do ostateczności.

4) To przesadne pojęcie obowiązku ma wykluczyć każdy inny wzgląd, szczególnie wzgląd na prawodawcę. W tej tak często wysławianej autonomji praktycznego rozumu zawiera się jawna sprzeczność. Nikt nie może być swoim prawodawcą, nikt jako przełożony nie może sobie, jako poddanemu, dać nakazu moralnego: „powinieneś“. Przecież powszechna świadomość moralna ludzkości, z której Kant bierze swą zasadę, zna nakaz moralny tylko w znaczeniu właściwego prawa.

Że rozum musi najpierw poznać, uznać i w ten dopiero sposób przyswoić sobie obowiązek moralny, o tem wiedziano już dobrze przed Kantem. W tym tylko sensie możnaby prawo moralne nazwać właściwym prawem rozumu podmiotu moralnego, nigdy jednak w sensie Kanta, że prawo ma swe ostateczne i jedyne źródło i swą właściwą siłę obowiązującą w rozumie 1).

3. Filozofja prawa. — a) Definicja prawa. — Prawo w myśli Kanta jest tylko sumą wszystkich warunków, dzięki którym zgodnie z pewną powszechną ustawą samowola jednego może istnieć obok samowoli drugiego. Samowola bowiem jednostki sama w sobie jest nieograniczona. Gdyby ją pozostawiono każdemu, wtenczas nie moglibyśmy żyć w zgodzie obok siebie. Muszą więc istnieć pewne

1) Por. V. Cathrein S. I.: *Moralphilosophie*, I. Bd. 5. Aufl. 1911, str. 238; w tłum. pol.: *Filozofja moralna t. I.* 187. (Bibl. dzieł chrześcij. 1904).

warunki, umożliwiające takie zgodne współzycie. Treścią tych warunków jest prawo państwowe.

b) Pochodzenie prawa. To prawo może brać początek tylko z umowy ludzi między sobą. Ustalenie bowiem owych warunków, które umożliwiają współistnienie samowoli jednego obok samowoli wszystkich innych, może być tylko skutkiem umowy. Umowa ta musi otrzymać po pierwsze charakter prawny (prawa), a po drugie posiadać pewną siłę, która zdoła ewentualnie wymusić wykonanie prawa. Jest to rzeczą państwa nadać owej umowie charakter prawa i wymuszać jego wykonanie. Dlatego państwo jest postulatem prawa; w interesie podtrzymania prawa muszą ludzie łączyć się w społeczność państwową.

c) Prawo i moralność. Prawo państwowe jest tylko zewnętrzne i krępuje jedynie zewnętrzną wolność człowieka. Wymaga ono tylko spełnienia obowiązków nałożonych, nie zaś pobudki moralnej, któraby stanowiła podstawę spełniania obowiązków. Wymaga ono tylko zewnętrznej legalności i opiera się jedynie na przymusie. Dlatego prawo i moralność są rzeczami odmiennymi, które między sobą nie mają wewnętrznego związku. Moralność odnosi się do wewnętrznej wolności człowieka i wiąże ją prawami, dla których wymaga motywu moralnego, prawo zaś odnosi się tylko do zewnętrznej wolności człowieka i krępuje je ustawami, których wykonanie nie wymaga motywu moralnego, lecz opiera się na przymusie.

4. Filozofja religii. — W swej teorii religii, którą zostawił w książce: „Religja w granicach czystego rozumu“, pozostaje Kant w zupełności na gruncie naturalizmu religijnego, jaki się zakorzenił w kołach „Oświecenia niemieckiego“. Można nawet powiedzieć, że pogląd filozofa królewieckiego jest ostatecznym wydoskonaleniem owego naturalizmu racjonalistycznego. Religja, mówi Kant, jest niczem więcej jak etyką w stosunku do Boga jako zakonodawcy. To znaczy o ile uważamy prawo moralne jako dane od Boga i wykonywamy je jako takie, etyka staje się religią. Religja jest „uznaniem wszystkich naszych obowiązków za przykazania Boże“. Etyka prowadzi niechybnie do religii, ponieważ postulatuwi etycznemu, by świat natury zgadzał się ze światem obyczajów, może zadość uczynić tylko jeden wspólny najwyższy ich władca, bo tylko Boża wszechmoc zdoła ostatecznie połączyć cnotę ze szczęściem. Tak więc etyka jest źródłem religii.

Stojąc na tem stanowisku, stara się Kant, równie jak Lessing, usunąć na sposób racjonalistyczny tajemnice chrześcijaństwa albo wytłumaczyć je czysto etycznie. Jeżeli Pismo św. mówi o upadku pierwszych rodziców, to chce powiedzieć, że pochodzenie każdego złego uczynku z naszego rozumu jest pewnym upadkiem ze stanu niewinności w grzech. Nauka o odrodzeniu ma to znaczenie, że człowiek, który zgrzeszył, musi odnowić czystość pobudki moralnej, co jest możliwem tylko przez pewien wewnętrzny przewrót. Syn Boży jest dla Kanta tem samem, co idea ludzkości w pełni swej moralnej doskonałości. Jeżeli Pismo-

św. uczy, że Syn Boży przyjął ludzką naturę i unżył się, przybierając postać sługi, to chce pouczyć, że owa idea ludzkości w całej pełni swej moralnej doskonałości znajduje się także w rozumie człowieka, jako ten ideał, do którego człowiek dążyć powinien.

Kościół początkowo powstać mógł tylko na podstawie pewnej pozytywnej wiary wyznaniowej i religji, opartej na statutach. Lecz ta pozytywna wiara kościelna nie może się ostać. Z postępem oświecenia musi się ona cofać coraz więcej, a wreszcie zniknąć zupełnie. Religja czystej moralności musi kiedyś zająć jej miejsce. Ustanowienie tej religji moralności było też zamiarem Chrystusa, chociaż później zaczęto uważać za główną treść jego nauki to, co on z religji żydowskiej przejął do swej nauki, aby naród, przywykły do religji historycznej, przywieść do religji czystej. To musi raz ustać i ustanie, a wtedy też Kościół widzialny zamieni się w Kościół niewidzialny.

III. Krytyka władzy sądzenia.

Jeszcze po raz trzeci szuka Kant jakiegoś a priori, odpowiednio do swego trójpodziału: (Myśl, wola, uczucie). To trzecie badanie nazywa on „Krytyką władzy sądzenia“ (1790). Przez władzę sądzenia rozumie Kant władzę poszukiwania czegoś ogólnego dla czegoś szczegółowego, o ile to drugie jest dane. Przytem jednak owa tak zwana refleksyjna, (nie stanowiąca jak umysł), władza sądzenia potrzebuje zasady, która nią w tej czynności kieruje, która zatem nie jest empiryczna, lecz a priori. Tą zasadą jest idea celowości. Na mocy tej zasady władza sądzenia musi patrzeć na poszczególne prawa empiryczne według pewnej jedności, jak gdyby (als ob) ją ustanowił jakiś rozum dla naszej władzy poznawczej, by umożliwić ujęcie doświadczenia w pewien jednolity system według pewnych praw natury. Pojęcie celowości nie jest zatem abstrahowane z przedmiotów, lecz jest tylko zasadą regulatywną refleksyjnej władzy sądzenia i od niej jedynie pochodzi. Władza sądzenia musi śledzić również empiryczne prawa natury i stosować się do nich, nie przenosząc na nie samego pojęcia celowości. Ponieważ jednak to pojęcie celu nie jest pojęciem natury (kategorją), ani pojęciem wolności, lecz znajduje się w środku między obojgiem, dlatego trzeba władzę sądzenia uważać za człon, pośredniczący między rozumem teoretycznym a rozumem praktycznym.

Refleksyjną władzę sądzenia trzeba znów podzielić na estetyczną i teleologiczną władzę sądzenia. Pierwsza odnosi się do subiektywnej czyli formalnej, druga do obiektywnej czyli materialnej celowości.

1. Celowość estetyczna czyli subiektywna zachodzi wtenczas, kiedy przedmiot działa na nas „celowo“ i nazywamy go wtedy pięknym. Sąd smaku estetycznego nie jest „sądem poznawczym“

lecz oceną wrażenia, które przedmiot wywarł na podmiot dzięki wyobraźni, oraz rodzącym się stąd uczuciem upodobania lub niesmaku. Jego zasada określająca jest zatem subiektywna, mianowicie stosowność przedmiotu do naszej władzy sądzenia. W swej analizie piękna stawia Kant następujące tezy:

a) Piękno jako takie nie stoi w stosunku do władzy pożądania, jak przyjemność i dobro. „Upodobanie, które wywołuje sąd smaku estetycznego, jest zupełnie bezinteresowne“. Przyjemnem jest dla człowieka to, co go rozwesela, pięknem to, co mu się tylko podoba, dobrem to, co ceni t. j. w czym człowiek upatruje wartość obiektywną. „Smak estetyczny jest władzą oceniającą przedmiot lub sposób wystawiania sobie czegoś tylko na podstawie upodobania, lub nieupodobania bez jakiegokolwiek korzyści“. Przedmiot takiego upodobania nazywamy pięknym.

b) „Pięknem jest to, co bez pojęcia budzi ogólne upodobanie“.

c) „Piękno jest formą celowości przedmiotu, o ile ją w nim spostrzegamy, nie przedstawiając sobie celu“.

d) „Pięknem jest to, co bez pojęcia uznajemy za przedmiot koniecznego upodobania“. Konieczność ta jest tylko subiektywna; mimo to sąd estetyczny przypuszcza, że przedmiot pewnego estetycznego „zmysłu ogólnego“ musi wywołać u wszystkich równe wrażenie. Bez tego przypuszczenia pretensja do powszechnej wartości nie dałaby się zrozumieć.

Do piękna przyłącza się wzniosłość jako drugi rodzaj wartości estetycznych. I wzniosłość nie jest czemś obiektywnem lecz jest tylko „w nas“ subiektywnie. Podczas, gdy piękno dotyczy formy przedmiotu, „która polega na ograniczaniu“, wzniosłość znajdujemy także „w przedmiocie bez formy“, o ile ten przedstawia się jako nieokreślony. Także upodobania w pięknie i we wzniosłości różnią się: wobec piękna budzi się czysta rozkosz, wobec wzniosłego, najpierw niemy zachwyt, a potem dopiero spotęgowana czynność życiowa, więcej powagi wyobraźni „nie tyle pozytywna rozkosz, ile podziw i szacunek t. j. rozkosz negatywna“. Mamy dwa rodzaje wzniosłego: matematyczną — wzniosłość, t. j. gigantyczność i dynamiczną wzniosłość, t. j. przepotęę. — Właściwie dzieła sztuki stwarza tylko genjusz. „Genjusz to talent (dar natury), który sztuce nadaje regułę“.

2. Teleologiczna władza sądzenia odnosi się do obiektywnej celowości w naturze; obiektywnej tylko w tem znaczeniu, że rozpatrujemy przedmioty, jakby (als ob) same w sobie dążyły do celu. Bez tego przypuszczenia nie pojęlibyśmy ich. To nie odnosi

się tyle do zewnętrznej celowości, która polega na tem, że jedno może służyć i być pożytecznem dla drugiego, ile do wewnętrznej celowości, jaką znajdujemy w organizmach. Tu wszystko jest równocześnie środkiem i celem. Nasze myślenie rozumujące pojmuje całość zawsze, jako produkt swych części, tak jednak nie możemy pojmować organizmu, w którym całość określa części. Rozum intuitywny mógłby może poznać części jako zarówno określone w całości i nie potrzebowałby idei celowości, aby to pojąć. Teleologiczne rozpatrywanie jest więc tylko dla nas konieczne. Jak się to zgadza z nauką koniecznością mechanicznego pojmowania przyrody, według którego wszystko jest określone przyczynami mechanicznymi? Objaśnienie znajdujemy w czysto regulatywnym charakterze pojęcia celowości, które winno nam tylko uzupełnić, nie zastąpić, — przyczynowe pojmowanie przyrody.

II. PIERWSI ZWOLENNICY I PRZECIWNICY FILOZOFJI KANTA.

Nad dziełem Kanta nie można było przejść bez uwagi, bezkrytycznie. Problem bowiem był zbyt ważny, traktowanie go zbyt przenikliwie, a rozwiązanie zbyt nowe i radykalne. Punktami, o które zahaczyła krytyka przeciwników i zwolenników Kanta, były przede wszystkim: nieodpowiadanie „rzeczy w sobie“ subiektywnym formom myślenia oraz rozdział między zmysłami a rozumem, czyli materją, a formą unysłowego poznania.

1. **Zwolennicy.** — a) Karol Leonard Reinhold (1758—1823) wydał w latach 1786/87 dla szerszych kół „Listy o filozofji Kanta“ (Briefe über die kantische Philosophie) i szerzył ją pilnie jako profesor w Jenie. Usiłował w swej „Próbie nowej teorii o ludzkiej władzy poznania“, — („Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“, 1789) — wyprowadzić z jednej zasady, czyli z jednego faktu podstawowego, czynniki ludzkiego poznania, które Kant rozdzielił. Tym podstawowym faktem jest świadomość, zasadą podstawową „zasada świadomości“. Poznanie odróżnia się w świadomości od przedmiotu poznanego i podmiotu poznającego i odnosi się do obydwóch. Z tego chciał Reinhold rozwinąć całą filozofję Kanta, utrzymując przytem, że „rzecz w sobie“ ma być samodzielny. Porzucił jednak później tę teorię i poszedł za Fichtem, a potem jeszcze kilka razy zmieniał swój pogląd.

b) Także Salomon Maimon (1754—1800) chciał bardziej jednolicie ująć naukę Kanta, zwracając się przytem przeciwko pojęciu „rzeczy w sobie“. Tego pojęcia nie można wcale pomyśleć.

Także materja' myślenia jest wytworem podmiotowym, równie jak jego forma. Kant nie zwalczył sceptycyzmu Hume'a, ponieważ kategorie, jako prawidła subiektywne, nie dowodzą konieczności naszego poznania.

c) Podobnie jak Maimon, odrzucił Zygmunt Beck (1761—1840) „rzecz w sobie“, jako coś poza nami istniejącego; główne jego dzieło: *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss* (1796). — (Jedynie możliwe stanowisko, z którego należy ocenić filozofję krytyczną.) Kant, zdaniem Becka, sam rzecz tak właśnie pojmuje, jego sposób wyrażania jest jedynie dydaktycznem dostosowaniem się do stanowiska dogmatycznie usposobionego czytelnika.

d) Największym z pierwszych stronników Kanta był Fryderyk Schiller (1759—1805)¹⁾. Etyczne, a szczególnie estetyczne, nauki Kanta były mu bodźcem do zajęcia stanowiska samodzielnego. W przeżyciach estetycznych pokonywa człowiek rozłam między zmysłowością a rozumem, naturą a moralnością, materją a formą. W czynności artystycznej, w popędzie do zabawy, odnajdujemy naturalną i moralną czynność, popęd materji i popęd formy, złączone w piękną harmonję. Sztuka uszlachetnia człowieka zmysłowego i prowadzi go jako wódz i pośrednik od kajdan zmysłowych do moralnej wolności, darząc go doskonałością dopiero przy osiągnięciu harmonji między skłonnością a obowiązkiem. Wychowanie do tej harmonji duszy, do życia estetycznego, jest naszym zadaniem, jest ideałem „pięknej duszy“.

2. **Przeciwnicy.** — Z podobnych powodów, jak wymienieni wyżej filozofowie, stanęli inni w ostrej opozycji do Kanta. Gottlob Ernest Schulze (1761—1833) wskazuje w piśmie swem „*Aenesidemus*“ (1792) na sprzeczność „rzeczy w sobie“ w nauce Kanta. *Przyczynowość* jako forma subiektywna jest ograniczona w swej wartości do doświadczenia subiektywnego, a jednak ma istnieć poza doświadczeniem podmiotowem, mianowicie w działaniu przedmiotów na nasze zmysły. Tak zw. filozofowie wiary: Hamann (1730—1788), Herder (1744—1803), Jacobi (1743—1819), kładą nacisk na znaczenie uczucia dla naszego poznania, wskazując równocześnie na wewnętrzną sprzeczność i nieusprawiedli-

¹⁾ Dzieła: „*Anmut und Würde*“ (1793), „*Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen*“ (1795), „*Über naive und sentimentalische Dichtung*“ (1795/6). Por.: K. Vorländer: Kant, Schiller, Goethe, Leipzig 1907. — E. Kühnemann: Schiller, München 1905.

wiony rozdział jednolitych sił życiowych w filozofji Kanta. Herder zwalcza w swem dziele „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“ teorię poznania Kanta, a w swej „Kalligone“ jego estetykę (zob. wyżej str. 324).

Fryderyk Henryk Jacobi (1743—1819), ur. w Düsseldorfie, wyuczył się kupiectwa i przejął dom handlowy swego ojca, oddał się jednak także studjom naukowym i pracy pisarskiej. Później został mianowany prezydentem nowo założonej Akademiji w Monachjum.

Napisał m. i. „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn“ (1785) „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ (1787), „Über das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zum Verstande zu bringen“ (1801), „Vom den göttlichen Dingen“ (1811). — Jacobi'ego pisma nie tworzą systematycznej całości, są raczej pismami okolicznościowemi. „Nigdy, pisze on, nie miałem zamiaru ustalenia systemu dla szkoły“.

Nauka, powiada Jacobi, która opiera się jedynie na dialektyce rozumu, prowadzi z konieczności do metafizycznego spinozizmu albo (jak później dodał) do fichtowskiego nihilizmu. Kant przedstawił niemożliwość metafizyki jako nauki. Lecz i system jego jest pełen sprzeczności; bez „rzeczy w sobie“ nie można pojąć nauki Kanta ani z nią, przy niej pozostać. Poznanie fenomenów nie jest poznaniem świata rzeczywistego, a Kantowskie uzasadnienie postulatów rozumu praktycznego nie posiada koniecznej przedmiotowej pewności.

Natura ludzka nie pozwoli sobie jednak wyrażać ani rzeczywistości świata zmysłowego, ani nie zrezygnuje z rzeczywistości świata nadzmysłowego, ani z rzeczywistości osobowego, nadzmysłowego Boga. Trzeba dlatego przyjąć w człowieku dwa źródła poznania; doświadczenie zmysłowe (Erfahrung) i rozum (Vernunft); pierwsze dla rzeczy zmysłowych, drugi dla nadzmysłowych. Oba są czysto odbiorcze. Jak istnieje ogląd zmysłowy, którego organem są zmysły, tak też istnieje ogląd umysłowy, którego organem jest rozum. (Vernunft wywodzi od słowa „vernehmen“). Jak oko widzi przedmioty zmysłowe, tak rozum, oko duchowe, widzi to, co jest nadzmysłowe. Między temi dwoma źródłami poznania staje wreszcie umysł (Verstand). Ten przenosi obrazy zmysłowego doświadczenia i idee rozumu do świadomości i przetwarza je w formę pojęcia.

Bezpośrednie postrzeganie rozumowe pojawia się w naszym wnętrzu, jako uczucie (Gefühl), — uczucie rozumowe (Vernunftgefühl). Czujemy (Wir fühlen), że istnieje Bóg osobowy, czujemy, że istnieje wolność, prawo moralne i t. p. Dzięki temu uczuciu rozumowemu jesteśmy tak przekonani o przedmiotowej rzeczywistości wyższych

idei, że sprytne wybiegi dialektyki rozumowej okazują się bezsilnymi przeciw temu przekonaniu. Ta pewność jest bezpośrednia, tak iż nie wymaga dowodzenia. Otóż ujęcie i przyswojenie sobie czegoś nadmysłowego uczuciem stanowi właśnie wiarę. A więc ostatecznie ta rozumowa czyli uczuciowa wiara wznosi nas ponad wątpliwości umysłu i stwarza w nas niewzruszoną pewność o rzeczywistości tego, co jest nadmysłowe i Boskie. Kto więc chce dojść do prawdziwego poznania i prawdziwej nauki, nie powinien stawać na stanowisku umysłu z jego metodą dialektyczną, ale raczej na stanowisku rozumu, wiary rozumowej i z tego stanowiska wznosić się do wyższych idei. Filozofja jest więc istotnie filozofją wiary i jako taka filozofją niewiedzy, ponieważ właśnie nie wiedza, t. j. dociekanie dialektyczne, jest pierwiastkiem decydującym w filozofji, lecz tylko wiara. Wiara i wiedza zwalczają się wzajemnie, lecz w tej walce zwycięstwo winno przypaść wierze, jeżeli człowiek nie chce utracić wszelkiej prawdy. Jacobi mniemał, że przez taką naukę zabezpieczył możliwość pewności poznaniu ludzkiemu, w rzeczy samej jednak tak samo je zakwestjonował jak to uczyniły systemy Kanta i Fichtego. Samego bowiem uczucia nie można nigdy uważać za miarę prawdy.

(P. T.) Ani „common sense“ Reide'a, ani „Gefühl“ Jacobi'ego nie jest dostatecznym zabezpieczeniem pewności naszego poznania. Charakterystyczne jednak zachodzi podobieństwo między szkołą szkocką, broniącą się przed sceptycyzmem Hume'a, a niemieckimi filozofami wiary, usiłującymi obronić zasadnicze prawdy, uznawane ogólnie przez ludzkość, przed wszystko nicującym krytycyzmem Kanta.

ROZDZIAŁ DRUGI.

WIELKIE SYSTEMY IDEALISTYCZNE.

I. Systemy idealizmu podmiotowego, przedmiotowego i bezwzględnego.

1. Fichte.

Literatura: K. Fischer, *Gesch. d. n. Philosophie*, t. VI. — F. Medicus: J. G. Fichte (13 odczytów). 1905.

Jan Bogumił (Gottlieb) Fichte (1762—1814), ur. w Rammenau w Łużycach Górnych, odbywał studja teologiczne w Jenie, gdzie się rozmyślał w Spinozie. Po r. 1790 zapoznał się z dziełami Kanta, a zjawiwszy się u niego w 1792 w Królewcu, ogłosił bezimiennie

rozprawkę p. t. „Kritik aller Offenbarung“. Sądono, że wyszła ona z pod pióra Kanta; toteż gdy odkryto właściwego autora, pochwalonego nadto przez Mistrza, powołano go w r. 1794 na katedrę filozofji w Jenie. Stracił ją jednak w r. 1799 z powodu oskarżenia o szerzenie ateizmu. Wówczas przeniósł się do Berlina, gdzie pozostał do r. 1805, w którym ofiarowano mu katedrę uniwersytecką w Erlangen. Lecz już następnego roku (1806) udał się do Królewca, gdzie przez pewien czas wykładał na uniwersytecie. W zimie 1807/08 wygłosił w Berlinie, zajętym przez Francuzów, swe słynne mowy do narodu niemieckiego („Reden an die deutsche Nation“). Profesorem uniwersytetu berlińskiego został w 1810. Umarł w 1814 na gorączkę nerwową, zaraziwszy się od żony swej (siostrzenicy Klopstocka), która nabawiła się tej choroby przy pielęgnowaniu chorych i rannych żołnierzy.

Główne pisma Fichtego: Kritik aller Offenbarung (Krytyka wszelkiego objawienia, 1792); Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (Nauka umiejętności — teoria nauk, 1794); Grundlage des Naturrechtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (Prawo natury, 1795); Zwei Einleitungen zur Wissenschaftslehre (Dwa wstępy do nauki umiejętności. 1797); System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (Prawo obyczajów, 1798); Bestimmung des Menschen (Przeznaczenie człowieka 1800); Der geschlossene Handelstaat (zamknięte państwo handlowe (1800); Anweisung zum seligen Leben (Droga do szczęśliwego życia, 1806); Reden an die deutsche Nation, (1803); Die Tatsachen des Bewusstseins, 1810.

Idealizm czysty (podmiotowy). — Brak jednolitości w idealizmie transcendentálním Kanta, oraz dążność ówczesnego romantyzmu do ujednoczenia wszystkich sił życiowych i kulturalnych, skłoniły przedsiębiorczy umysł Fichtego do wzniesienia na nowo całego i jednolitego gmachu idealizmu, dla którego Kant dostarczył tylko materiału. Poszczególne zagadnienia, rozpatrywane oddzielnie przez Kanta, pragnie Fichte ująć w jeden wielki system, jak tego wymagała konsekwencja krytycyzmu¹⁾. Materję i formę wszelkiego wyobrażenia i myślenia, rozum teoretyczny i praktyczny z całym ich światem, należy wyprowadzić z jednej naczelnej zasady. Nawiązując do nauki Kanta o transcendentálnej jedności świadomości, twierdzi, że tylko s a m o w i e d z e (świadomość siebie) można przyjąć za ową zasadę. Z niej trzeba wywieść wszystko. Wówczas

1) Kant odrzucił fichteński wykład swej nauki jako zupełnie chybiony (gänzlich verfehlt“); za to nazwał Fichte Kanta człowiekiem bez niektórych klepek („Dreiviertelskopf“).

będziemy mieli czysty idealizm, który nie zna nic transcendentnego (wykraczającego poza podmiot; stąd nazwa: idealizm podmiotowy). Przez to oderwany rozum ogólny, którego prawa badał Kant, stanie się rozumem absolutnym (bezwzględnym), realnem panteistycznym „Ja“, które wyda ze swego łona całą rzeczywistość świata, zatrzymując ją jednocześnie w sobie, byt stanie się identycznym (utożsamiając się) ze świadomością, (Sein = Bewusstsein).

Uzasadnienie czystego idealizmu. — Wiedza nasza i nasze doświadczenie wraz ze wszystkim, czem są i co zawierają, powinny się wywodzić, zdaniem Fichtego, z jednej naczelnej, bezwzględnej zasady. Tą zasadą jest dla Fichtego świadomość. Lecz nie świadomość jednostkowa, empiryczna; bo trzeba właśnie zdać sprawę z tej świadomości empirycznej; jest więc jakaś świadomość bardziej pierwotna, która wyprzedza wszelką świadomość empiryczną. W rzeczy samej, zastanawiając się namysłowo (refleksyjnie) nad naszą świadomością, stwierdzamy ostatecznie, że wszystkiemu, co dla nas istnieje, towarzyszy samowiedza, t. j. owo: „ja myślę“, i to właśnie sprawia, że coś istnieje dla nas. Od wszystkiego można abstrahować, lecz owo „Ja“ zawsze pozostaje. A pozostaje jako ten czynnik, który stawia (setzt) wszystko inne. Zatem przed wszelkiem stawianiem w swem „Ja“ musi „Ja“ samo siebie postawić, t. j. pomyśleć, stwierdzić. Dlatego naczelną zasadą musi brzmieć: „Ja“ sadowi na samym początku poprostu własny swój byt, — albo: „Ja“ sadowi samego siebie. Tego czystego „Ja“, tej jedni podmiotu i przedmiotu, właściwie tej prajazni (Ichheit), nie należy mieszać z empirycznym „ja“ jednostki. Świadomie przeżywamy tylko wytwory czystego „Ja“. Czyste „Ja“ odnajdujemy tylko przez refleksję, a ujmujemy je bezpośrednio tylko przez ogląd intelektualny (intuicję umysłu). To „Ja“ jest w swej najgłębszej istocie czynem (Tun), nie bytem (Sein), — działalnością (Tathandlung), nie faktem (Tatsache); jest dalej nieskończone i nieograniczone. — Atoli świadomość zawiera prócz stawiania „Ja“, także przeciwstawienie, np. w zasadzie sprzeczności. Pierwotnie jest postawione „Ja“, zatem przeciwieństwem jego jest „nie — Ja“, — toteż druga zasada brzmi: „Pierwotnemu „Ja“, przeciwstawia się „nie-Ja“. Ponieważ jednak „Ja“ i „nie-Ja“ znajdują się w tej samej świadomości, a zatem ograniczają się wzajemnie, przeto trzecia zasada brzmi: „Ja“ przeciwstawia w sobie, częściowemu „Ja“, — częściowe „nie-Ja“.

Pierwszą naczelną zasadą służy Fichtemu równocześnie jako postawienie logicznego twierdzenia tożsamości (*principium identitatis*) oraz kategorii rzeczywistości (*Realität*), — druga ustala, zdaniem jego, twierdzenie sprzeczności i kategorię ograniczenia (*Limitation*). Zarazem przejawia się w owych trzech naczelnych zasadach schemat (wzorec) metodyczny: teza, antyteza, synteza. Podług tego wzorca wywodzi Fichte resztę pojęć tablicy kategorii, oraz formy oglądu.

W trzeciej zasadzie dostrzega dwie dane: 1) gdy „Ja” stawia siebie jako określone (*bestimmt*) przez „nie-Ja”, wówczas poznaje, zachowuje się teoretycznie czyli biernie; 2) gdy „Ja” stawia siebie jako „nie-Ja” określające (*bestimmend*), spełnia akt woli, zachowuje się praktycznie czyli czynnie. Oba przeciwieństwa można połączyć w jednym „Ja” tylko pod tym warunkiem, że się przyjmuje obecność podwójnego czynnika w „Ja” mianowicie: pewnej czynności, pracy w nieskończoność i będącej przez to podstawą wszelkiej rzeczywistości, oraz pewnej czynności, ograniczającej parcie pierwszej. Taką siłą ograniczającą jest wyobrażenie, a jej pierwszym wytworem: wrażenie (czucie). Ponieważ ten akt czystego „Ja” nie podpada pod świadomość empiryczną, przeto czucie wydaje się być dane z zewnątrz. Przez refleksję nad czuciami, powstają kolejno ogląd, przestrzeń, czas, obraz rzeczy postrzeganej; uzupełnia go tworzący pojęcia umysł, poczem następuje czynność porównacza władzy sądzenia, a jako ostatni stopień rozum, czysta samowiedza. Dopiero wtedy „Ja” poznaje siebie, jako samorzutną przyczynę całej, zawartej w sobie treści. — W tej dedukcji pozostaje ciemnym i niezrozumiałym, dlaczego „Ja” hamuje swą czynność, pracą ku nieskończoności? Teoretycznie uzasadnić tego nie można. Odpowiedź daje dopiero część praktyczna „Nauki umiejętności”: aby „Ja” mogło działać, musi natrafić wola na pewien opór w świadomości, przeciw któremu mogłaby wystąpić. „Ja” jest teoretycznym tylko na to, by się stać praktycznym. Istotą „Ja” jest działanie. A także rozczepienie owego jednego, absolutnego „Ja” na wiele jednostek potrzebne jest ze względu na życie etyczne i rozwój tegoż. Więc cały system buduje Fichte ostatecznie na przodownictwie woli (*Primat des Willens*). Ostatecznym założeniem, z którego wszystko wywodzić trzeba, jest „Ja” jako czyste działanie ze skłonnością działania dla samego działania. Świat jest tylko „uzmysłowionym materiałem dla naszego obowiązku”.

Etyka. — Jazń usiłuje przełamać postawioną przez siebie zaporę „nie-Ja”, aby znów dojść do swego nieograniczenia. Zadania

tego nie można nigdy rozwiązać całkowicie, gdyż zaporą owa nie da się usunąć zupełnie. Atoli zadaniem woli jest, zbliżyć się coraz więcej do owego celu, rozprzestrzeniać swe granice, a przez to osiągać coraz doskonalszą samodzielność. Na tem polega jej przeznaczenie etyczne. Toteż nakaz etyki brzmi: Działaj samodzielnie, by przez nieprzerwany szereg takich czynności usamodzieliło się „Ja“. Nadto dla każdej jednostki istnieje osobny nakaz: Spełnij swe szczególne zadanie, swe szczególne powołanie moralne! Radykalnem złem jest gnuśność. Przez wykonanie swego zadania, wytwarza wola poza i przed fizycznym porządkiem świata porządek wyższy, moralny. A „żywy i czynny porządek moralny, to Bóg“. Tylko wskutek naszej ograniczoności uważamy Boga za jakąś istotę, stojącą ponad światem, tymczasem Bóg osobowy nie istnieje wcale. Ponieważ zaś Bóg a porządek moralny w świecie to jedno i to samo, przeto utożsamiają się także religja i moralność.

Nauka Fichtego starszego. — W późniejszym wieku zmienił Fichte swe zapatrywania na Absolut o tyle, że przyjął poza czystem „Ja“ czyli moralnym porządkiem świata, — Boga, jako istotę wieczną, niezmienną, będącą podstawą absolutnego „Ja“. Ponieważ „wiedza jest oglądaniem bytu za pośrednictwem obrazu bytu, przeto byt musi poprzedzać wiedzę“. Ten więc odwieczny byt absolutny, jedyny byt prawdziwie istniejący, jest pra-podstawą, noszącą w sobie wszystkie byty poszczególne. Cechuje ten okres filozofji Fichtego zwrot do religji, a nawet mistyki. Zamiast musu (Sollen) moralnego, pojawia się pobudka miłości. Całkowite oddanie się Bogu, żyjącemu w nas, staje się najwyższem zadaniem człowieka. Pokąd człowiek usiłuje być „czemś“, nie zbliży się do niego Bóg; gdy jednak człowiek zniszczy samego siebie (zniesie zupełnie owo: „nie-ja“, negację właściwego „Ja“), wtedy pograży się całkowicie w Bogu.

Zmiana powyższa nie przekształca istotnej nauki Fichtego. I ona jest panteistyczna, i to jaśniej jeszcze niż system w pierwotnym układzie.

Ocena. — 1. Już samo postawienie zagadnienia, oraz usiłowanie Fichtego, by wyprowadzić całą wiedzę z jednej naczelnej zasady, to pomysł nieszczęśliwy¹⁾. Jedna bowiem ogólna zasada nie zawiera w sobie szczególności i różnorodności, dostrzeganej w naszym doświadczeniu. Szczegół zaś, fakt, poszczególne

1) Por. Fr. Klimke, Der Monismus u. s. philos. Grundlagen, Freiburg in Breisgau, 1911. str. 235 m. — Znakomicie o całym idealizmie pokantowskim rozprawia ks. Marjan Morawski T. J.: Filozofja i jej zadanie, r. 3—6.

myśl, objawia nasamprzód tylko samą siebie; żeby zaś stąd wznieść się do dalszego poznania, trzeba użyć pomocy innych jeszcze zasad.

2. W rzeczy samej wydostaje się Fichte poza obręb pierwszej swej zasady tylko przez przypuszczenie, — nie wyprowadzone wcale z tej zasady, — pewnego niepojętego i nieuzasadnionego „potrącenia“ (Anstoss) o tajemniczą zaporę, prowadzącą do samoograniczenia absolutnego „Ja“. — Równie dowolną jest dedukcja istnienia mnogości ludzkich osobników. Ma ona być potrzebna dla umożliwienia i rozwoju życia etycznego. Nie dowiódł jednak Fichte, by jedno „ja“ nie mogło żyć etycznie. Wynikiem obranego stanowiska jest solipsyzm, istnienie jednej tylko świadomości. Pozaatem wywody czysto logiczne, podaje Fichte, bez żadnych dalszych uzasadnień, za realne.

3. Sama zasada, postawiona przez Fichtego, nie wytrzymuje krytyki. Przez refleksję bowiem, która ma nas doprowadzić do czystej jaźni, do „absolutnego Ja“, dochodzimy tylko do jaźni abstrakcyjnej i teoretyczno-poznawczej, niejako do kantowskiej „świadomości wogóle“. Fichte czyni z tej czysto formalnej, logicznej funkcji realną podstawę wszelkiego bytu, ale przez samowolne zrównanie myśli i realnego bytu.

4. Pojęcie jaźni „absolutnej“ zawiera w sobie sprzeczności:

a) Owa czysta jaźń, podstawa wszelkiej rzeczywistości, ma nasamprzód siebie samą założyć, pomyśleć i tem pomyśleniem niejako stworzyć. Lecz jakże to możliwe, by coś stwarzało siebie? Wszakże musiałyby zarazem być i nie być. Czyż coś nieistniejącego może sobie dać istnienie?

b) Jak można pogodzić owo „potrącenie“ o zaporę, ograniczającą jaźń z pojęciem nieskończoności i nieograniczoności jaźni, poza którą nic nie istnieje?

c) Czysta jaźń ma być nieświadomym działaniem, a przecież ma wyłonić ze siebie świadomość, jako podstawę wszelkiej realności. Jest w tem sprzeczność. Ma być czysta jaźń absolutną, a zarazem w swych czynnościach zależną od nie-jaźni, jest to twierdzenie, przynajmniej bezpodstawne.

5. Świat, wywiedziony przez Fichtego z jaźni, tak mało odpowiada rzeczywistości, bezpośredniemu doświadczeniu przyrodniczemu, że wkrótce podniósł się potężny sprzeciw przeciw takim czysto apriorycznym spekulacjom filozoficznym, posunął się aż do potępienia wszelkiej filozoficznej spekulacji. Nawet Schelling, który zrazu podzielał poglądy Fichtego, odstąpił od

niego w tym właśnie punkcie, aby choć jako tako pozostać w zgodzie z rzeczywistością. Zobaczymy, że i jego stanowisko nie da się utrzymać.

6. Twierdzi Fichte, że logiczna prawda podstawowych zasad (tożsamości, sprzeczności i t. d.) opiera się na samo-sadowieniu się jaźni. Tymczasem powszechna wartość tych zasad jest wcześniejsza od stawiania się nawet jaźni, gdyż bez nich byłoby niemożliwe samo poznanie sadowienia się pierwotnej jaźni.

2. Schelling.

Uwagi wstępne.

1. Czysty idealizm Fichtego, wchłaniający w siebie cały świat zewnętrzny, jest czemś zbyt radykalnym, by się z nim myśl ludzka mogła pogodzić. Przeto Schelling, młody a zapalony zwolennik Fichtego, szukał drogi do przywrócenia należnych praw światu zewnętrznemu, przyrodzie. Nie porzucił jednak idealistycznego panteizmu; przekształcił go tylko z czysto subiektywnego, na pewien rodzaj panteizmu idealistyczno-objektywnego¹⁾.

2. Fryderyk, Wilhelm, Józef **Schelling** (1775—1854), ur. w Leonberg w Wirtembergji, uczył początkowo z Fichtem w Jenie; potem otrzymał katedrę filozofji w Würzburgu, stąd przeniósł się do Monachjum, a stamtąd do Berlina. Zapatrywania filozoficzne Schellinga ulegały ciągłym zmianom. Nie opracował on filozofji swej systematycznie, nie oparł jej na jednej jakiejś zasadzie, lecz pod wpływem swego bardzo żywego i wrażliwego usposobienia wprowadzał coraz to nowe pomysły do swego systemu i przystosowywał go do nich. Dlatego nie można inaczej przedstawić jego filozofji jak tylko postępując za jego myślą okresami i śledząc przekształcenia jego na świat poglądów.

1) Sam Schelling wyklada, że poznanie polega na zgodzie podmiotu poznającego z przedmiotem poznawany. Albo więc przedmiot uważamy za coś pierwszego (das Erste) i pytamy, jak się wywodzi z niego umysł poznający, — a będzie to filozofja przyrody, — albo podmiot bierzemy za coś pierwszego i pytamy, jakim sposobem wypływają z niego przedmioty, — a będzie to filozofja transcendentálna. Fichte usiłował wywieść przyrodę ze świadomości (z podmiotu), — Schelling spróbuje wywieść świadomość z przyrody (z przedmiotu). — Obaj zapominają, że jeszcze tertium datur, mianowicie, że poznanie nasze ludzkie, które i oni analizują, — „ab utroque paritur et a cognito et a cognoscente“, jak zgodnie z doświadczeniem ucza Scholastycy. (P. T.)

3. Rozróżnimy trzy główne okresy tego rozwoju: okres filozofji tożsamości, okres neoplatoński, okres filozofji „pozytywnej“ czyli filozofji objawienia.

a) Filozofja tożsamości.

Już jako student tubingskiego zakładu teologicznego stał się Schelling gorliwym zwolennikiem Fichtego. W dziełach początkowych jak n. p. „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (O możliwości formy filozofji wogóle, 1794), albo: „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ (Jaźń jako zasada filozofji, 1795), okazuje się wiernym uczniem Fichtego. Wkrótce jednak zaczyna się zajmować osobliwie filozofją przyrody, by uzupełnić naukę Fichtego w najślabszych jej punktach. I tak w dziełach: „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (Pomysły do filozofji przyrody, 1797), „Von der Weltseele“ (O duszy świata, 1798), — „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (Pierwszy zarys systemu filozofji przyrody, 1799), wreszcie „System des transzendentalen Idealismus“ (System idealizmu transcendentálnego, 1800), podkreślał Schelling coraz wyraźniej samodzielność przyrody. Przyroda jest nieświadomym rozumem, drżemiacą umysłowością, rozwijającą się stopniowo, póki w człowieku nie dojdzie do świadomości. Toteż przyroda nie jest systemem sił wyłącznie mechanicznych, lecz raczej celowo urządzonym organizmem. Z rozważenia działania dwóch przeciwnych sił, jednej naprzód pracy a drugiej ograniczającej, t. j. z sił odpychania i przyciągania oraz ich przeciwległej biegunowości (Polarität), można odtworzyć myślą rozwój przyrody aż do jej końcowego stadjum, którem jest świadomość. Tą świadomością oraz jej celowym rozwojem zajmuje się filozofja transcendentálna (System des transz. Idealismus, 1800). Pewna siła realna (przyroda) i pewna siła idealna (umysł) wytwarzają swem wspólnem działaniem wszystkie fazy i „epoki“ samowiedzy. Filozofja przyrody i filozofja ducha nie stoją oddzielnie obok siebie. Podkreśli wnet Schelling, że przyroda i duch są tylko pewnemi formami przejawiającego się w nich tego samego Absolutu.

W swej filozofji tożsamości (Identitätsphilosophie), wyłożonej głównie w „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (Mój system filozoficzny, 1801) i w „Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge“ (O ludzkiej i boskiej zasadzie rzeczy, 1802), — twierdzi Schelling, że ani „jaźń“, ani „nie-jaźń“ nie mogą być uważane za ostateczną zasadę wszelkiego bytu,

gdyż obie są pojęciami względniemi. Ostateczną podstawą bytu może być tylko bezwzględna tożsamość czyli obojętność (Identität oder Indifferenz) jaźni i nie-jaźni, ideału i reału, ducha i przyrody. W niej jedynie trzeba widzieć i w niej tylko uznać boski pierwiastek.

Wszelako pojęcia bezwzględnej tożsamości ducha i przyrody nie można zdobyć drogą rozumnego wnioskowania, gdyż ona sama jest zasadą wszelkiego dowodzenia. Można ją ująć tylko w bezpośrednim intelektualnym oglądzie (intuicji). Wówczas zdobyta w ten sposób tożsamość, stanie się punktem wyjścia dla wszelkiej spekulacji filozoficznej. Metoda filozoficzna jest całkiem aprioryczna. Z bezwzględnej tożsamości, poznanej w bezpośrednim intelektualnym ujęciu, trzeba skonstruować cały wszechświat, w linii zstępującej, wywodząc go w ten sposób z Absolutu. Że zaś bezwzględna tożsamość jest pierwiastkiem boskim, przeto i filozofja, starająca się wyjaśnić wszystko z Absolutu, t. j. z Boga, zdąży do stania się wiedzą absolutną.

Absolutna bowiem tożsamość czyli obojętność, jako taka, nie jest nigdy rzeczywistością. Ona się nią staje, o ile bezwzględna obojętność przechodzi z możliwości w rzeczywistość, o ile stawia się jako byt realny. To zaś stawianie siebie jest tylko przez to możliwe, że bezwzględna obojętność różniczkuje się, nie tracąc jednak przez to swej jedności. Różniczkuje się zaś w dwa przeciwieństwa, w przyrodę i ducha. Mianowicie Absolut nadaje nasamprzód własnej istocie formę, a przez to podmiotowość przechodzi w przedmiotowość. Tak powstaje przyroda. Następnie w tym samym akcie, jednak w drugiej linii, wchłania Absolut w siebie, wywiedzioną z siebie formę, a w ten sposób przedmiotowość staje się znowu podmiotowością. Tak powstaje świat ducha. Tylko w tem różniczkowaniu się w te dwa przeciwieństwa jest Absolut rzeczywistością.

Zatem przyroda i duch, to tylko dwie potencje (Potenzen) jednego Absolutu; nie zachodzi między nimi różnica jakościowa (bezwzględna), lecz tylko ilościowa (względna). W obu znajduje się cała bezwzględna tożsamość, tylko w jednej w formie rzeczywistości, w drugiej w formie idealnej; w przyrodzie przeważa reał, w świecie ducha ideał. „Przyroda jest duchem widzialnym, duch jest przyrodą niewidzialną“. Istota obu jest ta sama. Ale w każdej z nich trzeba wyróżnić jeszcze po trzy potencje. Po stronie realnej pierwszą potencją jest materja, drugą światło, trzecią organizm. Po stronie idealnej pierwszą potencją jest wiedza, t. j. wtló-

czenie (Hineinbildung) materji do formy, a wiedzy odpowiada prawda. Drugą potencją jest działanie, t. j. wyciśnięcie formy w materji, — odpowiednikiem działania jest dobroć (moralność). Wreszcie trzecią potencją jest rozum, zlanie się (Ineinsbildung) materji i formy, — a temu odpowiada sztuka.

W tym okresie nawiązuje Schelling często do Spinozy, nie przejmuje jednak jego poglądów na czysto mechaniczny rozwój Absolutu.

b) Kierunek neo-platonizujący.

1. W dziele „Philosophie und Religion“ (1804) przeszedł Schelling od filozofji tożsamości do światopoglądu, który zdradza zabarwienie nowoplatonjskie. Postawił sobie pytanie: dlaczego i jak występuje ze siebie bezwzględna tożsamość, by wytworzyć świat zjawiskowy. Bóg sam w sobie, powiada, jest czystym ideałem (Idealität). Poznając jednak sam siebie, zamienia idealność w realność, stwarza w sobie obraz swej istoty, inny Absolut, w którym się sobie objawia. A nie przejawiałby się w tym obrazie w sposób doskonały, gdyby mu nie udzielał również mocy do przetwarzania swej idealności w dalszą realność i nadawania jej szczegółowych form przedmiotowych. To drugie tworzenie jest powstawaniem idei.

2. Jeśli kto zapyta, w jaki sposób powstaje rzecz skończona, to trzeba odpowiedzieć, że niema ciągłego przejścia od absolutu do względności, od nieskończoności do skończoności. Stąd początek świata zmysłowego trzeba pojmować jedynie jako zupełne oderwanie się od Absolutu, a mianowicie przez pewien rodzaj skoku (Sprung). Skok ten polega, (jak to już uczyli neoplatonicy), na odpadaniu (abfallen) idei od Boga. Temu odpadaniu idei zawdzięcza swój początek świat. Możliwość tego odrywania się opiera się na tem, że Absolut dał swemu obrazowi, a ten znów swojemu, t. j. ideom, wraz ze swą istotą także samodzielność i wolność, albowiem tylko pod tym warunkiem mogły być podobnie jak on absolutne.

3. Atoli odpadłe idee nie zdołały już stworzyć żadnej nowej rzeczywistości, tylko obrazy własnej nicości. Są niemi rzeczy zmysłowe. Nie mają one, o ile są zmysłowe, bytu rzeczywistego, są jedynie obrazami pozornymi (Scheinbilder) i zaślugują na uwzględnienie jedynie, o ile mają związek z ideami, stanowiącemi ich duszę. Zatem świat zmysłowy jest tylko marną złudą (nichtiger Schein), a zarazem ruiną świata wyższego, idealnego.

4. Także dusza ludzka jest odpadłą ideą, która przez połączenie z ciałem zeszała do rzędu skończoności, wyrażonej w jednostkowości. Mimo to posiada

ona równocześnie możność ponownego wzniesienia się do swej nieskończoności; jest to nawet jej zadaniem. Osiąga dusza ten cel, stroniąc od wrażeń zmysłowych i obumierając całkowicie zmysłowości, aby w odosobnieniu od ciała zwrócić się tylko ku ideałowi, ku światu duchowemu. Jest to zarazem droga do jej prawdziwej wolności i moralności.

5. Nieśmiertelności duszy nie należy pojmować jako dalsze jej trwanie indywidualne; taka nieśmiertelność byłaby tylko dalszym ciągiem śmiertelności. Nieśmiertelność polega raczej na powrocie duszy do swej idei. Dusze zaś, które tu nie spełniły swego zadania moralnego, podlegają po śmierci nowemu wcieleniu. Wkońcu wszystkie dusze wrócą do krainy idei. Tem samym rozpadnie się też świat zmysłowy, jako taki, i zniknie w świetle ducha.

6. To dokładniejsze rozgraniczenie między Bogiem a skończonym światem zmysłowym doprowadziło Schellinga do jego filozofji „pozytywnej“.

c) Filozofja „pozytywna“.

1. „Pozytywny“ kierunek filozofji Schellinga występuje już w piśmie: „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (O istocie ludzkiej wolności, 1809). Ulega zaś ponownemu przekształceniu w „Letzte Philosophie“ (Ostatnia filozofja) oraz w „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ (Filozofja mitologii i objawienia). Wznawia Schelling w tych pismach poglądy teozofa Jakóba Böhmego, podając jego idee w nowszej, modnej szacie. Temu swemu systemowi nadaje Schelling miano filozofji „pozytywnej“, nie wnioskuje bowiem z pojęcia na istnienie Boga (jak to czyni Hegel w swej „negatywnej“ filozofji, która wykazuje tylko konieczności logiczne, a zatem tylko negatywne warunki rzeczywistości), lecz odwrotnie z tego, co istnieje wysnuwa pojęcie Boga.

2. Podstawą tej filozofji „pozytywnej“ jest myśl, że Bóg ze swego pierwotnego bytu w sobie (Ansichsein) dochodzi przez proces stworzenia i odkupienia świata do trójosobowości, a przez to do swej zupełnej rzeczywistości. W tym celu przyjmuje Schelling w Bogu, „jako nie dającym się w pierw pomyśleć, a ślepo koniecznym bycie“ trzy potencje (możności, — Potenzen), mianowicie: a) nieświadomą wolę jako przyczynę materialną (causa materialis) stworzenia, (to „natura“ w Bogu); b) rozumną wolę jako przyczynę sprawczą (causa efficiens) stworzenia (to: rozum, słowo, światło w Bogu); wreszcie c) jedność obu, jako przyczynę celową (causa finalis) stworzenia (ta jednia ma być dopiero osiągnięta).

3. Proces stworzenia świata polega w istocie swej na tem, że Bóg jako osobowość wolna i bezwzględna wprowadza swe potencje w stan wza-

jemnego naprężenia. Przez to potencje dostają się poza Boga, zostają odbóstwione (entgottet), a w Bogu pozostają tylko w możności (der Potenz nach). Nasamprzód pierwsza potencja, *causa materialis*, zostaje przeniesiona z możności w rzeczywistość, a przez to postawiona poza Bogiem. Następnie druga potencja przechodzi z możności w rzeczywistość i jako potencja demiurgiczna stara się przewyciężyć pierwszą, odpadłą (materję) i cofnąć ją do centrum, by ją zamienić znów w byt boski. Wreszcie i trzecia potencja przechodzi z możności w rzeczywistość, przez co wyłania się płomienny duch, jako punkt kulminacyjny procesu stworzenia świata.

4. Przez ten proces stworzenia świata dochodzi Bóg do absolutnej trójosobowości a zarazem do bezwzględnej doskonałości. Albowiem pierwsza potencja cofnięta przez drugą do centrum Absolutu, — to osoba Ojca; druga potencja, powracająca również do Boga wraz z cofniętą przez się pierwszą, — to osoba Syna; wreszcie trzecia potencja, o ile dochodzi do swego urzeczywistnienia jako cel i wynik całego procesu rozwojowego, a później powraca również do Boga, — to osoba Ducha św. W ten więc sposób trójjedynym i zarazem bezwzględnie doskonałym staje się Bóg dopiero przez akt stwórczy, owszem dopiero przy jego końcu; dopiero wtedy bowiem trzy boże potencje czyli postacie stają się trzema prawdziwymi osobami. Początek stworzenia to wyrzucenie Boga z jego wspaniałości (Entherrlichung Gottes); koniec aktu stwórczego, — to uwielbienie Boga w trzech osobach (Verherrlichung Gottes).

5. Wszakże przez to nie wszystko jeszcze dobiega do końca. Zawieszona w czasie naprężenia potencji boża istota weszła pod koniec naprężenia, t. j. pod koniec procesu stworzenia świata, w człowieka i zamieszkała w nim, jako w ostatnim stworzeniu. Człowiek powinien był zachować potencje w jedności, przez poddanie się Bogu. Lecz mógł i on znowu wprowadzić rzeczony potencje w stan naprężenia, sądząc, że będzie nimi władał, niby nowy bóg. Uczynił to rzeczywiście i dopuścił się przez to grzechowego upadku. Wskutek tego z istoty pierwotnie czysto idealnej, stał się istotą ziemską, pozbawioną tej idealności, a przez to i przyroda została postawiona poza Bogiem, czego najlepszym dowodem jej rozkład obecny, w którym podobna jest raczej do jakiejś ruiny, niż do rzeczywistej budowli.

6. Przez upadek grzechowy nastąpił nowy stan zawieszenia bytu bożego. Albowiem człowiek, wprowadzając przez swój upadek potencje boże w powrotny stan naprężenia, postawił je znowu poza Bogiem, pozbawił je ich wspaniałości i osobowości. Teraz występuje pierwsza potencja odbóstwiona jako potencja zła, jako szatan, trzymający człowieka w swej mocy. Wszelako jak w dziele stworzenia wystąpiła druga potencja jako siła demiurgiczna i sprowadziła odbóstwioną pierwszą potencję z powrotem do istoty bożej, tak znowu teraz występuje jako owa potęga, która wprowadza znowu w stan bóstwa odbóstwioną potęgę zła, a tem samem wskrzesza niejako trójjedynego Boga. To dzieło odkupienia. W niem uśmierza rzeczona druga potencja Boże zagniewanie, zwycięża szatana i przywraca Boże w trzech osobach rodzenie, przerwane przez upadek grzechowy.

7. Upadek grzechowy i odkupienie nie są czemś przygodnem; przeciwnie, należą bezwarunkowo do procesu teogonicznego. Stworzenie i zbawienie świata są o tyle tylko wolnymi aktami Boga, o ile są wprowadzone w ruch rozwojowy przez wolę Bożą, a nie przez jakąś konieczną, a od woli różną, działającą potęgę.

8. W tej ostatniej formie filozofji Schellinga występuje dosadniej osobowość i ponadświatowość Boga, nie mniej i wolność aktu stwórczego, nie znika jednak panteizm.

W poszczególnych wywodach Schellinga, jeszcze więcej niż w streszczonych głównych rysach jego końcowego systemu, miejsce rzeczowych dowodów zajęły dowolność pomysłów i gra wyobraźni; słowem teozofja.

3. Hegel.

(Por. Adam Żółtowski: *Metoda Hegla*, Kraków, 1910).

1. Hegel starał się rozwiązać to samo zadanie, które sobie postawili Fichte i Schelling, pragnął mianowicie wyprowadzić wszelką rzeczywistość tak przyrody jak i świata ducha, z jednej naczelnej zasady i przedstawić ten pochodź rozwojowy z nieubłaganą konsekwencją myśli. Podmiotowy idealizm Fichtego upatrywał ową zasadę w absolutnej jaźni (w świadomości bezwzględnej), przyczem przyroda (świat zewnętrzny) stała się prostem ograniczeniem owej jaźni. — Przedmiotowy idealizm Schellinga nadawał przedmiotowej rzeczywistości przyrody równe znaczenie w rozwoju Absolutu, jak idealnej rzeczywistości ducha, i dlatego uważał Absolut za „tożsamość realności i idealności“. — Hegel pozostawił jak Schelling przyrodzie jej prawa, starał się wszakże nie wywodzić jej z jakiegoś obojętnego Absolutu, lecz z duchowości jako takiej, z pojęcia, z absolutnej idei. Teraz dopiero mamy „idealizm absolutny“, idealizm logiczny, panlogizm¹⁾.

2. Jerzy Wilhelm Fryderyk Hegel (1770—1831), urodził się w Sztutgarcie, studjował teologję protestancką z Schellingiem w Tubindze, habilitował się w 1801

1) Różnią się koryfeusze idealizmu niemieckiego może nie tyle metodą, nadawaną rozwojowi Absolutu, ile punktem wyjścia systemu. Fichte obiera za punkt wyjścia swego filozofowania a zarazem rozwoju Absolutu podmiot poznający, świadomą jaźń (ogólną, nie empiryczną), — stąd nazwa jego systemu: idealizm podmiotowy. Schelling, chcąc ratować „świat zewnętrzny“, bierze za punkt wyjścia przedmiot poznawany, przyrodę, atoli nie tę, rozdzieloną już na materję i ducha, ale ową niezróżniczkowaną jeszcze „tożsamość podmiotu i przedmiotu“, ducha i materji, — stąd nazwa jego systemu: idealizm przedmiotowy. Hegel wreszcie obiera za punkt wyjścia samo pojęcie logiczne, pojęcie bytu jako takiego, — stąd nazwa jego systemu: idealizm logiczny, bezwzględny, ani podmiot, ani przedmiot, lecz coś jeszcze pierwotniejszego (P. T.).

r. jako prywatny docent filozofji w Jenie, w 1805 został tamże profesorem, lecz ówczesne zmiany polityczne przyprawiły go o utratę katedry. W 1808 zostaje dyrektorem gimnazjalnym w Norymberdze, poczem od 1816 znowu profesorem filozofji w Heidelbergu, a od 1818 w Berlinie. W 1830 obejmuje tamże rektorstwo Uniwersytetu, ale już w 1831 umiera na cholere, pochowany na tym samym ementarzu, co Fichte i prawie obok niego. — Dzieła Hegla ukazały się wnet po jego śmierci staraniem grona przyjaciół zmarłego. Zawiera to wydanie: *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), *Wissenschaft der Logik* (1812—1816), *Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* (1821), *Die Aesthetik*, *Die Religionsphilosophie*, wreszcie: *Die Geschichte der Philosophie*.

3. Rozpatrzmy najpierw ogólne zasady filozofji Hegla, następnie jej podział, wreszcie podstawowe myśli jego filozofji państwowości i filozofji religji.

a) Ogólne zasady systemu Hegla.

1. Przedmiotem filozofji jest podług Hegla rzeczywistość i to wszelka rzeczywistość. Atoli prawdziwą rzeczywistością, realnością, nie jest byt jednostkowy jako taki, tylko byt ogólny (*das Allgemeine*). (Nb.: Znowu kwestja „uniwersaljów“). Ogół zaś nie jest prostym tworem naszego myślenia, lecz jest bytem obiektywnym. Rzeczy jednostkowe są tylko przejawem ogółu. Ogół znów nie jest bytem stężalym, nieruchomym, lecz stawia zarazem w sobie (*setzt in sich*) różnice, i tylko w tych różnicach jest rzeczywistością. Należy mu przeto przypisać pewną działalność (*Tätigkeit*), na mocy której stawia w sobie owe różnice, a czynnością tą jest myślenie. Myślenia tego nie należy odnosić do jakiejś zdolności myślenia (*Denkkraft*), przynależnej do ogółu, do bytu, gdyż sam byt, sam ogół jest myśleniem. Myśl i byt, to jedno i to samo.

2. Otóż ogół jako taki może być pomyślany tylko w pojęciu, a znów pojęcie jest istotną formą czynności myślenia. Stąd to ogół, byt, posiada swą rzeczywistość tylko w pojęciu i jako pojęcie (*im Begriff und als Begriff*). Toteż pojęcie logiczne, samostanna (*subsistente*) idea logiczna jest właściwą rzeczywistością, ostateczną podstawą (*Urgrund*) świata, ogólną substancją, będącą podłożem wszelkich zjawisk; pojęcie logiczne jest najwnętrzniejszą istotą rzeczy, jakoby ogólną krwią, płynącą w żyłach świata. Świat, zarówno materialny jak i duchowy, to rozwój tego pojęcia, rozumie się rozwój logiczny. Dlatego byt rozumny jest rzeczywistym, a rzeczywistość jest rozumną. Myśl i byt utoż-

samiają się; są one tylko etapami rozwijającej się sposobem dialektycznym idei absolutnej. Aby więc poznać i zrozumieć rzeczywistość w jej dobrze uczłonkowanej różnolitości, trzeba wziąć za podstawę rozważań pojęcie, by z niego wszystko wyprowadzić.

3. Pojęcie logiczne rozczłonkowuje się samo w różnolitość, zasadą zaś tego samo-rozczłonkowania jest sprzeczność (Widerspruch). Myśląc, stawia pojęcie w sobie pewne szczegółowe określenie, a tem samem zaprzecza swej ogólności. Zostaje jednak zarazem identyczne z sobą; więc tem samem (eodem actu) przeczy temu określeniu i znosząc je niejako, mimo to zachowuje je w sobie, a przez to się wzbogaca, zyskuje na wewnętrznej treści. W ten sposób przeczenie oraz przeczenie przeczeniu (Negation und die Negation der Negation), — słowem sprzeczność, — jest poniekąd życiem pojęcia. W tem przeczeniu rozwija się pojęcie ogólne w szczegóły, pozostając mimo to w swej jedności. W ten sposób każde pojęcie (teza) zacieśnia się do swego przeciwieństwa (antyteza), a wreszcie łączy się ze swem przeciwieństwem w jedności wyższego rzędu (synteza); n. p. Byt, — Nicość, — Stawanie się¹⁾.

4. Pojęcie logiczne, rozpatrywane z tego punktu widzenia, staje się w swym wsobnym rozwoju myślowym obiektywną dialektyką bytu, a zatem przedmiotowym, bytującym rozumem (seiende Vernunft). Trzeba od tego rozumu odróżnić subiektywny, świadomy siebie rozum ludzki. Rozum ludzki jest tylko wyniesieniem rozumu bytującego do świadomości; gdy bowiem myślimy o rzeczach, niszczymy ich treść, przynależną niejako do obcego bytu, a zamieniamy ją w nasze myśli. Gdy zatem umysł bada istotę rzeczy, to bada właściwie tylko siebie samego; a w tej czynności stara się wznieść ze stadjum rozumu bytującego do samowiedzy (świadomości o sobie) w człowieku. Dlatego powinniśmy pozwolić przedmiotowi rozwijać się samorzutnie w naszej myśli, a naszym podmiotowym myśleniem przypatrywać się tylko temu rozwojowi, nie dodając doń nic subiektywnego.

1) Twierdzi przytem Hegel, że pojęcie bytu wogóle (bytu oderwanego) jest identyczne z pojęciem nicości, ponieważ oba te pojęcia są bez określeń. W rzeczywistości, nawet myśląc o bycie wogóle, myślimy o czemś pozytywnem, podczas gdy nicość jest tylko negacją. Postawienie na równi bytu i nicości jest równoznaczne z zaprzeczeniem wszystkich podstawowych zasad logiki. Toteż postępuje Hegel konsekwentnie, odmawiając zasadzie sprzeczności jej wartość metafizyczną. Kto jednak do tego jest zdolny, może pisać, co chce, bo pisać a nie pisać, jest wówczas jednym i tem samem.

5. Filozofji zadaniem jest podnieść rozum bytujący do stanu świadomości. Z tego punktu widzenia należy określić filozofję jako naukę o rozumie, uświadamiającym sobie wszelki byt jako zawarty w logicznym pojęciu, którem jest sam rozum. W tym znaczeniu jest nauka o rozumie (Vernunftwissenschaft), nauką rozumu o sobie samym.

6. Z powyższego wykładu widać jasno istotny charakter filozofji hegeljańskiej. Pojęcie logiczne, ponieważ jest źródłem wszelkiej rzeczywistości, jest także Absolutem, jest Bogiem. Bóg jest pojęciem logicznym, ogólną istotą czyli substancją wszystkich rzeczy, — niczem więcej. System Hegla jest w swej istocie panteistyczny. Dlatego też nazywa on swoją filozofję wiedzą absolutną. Z jednej bowiem strony nie ma ona innego przedmiotu, jak tylko Absolut, t. j. pojęcie logiczne, z drugiej zaś jest wiedzą samego Absolutu, gdyż nie jest czem innym, jak tylko wyniesieniem do świadomości wsobnego myślenia Absolutu.

b) Podział filozofji Hegla.

Podział filozofji Hegla wynika z troistości momentów dialektycznego rozwoju pojęcia. Na mocy tej dialektyki przechodzi pojęcie z bezpośredniej tożsamości w swoje przeciwieństwo, a znosząc znów to przeciwieństwo, powraca do jedności. Toteż musi Absolut — pojęcie przebiec potrójne stadjum: Nasamprzód jest on sobą (an sich), następnie przechodzi w swoje przeciwieństwo, wchodząc przez to w stadjum bytowania poza sobą (Aussersichsein), czyli innego bytowania idei (Anderssein der Idee). Wreszcie powraca z bytowania poza sobą do siebie samego i dochodzi do bytowania w sobie (Insichsein). W pierwszym stadjum pojęcie jest Bogiem, jakim on jest przed stworzeniem świata, w drugim jest światem (przyrodą), w trzecim duchem.

Stosownie do tego filozofja, jako nauka o Absolutcie, musi się dzielić na trzy części: na Logikę, na Filozofję przyrody i na Filozofję ducha. Logika jest wiedzą o pojęciu w jego bytowaniu sobnem (in seinem Ansichsein), czyli nauką o Absolutcie, jakim on jest przed światem i bez świata. Filozofja przyrody jest nauką o pojęciu w jego bycie poza sobą, czyli o Bogu ujawniającym się w przyrodzie. Filozofja ducha wreszcie jest nauką o bycie w jego bytowaniu wsobnem (Insichsein), czyli o Bogu, dochodzącym do samowiedzy w duchu ludzkim. To t. zw. system „trójkowy“ Hegla.

1. Logika. — a) Logika ma za przedmiot nie tylko formy myślenia (Denkformen), lecz także kategorie ontologiczne, określenia bowiem ontologiczne są zarazem określeniami myślnymi i odwrotnie formy myślenia są kategorjami. Logika ma jednak za zadanie nie przyjmować ich jako danych, lecz wyprowadzić je dialektycznie z pojęcia najbardziej ogólnego i oderwanego, t. j. z logicznego pojęcia bytu. Podczas tego wywodu staje przed naszymi oczyma sama przemiana (das Werden) pojęcia w ideę. Przez to bowiem, że przez immanentną pojęciu dialektykę wynurzają się z pojęcia jego określenia i znowu się w niem pogrążają, puste dotychczas pojęcie coraz więcej się napełnia i wzbogaca, aż stanie się pojęciem całkiem wypełnionem, — ideą.

b) W swoim bytowaniu sobnym (Ansichsein) przebiega pojęcie w logice trzy stadja. Jest znów najpierw sobą, potem dla siebie (Fürsichsein), a wreszcie w sobie. W pierwszym stadium jest pojęcie czystym bytem, w drugim istotą (Wesen), w trzecim właściwym pojęciem.

α) Byt znów zawiera w sobie trzy dalsze stopnie czyli kategorie, mianowicie: jakości, ilości, miary. Są one tylko określeniami swego podłoża, — istoty. — β) Istota zawiera w sobie: istotę jako podłoże istnienia; — następnie zjawisko, — wreszcie rzeczywistość. — γ) Właściwe pojęcie wreszcie jest najpierw subiektywne, potem obiektywne, a wreszcie staje się ideą. Idea zatem jest równie własnym wynikiem jak własnym założeniem; boć wszystkie poprzednie określenia są momentami własnego jej rozwoju i suponują ideę, do której zmiierają.

W ten sposób tworzą pojęcia w swej całości organicznie uczłonkowany świat pojęć. Teraz wykończona na mocy logicznego procesu idea postanawia dać sobie swobodę i przejść w swe przeciwieństwo, a wtedy idea staje się przyrodą, — logika zaś zamienia się w filozofję przyrody.

2. Filozofja przyrody. — W przyrodzie rozkłada się idea na swoje różnice; te rozchodzą się i występują jako równe sobie istności. Mimo to przyroda, ten rozum zrealizowany, musi tworzyć taki system stopni, by jeden przechodził w drugi, wznosząc się coraz wyżej. Ponieważ zaś przyroda ma stanowić tylko przejściowe stadium ducha, t. j. zdążającej do całkowitej wsobności (Insichsein) idei absolutnej, przeto każdy, wiodący w górę stopień, musi nosić na sobie coraz doskonalszą cechę uwnętrznienia (Verinnerung). Te główne stopnie przedstawiają w filozofji przyrody: mechanika, fizyka, organika.

3. Filozofja ducha. — Filozofja przyrody przeobraża się wreszcie w filozofję ducha. Przyroda ma dążyć do zabicia siebie, by z jej popiołów pośmiertnych mógł powstać feniks ludzkiego ducha. Duchem tym jest idea, która doszła do całkowitej wsobności, do samowiedzy. Dla nas przyroda wyprzedza ducha; a jednak jest ona stawiona (gesetzt) przez ducha; duch nie jest wynikiem przyrody; on się wyłania z założeń, które sobie sam postawił, stawiając ideę logiczną i przyrodę; on jest prawdą obydwu. Jest on w rzeczywistości jedynie stawianiem się, procesem dialektycznym, w którym się stopniowo objawia. Przed swem objawieniem się nie jest on jeszcze bytem gotowym; staje się on prawdziwie rzeczywistym dopiero przez przybieranie stopniowe różnych form swego koniecznego przejawiania się. To przejawianie się jest samą treścią ducha. Niema w nim nic stałego, nic skrzepłego w bycie; duch w swej istocie jest tylko tem, co wie o sobie. Nie jest on duchem, lecz wyłania się z siebie ustawicznie jako duch.

Duch jest także nasamprzód sobą (an sich), następnie stawia swe przeciwieństwo, a wreszcie skupia się z powrotem w swej jedności. Na pierwszym stopniu znajduje duch świat przed sobą, na drugim wyłania ze siebie świat wolności, na trzecim uwalnia się od niego, by pozostać w sobie. Na pierwszym stopniu jest on duchem podmiotowym, na drugim przedmiotowym, na trzecim bezwzględny (absolutny). Na tem opiera się podział filozofji ducha:

a) Duch podmiotowy, wyłaniający się najpierw z przyrody, to duch przyrody (Naturgeist) czyli dusza; to zarazem przedmiot antropologii. — Następnie duch ten odróżnia siebie od świata, a świat od siebie i nabiera przez to świadomości, — a ta jest przedmiotem fenomenologii. Wreszcie przewycięża duch to przeciwieństwo i dochodzi do świadomości swej jedności ze światem, a tak staje się duchem doskonałym, — ten zaś jest przedmiotem pneumatologii.

b) Duch przedmiotowy — to wolna wola powszechna, wyłaniająca ze siebie świat wolności, jakby drugą jaką przyrodę. Ta wolna wola powszechna w swem bezpośrednim zewnętrznym bytowaniu stanowi prawo, gdy zaś z zewnętrznego bytowania wraca do siebie, i ma za swój przedmiot dobro i zło, — staje się moralnością indywidualną (jednostkową, Moralität); jedność zaś i prawda prawa i moralności stanowi obyczajowość społeczną (Sittlichkeit).

c) Duch bezwzględny wreszcie, świadom już sobie całkowicie swej bezwzględności i boskości, — staje się sobie świadomym najpierw w formie oglądu (Auschauung) i obrazu (Bild), — to sztuka; następnie w formie uczucia (Ge-

fühl) i wyobrażenia (Vorstellung), — to religja; wreszcie w formie myślenia i pojęcia, — to filozofja.

c) Podstawowe myśli filozofji państwowości i religji.

A) Filozofja państwowości.

1) Prawo jest według Hegla pierwszym stopniem rozwoju ducha przedmiotowego. Do jego zakresu należą: własność, umowy i prawo przeciw bezprawiu. Drugi stopień stanowi moralność, a do jej zakresu należą: przyzwolenie i wynikająca stąd wina, zamiar osiągnięcia własnego szczęścia; dobro i zło, jako czyn zgodny lub niezgodny z ogólnem pojęciem woli. Trzeci stopień stanowi obyczajowość, dotycząca rodziny, społeczeństwa, państwa.

2) Państwo zatem jest najwyższym stopniem rozwoju ducha przedmiotowego. Jest rzeczywistnieniem idei obyczajowej, jest samowiedną, obyczajową substancją, jest duchem obyczajowym a zarazem jawną, substancjalną wolą powszechną, duchem, który zna siebie i przeprowadza to, co wie o sobie. Państwo jest absolutnym celem dla siebie. Stąd wynika, że państwo jest rzeczywistym, wcielonym w nie Bogiem; jest ono wolą Bożą w postaci dochodzącego do właściwej sobie organizacji, ducha. Jest ono prawdziwie czemś ziemsko-boskiem (irdisch Göttliches). Będąc dla siebie ostatecznym celem, posiada też państwo najwyższe prawo nad wszystkimi jednostkami. Lud jako państwo jest absolutną władzą na ziemi („Staatsomnipotenz“). Jednostki muszą się tej władzy bezwzględnie podporządkować i dla niej się poświęcać. Być członkami państwa, — to ich najważniejszy obowiązek.

3) Pojęciu państwa odpowiada jedynie forma monarchji konstytucyjnej. Albowiem władza państwowa musi obejmować: a) władzę określeń ogólnych, — to władza ustawodawcza, b) władzę podciągania poszczególnych zakresów i wypadków pod określenia ogólne, — to władza wykonawcza; c) władzę wydawania ostatecznych decyzji, — to władza książęca. Zatem właściwym suwerenem jest państwo; monarcha jest tylko prostem uosobieniem (Selbst) państwa; on to dodaje do zarządzeń państwowych ostateczne „Ja“, — ostateczne „Tak chcę“. Urzeczywi-

stnienie tego ideału widział Hegel w ówczesnej państwowości pruskiej¹⁾.

4) Całkowity rozwój ducha przedmiotowego w historii świata rozpatruje filozofja historii. Poszczególne wydarzenia dziejowe są rozwojem wewnątrznie koniecznym przedmiotowego ducha. Poszczególne narody stanowią przytem w każdym etapie punkt kulminacyjny tego rozwoju; po spełnieniu swej misji ustępują miejsca innym. I tak stopniami rozwoju wolności przedmiotowego ducha są kolejno: narody wchodnie, Grecy, Rzymianie, Germanowie.

B) Filozofja religii.

Religja jest drugim stopniem rozwoju ducha bezwzględnego. Nie jest ona czem innym, jak tylko świadomością człowieka o Bogu, jako o duchu absolutnym w człowieku, z tem bliższem określeniem, że te dwie świadomości są jednym i tym samym aktem, występującym wszelako jeszcze w formie wyobrażenia, podczas gdy w filozofji wystąpią w formie pojęcia. Zatem przedmiot religji i filozofji jest ten sam, mianowicie Bóg i jego rozwój. Tylko forma jest różna: co religja przedstawia jako czasowy stosunek Boga do świata, to rozpatruje filozofja jako bezczasowy stosunek pojęć.

Religja, by dojść do swej doskonałości, musi przebiec również trzy stopnie rozwoju. Podstawową myślą wszelkiej religji jest pojednanie (Versöhnung) skończonego z nieskończonym. Ponieważ bowiem religja jest wzniesieniem się Absolutu jako Absolutu do swej samowiedzy w człowieku, może Bóg osiągnąć tę samowiedzę tylko przez to, że przyjmuje z powrotem w siebie skończoność, czyli przyrodę, w którą się uzewnętrzniał i poczuwa się przez to pełnią nieskończoności. To właśnie jest pojednaniem skończonego z nieskończonym. W miarę, jak ta myśl występuje coraz wyraźniej w rozwoju religji, staje się religja coraz doskonalszą. Można wyróżnić trzy stopnie w tym rozwojowym pochodzie:

a) Na najniższym szczeblu stoją religje przyrodzone Wschodu, dla których Bóg jest jeszcze substancją — przyrodą, wobec której znika jakby jakaś nicomość wszelka skończoność i jednostajność. Po niej następują:

1) Stąd zrozumiałe, dlaczego Hegel cieszył się wielką łaską i poparciem władz pruskich, — dlaczego katedry uniwersytetów niemieckich zapełniły się wnet heglistami. Skutek ich wpływów był oplakany. Wmówili oni w naród niemiecki, że on jest wcielonym Bogiem na ziemi, któremu wszystko wolno, bo, co on czyni, jest boże, a więc dobre i moralne. A biada temu, kto by się odważył „bogu“ sprzeciwić. Wobec państwa niemieckiego i jego interesów nie mają racji bytu inne narody („minderwürtige Nationen“), — o ile nie chcą poddać się rozwojowi Absolutu, t. j. „boskiej kultury niemieckiej“.

b) Religje duchowej jednostkowości, w których duch oddziela się od przyrody i stawia między nią a sobą przeciwieństwo. Na tym szczeblu uważa się bóstwo za podmiot, z którym szuka się pojednania. Takimi są religje: żydowska, grecka i rzymska. Wreszcie następuje:

c) Religja objawiona (chrześcijańska), w której dokonywa się bezwzględne pojednanie skończonego z nieskończonym, a wiara, stanowiąca punkt środkowy tej religji, nie jest czem innym, jak tylko pewnem założeniem, że dokonało się już całkowite pojednanie. Tak więc w religji objawionej, objawia się sobie całkowicie Bóg.

Toteż musi się Bóg objawić sobie co do wszystkich trzech stopni swego rozwoju, mianowicie co do swego bytowania sobie (an sich), co do swego uzewnętrznienia się w przyrodzie, i co do swego powrotu w siebie. Treścią religji objawionej jest sama historia Boga, która się dzieli (rozumie się nie czasowo lecz tylko pojęciowo) na trzy okresy, z których pierwszy trwa poza światem, drugi na świecie, trzeci z początku na świecie, wznosząc się jednak zaraz do nieba. Pierwszy okres, to królestwo Ojca; drugi, to królestwo Syna; trzeci to królestwo Ducha. Bóg, ujęty jako czyste pojęcie, bytujące sobie, — to Ojciec; Bóg uzewnętrzniający się w przyrodzie — to Syn; Bóg, przekraczający to przeciwieństwo i biorący w siebie przyrodę, skończoność, — to Duch.

* * *

Ocena Hegla:

1. Niepodobna wyprowadzić czysto logicznie (samą myślą) określenia bytu t. j. bytów szczegółowych, z ogólnego pojęcia bytu. Nawet wtedy to się nie da, gdyby się przypuściło, że pojęcie to jest czynnem myśleniem; ponieważ myślenie jego byłoby identyczne z jego bytem, byłoby tylko ogólną myślą, samoistną, niezdołną jednak do wyjścia poza siebie.

2. Już pierwszy krok pochodu od bytu do nicości i stawania się, ze stawianiem na równi bytu i nicości, dlatego, że oboje są bez dalszych określeń, zawiera jawną sprzeczność. — W rzeczywistości ogłasza Hegel, oczywiście zasadę sprzeczności za pozbawioną wszelkiej wartości metafizycznej; musiał tak postąpić, by ocalić opartą na sprzeczności „metodę dialektyczną“.

3. Choćby nawet logiczny pochod Hegla był dobry, to jednak z pojęcia logicznego nie możnaby wywieść rzeczywistości; przy takim zrównaniu myśli i bytu zamieniłaby się rzeczywistość „w kraj form i stosunków, w świat rzutów i cieni“ (Eucken).

4. Nadto wywód przyrody i cała filozofja przyrody Hegla nie mniej są naciągane i samowolne, a niezgodne z właściwą rzeczywistością, jak u Fichtego i Schellinga.

5. Hegel widzi w naszym ludzkim myśleniu Absolut w swej samowiedzy; tymczasem co innego mówią ograniczoność i błędy naszego poznania.

6. Absolut w swym rozwoju jest sprzecznością. Z zewnątrz nie może Absolut nie otrzymać, boby był zależny, względny; zatem całą zawartość swej istoty posiada z konieczności w sobie. Prócz tego, gdyby taki Absolut doskonalił się drogą rozwoju i przybierał wyższe formy życia, mielibyśmy skutek bez dostatecznego powodu, bo niższe stadium tym powodem być nie może. (Por. P. Klimke Monismus, str. 189 nn.; 281 nn.).

7. Jasne to każdemu katolikowi, że trójca Hegla to zupełna parodia Trójcy Przenajśw. — Zresztą cały system Hegla to raczej zabawka logiczna (czy „nielo-

giczna“), niż prawdziwa filozofja. Główny sofizmat leży w ciągłym mieszanu dwóch pojęć, mianowicie: bytu najbardziej oderwanego (ens ut sic), z bytem najbardziej realnym (ens realissimum = Bóg). (P. T.).

* * *

W chwili, gdy umierał Hegel, wydawało się, że panowanie jego filozofji w Niemczech będzie wieczne. Wnet jednak nastąpiła zmiana. Liczni jego zwolennicy podzielili się na prawicę, lewicę i centrum¹⁾.

a) Na prawicy zgrupowali się ci zwolennicy, którzy sądzili, że jego filozofja da się pogodzić z chrześcijaństwem (Staro-hegeljanie). Do nich należeli między innymi: Marheineke, Göschl, Gabler, v. Henning i J. E. Erdmann.

b) Lewica (Młodo-hegeljanie) trzymali się panteizmu i posługiwali się filozofją Hegla do zwalczania chrystjanizmu. Czynili to np. Brunon Bauer, Feuerbach, Strauss, Ferdynand Baur, głowa „Szkoły tubingskiej“.

c) Zwolennicy zgrupowani w Centrum pragnęli znaleźć jakiś środek między deizmem a panteizmem. Takimi byli np. K. Rosenkranz, Schaller, Kuno Fischer, Edward Zeller, Carrière i Emanuel Fichte, jeden z teistów w ściślejszym tego słowa znaczeniu.

Również socjalista Marx oparł swoje materialistyczne pojmowanie dziejów ludzkości na wywodach Hegla.

II. Systemy pokrewne z idealizmem konstruktywnym.

1. Chrystjan Fryderyk Krause.

1. Dostyć samodzielnym myślicielem, zbliżonym pod niejednym względem do Schellinga i ulegającym silnie jego wpływowi, był **Chr. Fr. Krause** (1781—1832), urodzony w Eisenberg w Saksonji altenburskiej. W latach 1802—5 był docentem prywatnym w Jenie, potem przerwał wykłady, aż znów podjął je w r. 1824 jako docent prywatny w Getyndze. Jego pogląd streszcza się w tem twierdzeniu, że Boga należy uważać za byt transcendentny względem świata, a zarazem immanentny światu. Nie panteizm jest teorią uzasadnioną, lecz panteizm, t. j. teoria zlewająca wprawdzie w je-

¹⁾ Jest to potwierdzeniem znanego faktu, że wykład Hegla był ciemny i za-wiły. Sam Mistrz miał się wyrazić pewnego razu, że z pośród uczniów z-ro-zumiał go tylko jeden Marheineke, a i ten źle go zrozumiał. Inne świadectwo G. Ruemelina zob. u Ueberwega, tom IV, str. 77, wyd. 12, z r. 1023.

den byt Boga i świat, nie zgadzająca się jednak z twierdzeniem, że Bóg rozptywa się całkowicie we wszechświecie, lecz przypisująca Bogu osobne bytowanie ponadświatowe; stąd wynika, że Bóg także w swoim ponadświatowym bytowaniu (in seinem Übersein über der Welt) posiada samowiedzę, a nie dochodzi do niej dopiero w człowieku.

2. Bóg, powiada Krause, jest praistotą (Urwesen); jako taki jest nieskończony, pozytywny, jest czystem twierdzeniem (Affirmation). On się zna i odczuwa; jest osobowy i szczęśliwy w sobie. Chociaż Bóg jest jedną istotą, wszelako różniamy w nim trzy istności podstawowe (Grundwesenheit), sobowość (Selbstheit), całość (Ganzheit), oraz istność łączącą sobowość i całość. Bóg bowiem jest sobową (selbstisches) istotą; jest też całością, bo się w nim wszystko zawiera jest zatem połączeniem sobowości i całości.

3. Otóż te trzy istności Boże są zarazem zasadami konstruującymi świat. Wszechświat dzieli się na państwo duchów, w którym poznajemy cechę sobowości, na państwo przyrody, która jest przejawem całości i na państwo człowieka, połączenie sobowości i całości. Zatem wszechświat jest zarazem nieskończony jak Bóg i skończony, ponieważ jego trzy człony wykluczają się wzajemnie, a każdy z nich istnieje dla siebie.

4. Tak więc świat jest rzeczywiście w Bogu. Bóg zawiera świat w sobie; świadomość i uczucie świata wchodzą w świadomość i uczucie Boga; Bóg widzi i odczuwa w sobie świat. — Bóg jednak nie w ten sposób zawiera świat w sobie, jakby był przez to na części podzielony, lecz jako jedna praistota, stoi Bóg zarazem ponad zawartymi w sobie trzema istnościami, stanowiącymi świat. Rzeczy są w Bogu, o ile Bóg, jako praistota, stoi ponad przeciwieństwami. Mamy więc formułkę: Bóg w sobie, pod sobą, przez siebie jest także światem; świat jednak nie jest identyczny z Bogiem, mianowicie z jego praistotą. Prawdziwym więc jest panenteizm, nie panteizm.

5. Ponieważ człowiek jest istotą łączącą w sobie przyrodę i ducha, przeto obie jego części składowe: duch i ciało żyją życiem odrębnym, wiąże je atoli pewna wyższa jedność, mianowicie rozum. Rozumem dochodzi człowiek do własnej osobowości (Persönlichkeit), rozum jednoczy go z Bogiem, będąc podstawą poznania, odczucia i umiłowania Boga. W rozumie bowiem objawia się Bóg jako praistota w człowieku, a skutkiem tego objawienia jest poznanie, odczucie i umiłowanie Boga. Bóg sam jest w nas ich podstawą, on sam jest drogą do swej prawdy i pewności.

6. Celem świata jest dalsze życie i objawianie się Boga w nim. To dalsze życie i objawianie się życia Bożego w świecie jest równie konieczne jak wewnętrzne życie Bożej praistoty. Bez tego życia w świecie, nie byłoby życia Boże rzeczywistością, to znaczy, że Boga nie byłoby wcale. Religja, obyczaj i prawo to rzeczy czysto ludzkie, to momenty urzeczywistniające i objawiające życie Boże, a tem samem wchodzące w życie Boże.

7. W swej filozofji prawa, uważanej za najważniejszy jego dorobek, żąda Krause takiego urzędzenia prawnego ludzkości, aby każda jednostka mogła się bez przeszkód oddawać staraniu o swoje udoskonalenie obyczajowe, odwzór praistoty Bożej. — Po dziś dzień filozofja prawa, zwłaszcza w Hiszpanji, nosi na sobie cechy Krauseanizmu.

2. Fryderyk Ernest Daniel Schleiermacher.

Schleiermacher urodził się w r. 1768 we Wrocławiu, wychował się jako członek pietystycznej sekty Braci herrnhuckich (odłam Braci Czeskich), studiował teologię w Halli, został pastorem w Landsberg, potem kaznodzieją uniwersyteckim i profesorem teologii w Halli. Stamtąd przeniósł się do Berlina, gdzie został kaznodzieją przy kościele Trójcy św. oraz profesorem teologii na tamtejszym uniwersytecie. Umarł w 1834 r. — Z pośród pism jego należy przytoczyć: „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799, — Mowy o religii); Monologe (1803, — Krytyka dotychczasowej nauki obyczajów); po śmierci jego wydano: „Dialektik“ (1839) i Szkic systemu etycznego (1835), również pod tytułem: „Grundriss der philos. Ethik“ (1841, — Zarys etyki filozoficznej).

1. Teoria poznania i metafizyka. — Schleiermacher uległ wpływowi Kanta oraz idealizmu Fichtego, Schellinga i Hegla; nie mniej oddziałali nań Jacobi, Spinoza i Platon,

W swej „Dialektyce“ broni możliwości prawdziwego poznania rzeczy, choć przyznaje, że nie wszystko jest dostępne naszemu poznaniu. Wiedza, to myślenie zgodne z jednej strony z bytem, z drugiej z myśleniem innych. Zgoda z bytem jest jedyną rękojmią prawdziwości poznania, zgoda z myślą innych daje pewność powszechniej wartości poznania. Wszelkie poznanie jest wynikiem dwóch czynników: jednego „organicznego“, drugiego „intelektualnego“; odpowiednikami tych czynników są: „reał“ i „ideał“. Ponad przeciwieństwem reału i ideału, stoi Bóg, tożsamość reału i ideału. Ta bezwzględna jedność bytu i myśli jest koniecznym założeniem wszelkiej wiedzy; wszelako całkowite poznanie tej jedności jest niemożliwe, gdyż czerpiemy je za pośrednictwem dwóch oddzielnych czynności: zmysłów i rozumu.

Nie można mówić o Bogu jako o „osobie“, gdyż przez to samo czynilibyśmy Boga skończonym, sądzi Schleiermacher. Stosunek wzajemny Boga i świata pojmuje Schleiermacher panteistycznie. Różnorodność znajdujących się obok siebie przedmiotów oraz następujących po sobie wydarzeń łączy się zdaniem jego w jedność podmiotu i przedmiotu nie myślną, lecz rzeczywistą. Całością jest świat, jednością tej całości, Bóg. Jest więc Bóg i całością i jednością, a bez świata niczem. Toteż Bóg wyczerpuje całą swoją sprawczość w całości bytu skończonego tak, że czyni wszystko, co może. Niemasz w nim różnicy między chceniem a możliwością.

Co Bóg może, to chce i w czyn wprowadza. Moc i działanie nakrywają się w nim całkowicie.

2. Filozofja religji. — Właściwe znaczenie Schleiermacha leży w dziedzinie filozofji religji. Teoretycznie nie można ani uzasadnić ani odrzucić religji. Ma ona swój własny zakres, obok zakresu wiedzy teoretycznej i nie można jej utożsamiać z obyczajowym chceniem: bliskość Boga objawia się nam w uczuciu (Gefühl). Posiadamy uczucie zależności bezwzględnej od Boga nieskończonego, czyli od jedności wszechświata; otóż na tem uczuciu zasadza się religja. W owem uczuciu zależności dane jest (ist gesetzt) wraz z odczuciem własnego bytu także uczucie bytu Bożego. A właśnie istotę religji stanowi ta jedność nieskończoności i skończoności w uczuciu. Zatem religja, wzięta podmiotowo, polega na odczuciu naszej jedności z nieskończonością; przedmiotowo zaś należy określić religję jako byt Boży, przejawiający się w jakiś określony sposób w naszym uczuciu.

Więc religja ma swoją siedzibę jedynie w uczuciu; jej treścią są tylko uczucia. Przyznaje wprawdzie Schleiermacher, że myśl może się zastanawiać nad uczuciem religijnem, aby określić naukowo treść religji, — wynikiem tej pracy myśli są dogmaty religijne. Atoli te dogmaty nie należą wcale do religji; to tylko naukowe opracowanie religji. One mogą być fałszywe; to jednak nie tyka w niczem religji; religja pozostaje zawsze prawdziwą.

Ponieważ religja to byt Boży, przejawiający się w naszym uczuciu, przeto i ona jest nieskończona, jak Bóg. I ona może zatem objawiać się w niezliczonych formach, owszem musi się w nich przejawiać, by przez to dojść do całkowitego swego urzeczywistnienia. Temi różnorodnymi formami objawienia religijnego są religje pozytywne. Mogą więc istnieć tylko pozytywne religje, a każda z nich jest równie dobrze usprawiedliwiona w swem istnieniu; (t. zw. religja naturalna, przyrodzona, nie istnieje wcale). Atoli chrystjanizm uważał Schleiermacher, zwłaszcza w swych końcowych pismach, za najdoskonalszy wyraz uczucia religijnego.

3. Etyka. — Zadaniem moralnem człowieka jest dążność do tego, by przez swą działalność rozumną stawać się coraz więcej świadomym siebie (samowiednym), a przez samowiedny rozum stawać się coraz więcej panem przyrody; innymi słowy: zadanie człowieka polega na tem, by rozumem ogólnym przeniknął wszystko, co jednostkowe w przyrodzie, by uczynił to wszystko swoim narządem, by ten organ ożywił i pracował nad tem tak długo, aż cała

przyroda wejdzie w służbę rozumu, a rozum stanie się panującą duszą tego powszechnego ciała przyrody. Osiągnięcie tego dobra najwyższego to szczyt moralnej działalności człowieka.

Wiara w osobistą nieśmiertelność duszy nie jest związana koniecznie z religią i obyczajowością. Owszem tęsknota za osobistą nieśmiertelnością sprzeciwia się duchowi prawdziwej pobożności. Religja bowiem zdąża właśnie ku temu, byśmy rozszerzyli ciasne granice naszej osobowości i zagubili się powoli w nieskończoności, — byśmy, jednocząc ze sobą świat, stali się także jak najściślej z nim. Zatem prawdziwą nieśmiertelnością nie jest wieczne trwanie indywidualne duszy, lecz raczej zlanie się w jedność skończoności z nieskończonością.

4. Schleiermacher wywarł głęboki i skuteczny wpływ na rozwój protestanckiej filozofji religji i teologii; pośrednio wywarł także wpływ na katolickich modernistów, którzy powtarzali często te same myśli, temi samemi nieraz słowami.

3. Artur Schopenhauer.

Literatura: K. Fischer, *Gesch. d. n. Phil.* Bd. IX., 3. Aufl. 1908. — J. Volkelt: *Schopenhauer* (Frommanns Klass., d. Phil. X.), 3 Aufl. 1907. — R. Lehmann: *Schopenhauer* (in „Grosse Denker“ von Aster), 1911.

1. **Artur Schopenhauer** (1788—1860), urodzony Gdańsku, przebywał po ukończeniu studjów jakiś czas (1814—1818) w Dreźnie, opracowując tam główne swe dzieło, potem był prywatnym docentem w Berlinie; z powodu kompletnego niepowodzenia wygłosił tylko parę wykładów, a po wybuchu cholery (1831) udał się do Frankfurtu nad Menem, gdzie mieszkał aż do śmierci. Główne dzieło jego nosi tytuł: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (Świat jako wola i wyobrażenie, 1819). Poza tem napisał: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ (O poczwórnem źródle zasady racji wystarczającej, 1813); „Über den Willen in der Natur“ (O woli w przyrodzie, 1836); „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ (Dwa zasadnicze problemy etyczne, 1839 i 1840); „Parerga i Paralipomena“ (Zbiór rozpraw urywkowych, 1851).

2. Schopenhauer chce być kontynuatorem Kanta; uważał siebie za pierwszego po Kancie filozofa, nazywając Fichtego, Schellinga i Hegla „trzema wydmuchanemi pęcherzami“. Mimo to nie jest wolny od współczesnych wpływów. Zapożyczył niejedną myśl od filozofów indyjskich i od Platona. Styl ma barwny, wykład jasny, gdyż ojciec

jego, bogaty kupiec, dał mu wykształcenie przeważnie angielsko-francuskie.

Schopenhauer przyjmuje kantowską aprioryczność przestrzeni i czasu, a także kategorie, które usiłuje sprowadzić do jednej, mianowicie do przyczynowości czyli racji wystarczającej. Te czynniki tłumaczą mu świat jako „wyobrażenie“. Wszelako aprioryczność, która ma u Kanta tylko logiczne i powszechne znaczenie, nabiera u Schopenhauera znaczenia psychologicznego, czegoś wrodzonego i indywidualnego. Dlatego świat jest tylko złudą i iluzją, jest „mojem“ wyobrażeniem. W poznaniu doświadczalnym badamy stosunki, zachodzące między zjawiskami w obrębie tego świata wyobrażeniowego, posługując się w tem badaniu zasadą przyczynowości; nie przekraczamy w tem zakresu wyobrażeń, a jednak pewna „potrzeba metafizyczna“ prze nas poza granicę zjawisk ku istocie świata. Jakaż do tej istoty droga? Dotąd starano się znaleźć Absolut, istotę rzeczy, albo w przedmiocie (tak np. materjalizm), albo w podmiocie (Fichte) naszego doświadczenia; w obu wypadkach nie zdołano wyjść poza świat wyobrażeniowy, do którego należy i podmiot i przedmiot. Schopenhauer sądzi, że on dopiero znalazł przez ogląd wewnętrzny (innere Anschauung) naszą właściwą istotę; jest nią ostatecznie: wola, dążność, pożądanie. Ciało nasze jest uprzedmiotowioną wolą. Posługując się dowodzeniem, zaczerpniętem z analogji, możemy to bezpośrednio poznanie wsobne rozciągnąć także na cały świat. Przecież inne rzeczy są podobne do naszego ciała. Więc cały świat jest w istocie swej wolą. Wola oznacza przecie nie tylko świadomą dążność, lecz także nieświadomy popęd, przejawiający się nawet w siłach przyrody nieorganicznej. Zatem cały świat, podług teorii Schopenhauera, jest tylko uprzedmiotowieniem (objektywacją) jednolitej prawoli, (einheitlicher Grundwille), przejawiającej się w pewien określony sposób w poszczególnych rzeczach świata. Poza tą wolą uprzedmiotowioną nie istnieje.

3. To uprzedmiotowienie woli odbywa się stopniowo. Nasamprzód uprzedmiotawia się powszechna prawola w ideach. Stoją one w pośrodku między ogólną prawdą a bytami jednostkowymi jako realne obrazy (reale Species). Tak więc rzeczy jednostkowe są tylko pośredniem uprzedmiotowieniem prawoli. Idee jednak są między sobą podporządkowane i nadporządkowane, stanowią więc różne stopnie uprzedmiotowionej woli. Idee są przytem niedosiężnymi wzorcami bytów jednostkowych, które wyrażają; są niezmiennie, podczas gdy jednostki wciąż powstają i giną.

Najniższy stopień uprzedmiotowionej woli, to przyroda nieorganiczna, wraz z czynnymi w niej siłami. Wyższe stopnie tego uprzedmiotowienia, w których występuje coraz wyraźniej jednostkowość (Individualität) stanowią rośliny, zwierzęta, wreszcie człowiek. Pierwotnie i zgodnie ze swą istotą jest poznanie pożyteczne dla woli; u zwierząt zawsze przynosi ono pożytek. Natomiast w człowieku może poznanie wypowiedzieć służbę woli, a wtedy zjawia się w człowieku idea; wówczas poznajemy nie tylko jednostkowe przedmioty, lecz także ich odwieczną formę, ideę, to bezpośrednie uprzedmiotowienie woli na odpowiednim stopniu. Każda jednostka, także ludzka, jest w idei takiej tylko co do swego gatunku; dla przyrody bowiem ma wartość jedynie gatunek.

4. Świat nie jest dobry; owszem jest on możliwie najgorszy. Samo istnienie jest w swej istocie ciągłym, nienasyconym parciem, dążnością, stąd ciągłym cierpieniem, wzbudzającym to litość, to postrach. Powoduje to cierpienie wrodzona każdej jednostce dążność do zatwierdzania siebie, t. j. do zaznaczania swego uprzedmiotowienia jako odrębnego od ogólnej woli. Jak długo czyni to poszczególne wola, tak długo podlega życiowemu cierpieniu. Odnosi się to i do człowieka. Przerwę w cierpieniu może nam dać sztuka, w której oglądamy idee, oderwane od przestrzeni i czasu; szczególnie zaś muzyka, najczystszy przejaw istoty rzeczy, woli. Wybawia się człowiek od ciągłego cierpienia przez zaprzeczenie woli do życia. Zniesienie zupełne woli jest prawdziwym środkiem uśmierającym („Quietiv“) wolę.

5. Stąd wynikają etyczne obowiązki człowieka. Pierwszym jest współczucie z nieodłącznym od życia cierpieniem, oparte na świadomości tożsamości naszej woli z każdą wolą, — najwyższym zaś zniesienie, — nie życia, gdyż samobójstwo burzy tylko przejaw woli, a nie samą wolę, — lecz woli, chęci do życia przez ascezę. Schopenhauer sympatyzuje z pokutnikami indyjskimi, z nauką buddystyczną o uwolnieniu się od cierpień przez wyjście z tego jaskrawego świata, a pogrążenie się w niewiedzy, w nirwanie.

6. Dla Schopenhauera była jego nauka tylko teorią; żył bowiem bardzo chętnie. Umiał osładzać sobie nieprzyjemności życiowe głównie przez sztukę. Pesymizm jego był raczej wynikiem smutnych doświadczeń życiowych, niż spekulacji filozoficznej. Odziedziczył już po ojcu pewien rozstrój nerwowy, a odczuwał bardzo upokarzające

podniety zmysłowe, których nie zdołał nieraz opanować¹⁾. Walka z namiętnością, a także brak zainteresowania się jego pismami przygnębiały go i skłaniały ku pesymizmowi. Powoli jednak, zwłaszcza po zawiedzionych nadziejach 1848, zaczęło przygnębione społeczeństwo być wrażliwsze na jasno i zajmująco pisane dzieła Schopenhauera, co mu sprawiało wielką radość w starości. — Z filozoficznego punktu widzenia, nieuzasadnione pojmowanie świata jako Absolutu, rozwijającego się w świadomą wolę, by się następnie zniszczyć, jest dziwactwem i sprzecznością.

ROZDZIAŁ TRZECI

PRÓBY POJEDNANIA ZASAD CHRZEŚCIJAŃSKICH Z FILOZOFJĄ NOWOŻYTNA.

1. Franciszek Baader.

1. **Franciszek Baader** (1765—1841), ur. w Monachjum, żył i rozwinął swą działalność tamże jako radca górniczy i członek Akademji umiejętności, a wygłaszał także odczyty filozoficzne. Z pism jego, które zebrał i wydał przy współudziale innych Franciszek Hoffmann, zasługują na uwagę „Odczyty o dogmatyce spekulatywnej“ („Vorlesungen über spekulative Dogmatik“). Poglądy jego są teozoficzne. Przyswoił sobie w zupełności poglądy Jakóba Boehmego. Wywierał niemały wpływ na Schellinga, który też ze swej strony niejednej udzielił mu zachęty. Przy pomocy swej filozofji chciał głębiej uzasadnić chrześcijaństwo, lecz porzucił przytem stanowisko kościelne. Chciał, jak twierdził, bronić katolicyzmu, nie zaś nieomylności jego „zwierzchników“.

2. Wiedza stworzona jest według Baadera uczestnictwem w wiedzy boskiej, mianowicie w tem znaczeniu, że wszelkie poznanie stworzone jest czerpaniem z boskiej prawiedzy. To czerpanie treści poznania z prawiedzy nazywamy wiarą. Po otrzymaniu zaś wiary możemy także myślą wnikać w przedmiot tejże i zdobyć sobie o nim wiedzę. I to właśnie jest zadaniem człowieka. W tem znaczeniu jest treść wiary nie tylko daną, lecz także „zadana“, t. j. jako problem badania.

¹⁾ Por. H. Hoeffding: Dzieje filozofji nowożytnej, — tłum. A. Mahrburg, t. II. str. 236 nn.

3. Rozwój dogmatu religijnego w myśli mieści w sobie równocześnie jego dalsze kształcenie, rozszerzanie i wydoskonalanie. Dla człowieka nie istnieje żadna prawda zamknięta, jak i żadna cnota doskonała. Religia nie jest czemś zupełnie wykończonym, zamkniętym, co by miano przechowywać tylko, podobnie jak relikwię lub mumję. Dogmaty należy rozwijać w duchu czasu.

Atoli ten dalszy rozwój dogmatu jest u Baadera niezwykle wadliwy. Dogmat cały musi poddać się szablonowi teozofii Boehmego. Bóg, jak twierdzi Baader, jest pierwotną jednią, lecz musi się różniczkować w naturę i ducha, które stoją w nim w przeciwieństwie do siebie, tak, że w Bogu samym powstaje walka między powyższymi dwoma pierwiastkami. Lecz walka ta jest tylko punktem przejściowym do zrodzenia się Boga dla życia, które polega na tem, że pierwiastek duchowy zwycięża w sporze, wnikając w pierwiastek natury, podbijając go i czyniąc z niego własną cielesność. Dopiero w ten sposób jest Bóg doskonałym duchem, który połączony jest wprawdzie z cielesnością (Leiblichkeit), lecz ją przewyższa, tak że Bóg, jakkolwiek nie jest bez ciała, to jednak nie podlega ciału.

Ten proces wewnętrznych narodzin dla życia, przez który Bóg dochodzi do świadomości, jest procesem powstania Trójcy. Osoby boskie są tylko momentami odwiecznych narodzin życia Bożego. Ojciec, jako rodzic, jest odwieczną naturą w Bogu, Syn, odwieczną mądrością, Duch zaś jest zjednoczeniem odwiecznej mądrości z Bogiem, jest objawioną, aktualną i konkretną jednością Boga, jako ducha absolutnego z własną swą istotą.

4. Do tych wewnętrznych narodzin życia Boga przyłącza się potem zewnętrzne tworzenie świata, które to tworzenie należy wprawdzie odróżnić od narodzin, lecz nie należy go od nich odłączać. Albowiem duch Boży posiada w sobie ideę wszystkich rzeczy, która przedstawia mu się tylko we formie magicznej (niejasnej). Lecz duch Boży dąży do wyjścia z niej, aby dojść do pełnego objawienia własnej istoty i przez to ukazać się świadomości Bożej w swej pełnej postaci i rzeczywistości. I tak Bóg przechodzi do „Factio“ i urzeczywistnia ideę przez stworzenie świata. Stworzenie to jest zatem dla Boga samego o tyle koniecznością, o ile dopiero przez objawienie się idei w dziele stworzenia dochodzi Bóg do pełnego uświadomienia sobie treści owej idei. podobnie jak umysł ludzki dopiero wtenczas poznaje swe myśli, gdy każe im wyjść ze siebie i przedstawia je obiektywnie w obrazie zewnętrznym (n. p. w dziełach sztuki).

Jeżeli zaś idea ma zdobyć zewnętrzną rzeczywistość i objawić się, natenczas potrzebuje realnej podstawy, na której i w której się urzeczywistnia. Tą podstawą może być wieczna natura w samym Bogu.

Natura wieczna, do „Centrum naturae“ jest pod tym względem chaotyczną nicością, ową bezdennością, z której jako z czegoś bezkształtnego i niewidzialnego, stworzone są rzeczy trwałe i widzialne. Stworzenie jest zatem niczem innym, jak rozdrobieniem natury Bożej wskutek rozwinięcia się bożej idei w bożej naturze i przez nią.

5. Z tego wynika, że duch absolutny w tem zewnętrznym tworzeniu nie dzieli się w swej substancji i od swej całości się nie odłącza. Nie gubi się w stworzeniach, podobnie jak środek koła nie gubi się w obwodzie, lecz wznosi się ponad stworzenia, odróżniając się od nich. Z drugiej strony wynika także, że stworzenie nie istnieje poza Bogiem, t. zn., że nie jest czemś odrębnym lub odłączonym od Boga pod względem bytu. Przedmiot stworzony nie jest wprawdzie Bogiem, lecz zewnętrznym odbiciem czyli podobieństwem Boga. Lecz bez

względem na to zawiera Bóg wszelkie stworzenie w sobie, i żadne nie bytuje samoistnie poza nim. Niema zatem czegoś skończonego, co byłoby tylko skończonym, tak samo jak nieskończone nie jest pod żadnym względem tylko nieskończonym. Bóg istnieje, jednym słowem, poza światem a zarazem w świecie. Stworzenie jest tylko dalszym ciągiem Boga w czasowej sferze objawienia.

6. Już te myśli Baadera dostatecznie objaśniają, jak pojmował owo „dalsze kształtowanie dogmatu“.

2. Antoni Günther.

1. **Antoni Günther** (1783—1863), ur. w Lindenau w Czechach, był kapłanem w Wiedniu. Najważniejsze jego dzieła są: „Vorschule zur spekulativen Theologie“ (1828), „Janusköpfe zur Philosophie und Theologie“ (1834, wspólnie z Pabstem), „Thomas a Scrupulis“ (1835) i „Euristheus und Herakles“ (1843).

Günther pragnie odegrać, podobnie jak Baader, rolę pośrednika między wiarą chrześcijańską a idealistyczną filozofją niemiecką, opiera się jednak na Heglu. Przejmuje myśl Hegla o identyczności bytu i myśli w tej złagodzonej formie, że wszelki byt, ponieważ pierwotnie jest czemś pomyślanem, zmierza do tego, by się stać bytem *m y ś l ą c y m*.

2. To też spekulacja filozoficzna może pojąć i uzasadnić także całą głębię tajemnic wiary (filozofja a teologja — to jedno). Definicje dogmatyczne nauki wiary powstają pod wpływem każdorazowej wiedzy. Dlatego należy w nich odróżnić pierwiastek trwały od zmiennego.

3. Wszelka wiedza musi wychodzić ze *z j a w i s k*. Tak własną jaźń poznajemy przedewszystkiem z jej zjawisk, z jej aktów rozumu i woli. Z naszej jaźni dochodzimy do poznania Boga i przyrody:

a) Duch, odnajdując swój byt w jaźni, poznaje także jego ograniczenie, a przez to zależność. Przedmiot zaś zależny zakłada znów coś *n i e z a l e ż n e g o*, a więc w świadomości ducha o swej zależności znajduje się *e o i p s o* także myśl o niezależnym *b o s k i m* bycie.

b) Jeżeli zaś duch we własnych czynnościach odnajduje siebie, jako pierwiastek przyczynowy tychże, to w innych zjawiskach, których nie może odnieść do siebie, jako do realnej podstawy ich bytu, musi zakładać inną przyczynę realną poza sobą, mianowicie *p r z y r o d ę*. To potrójne poznanie jest jednak dopiero założeniem czyli *w i a r ą*; rzeczą nauki jest podnieść to założenie do rzędu *w i e d z y*, t. j. pojąć dane wiary *a p r i o r i*, zasadniczo, jako coś koniecznego.

Ponieważ nie można sobie wyobrazić żadnego bytu nie przeznaczonego do samowiedzy (Hegel), przeto należy uważać Boga za absolutną świadomość, która nie powstała za pośrednictwem zjawiska, lecz jest bezpośrednia. Z tego wynika, że Bóg poznając się bezpośrednio w swej istocie, przeciwstawia sobie własną swą istotę i przez to podwaja się niejako w sobie przez emanację z siebie. Po tem przeciwstawieniu Bóg łączy te dwa człony przeciwieństwa i stwarza trzeci pierwiastek w swej absolutnej samowiedzy; a ten pierwiastek równający oba przeci-

wieństwa, jest wynikiem podwójnej emanacji. Mamy zatem trojaki istnienie Boga czyli trzy substancje (!) trzy „ja“ Boże: podmiot absolutny, przedmiot absolutny, podmiot-przedmiot absolutny. Oto geneza bożej Trójcy. Ponieważ zaś Bóg stawia się jako trojaka „jaźń“, wynika stąd formalna myśl o trojakiej „niejaźni“, jednej, która nie jest przedmiotem lecz podmiotem, drugiej, która nie jest podmiotem lecz przedmiotem, wreszcie trzeciej, która nie jest ani podmiotem ani przedmiotem dla siebie, lecz łączy obydwu. Myślą tą o trojakiej „niejaźni“ jest w Bogu idea stworzenia świata, tak sama w sobie, jakoteż w potrójnym podziale na ducha (podmiot), przyrodę (przedmiot) i człowieka podmiot-przedmiot. Postawieniem realnem tej potrójnej „niejaźni“ ze strony Boga jest akt stwórczy. Stworzenie nie jest zatem postawieniem własnej substancji ze strony Boga, lecz postawieniem substancji, istotnie odrębnej od bożej substancji.

Świat duchów tworzy skończoną całość, lecz tylko w zespole osobowych substancji. Każdy duch jest dla siebie indywidualnym i osobowym bytem. W przeciwieństwie do świata duchów, przyroda jest tworzącą się całością; składa się ona z niezliczonych jednostek tej samej substancji, w stosunku do której wszystkie wytwory natury są tylko zjawiskami. Ten pierwiastek natury (Naturprinzip) jest ogólnym realnym bytem, żywym pojęciem, i jest dlatego czemś liczebnie jednolitem. Słusznie Hegel hypostazował pojęcie logiczne. Zbłądził tylko w tem, że zawarł w niem także pierwiastek duchowy i boski, podczas gdy należałoby je ograniczyć tylko do przyrody.

Otóż każdy byt, a więc także przyroda, jest ze swej istoty przeznaczony, by się stał świadomym. W człowieku u pierwiastek natury osiąga stopień uwewnętrznienia (Verinnerung). Człowiek jest żyjącą syntezą ducha (Geist) i przyrody (Natur). Ciało ma własne życie, którego pierwiastkiem nie jest duch. Tym cielesnym pierwiastkiem życiowym jest dusza natury (Naturpsyche). Lecz ta nie jest własną substancją, tylko ogólną jednostką natury (Naturmonas), na stopniu swego największego uwewnętrznienia; wznosi się na nim do myśli ogólnej, której wyrazem jest pojęcie (Begriff).

Tak więc sam duch (der Geist) człowieka jest w przeciwieństwie do ciała własną substancją, monadą. Dusza (die Psyche) nie posiada tych własności. Powstaje ona przez rodzenie w ciełe i wraz z niem, podczas gdy duch dołącza się do duszy natury przez stwórczy akt Boga. Dusza jest złączona z duchem hypostaticznie i trwa w jedności z nim. Dlatego zależną jest w swem istnieniu i życiu od ducha i musi stracić swe bytowanie i życie, gdy duch od niej się odłączy. Wzajemne oddziaływanie między duchem a ciałem nie jest mechaniczne, lecz dynamiczno-organiczne. Dusza natury wpływa przez ciało na ducha tak samo, jak odwrotnie duch przez cielesność na duszę natury.

Mamy zatem w człowieku dwa podmioty myślenia, z których jeden jest czynny w tworzeniu ogólnych pojęć (Begriffe) ze zjawisk, drugi w tworzeniu idei (Ideen), t. j. myśli o przyczynie zjawisk. Jednakże obydwu podmioty nie są od siebie odłączone, albowiem duch świadomy wciąga także nieświadome myślenie duszy do swego zakresu i łączy je ze swoją świadomością. Stąd to pochodzi, że w człowieku, bez względu na dwojaki podmiot myślenia, jest tylko jedna świadomość. Tak samo ma się rzecz ze sferą pożądania. Zmysłowa zdolność pożądania należy do duszy, wolna wola zaś do ducha. Jednakże wola przyswaja sobie także zmysłowe pożądanie duszy natury. Musi władać nad niem, jeżeli chce być prawdziwie wolną. Gdy zaś ulega dążeniom duszy natury,

popada w zło, tak samo jak duch w dziedzinie myślenia popada w błędy, jeżeli przyzna pojęciu władzę nad idea.

4. Uczniami i zwolennikami Günthera byli: Jan H. Pabst („Gibt es eine Philosophie des Christentums?“ 1832), K. v. Hock („Cartesius und seine Gegner“ 1835), J. Merten („Hauptfragen der Metaphysik“ 1840), Veith, Baltzer, Knoodt, Reinkens, T. Weber i inni.¹⁾

3. Bernard Bolzano.

Lit.: H. Bergmann, Das phil. Werk B. Bolzanos 1909. — J. Gotthardt, Das Wahrheitsproblem in dem phil. Lebenswerk B. Bolzanos. 1913.

Bolzano (1781—1848), ksiądz katolicki w Pradze, opierał się na scholastyce i na Leibnizu, lecz choć zajął przeciwne Kantowi stanowisko, znać jednak na nim wpływ tego filozofa. Głównem jego dziełem filozoficznym jest „Wissenschaftslehre“ (1837); oprócz tego napisał „Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele“ (1827). Przedewszystkiem zwraca się przeciwko filozofji Hegla „z jej opłakaną metodą“ i jej „rozpaczliwemi wynikami“. Całemu idealizmowi zarzuca słusznie wielki brak bystrego myślenia, oraz brak ściśle określonych, jednoznacznych, jasnych pojęć. Edm. Husserl zwrócił w ostatnich czasach uwagę na Bolzana, jako na wybitnego logika („jednego z największych logików wszystkich czasów“) i podkreślił z uznaniem jego jasne wywody o stosunku logiki do psychologii. Psychologja nie może być umiejętnością podstawową; treść, sens myślenia, należy odróżnić od psychicznego aktu myślenia. Sens sądu ma wartość wieczną, akt zaś jest przemijającym w czasie zdarzeniem. W dziedzinie matematyki położył Bolzano wybitne zasługi („Paradoxien des Unendlichen“).

4. Marcin Deutinger.

Lit.: J. A. Endres, M. Deutinger 1906. — G. Sattel, M. Deutinger als Ethiker (Studien zur Phil. u. Relig., her. von. R. Stölzle) 1908. — W tym samym zbiorze: Fr. Riechartz, M. Deutinger als Erkenntnistheoretiker, 1912. — M. Ettlinger, Die Ästhetik M. Deutingers. 1914.

Myślicielem katolickim, który pod wpływem filozofji nowożytnej również w przeciwieństwie do materializmu i panteizmu starał się stworzyć nowy system filozoficzny w duchu chrześcijańskim, był **Marcin Deutinger**, urodzony w 1815 r. Langenpreising. Był profeso-

¹⁾ Błędy Günthera i jego uczniów potępił papież Pius IX. (Por. Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum, wyd. 12. n. 1655 nn.).

rem we Freisingen, w Monachjum i w Dylindze. Rok 1864 położył kres jego działalności. Rozwinął on płodną działalność literacką, zostawiając między innymi: „Grundlinien einer positiven Philosophie“ (1843—1853); „Bilder des Geistes in Kunst und Natur“ (1846—1866); „Das Prinzip der neueren Philosophie und das Christentum“; „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie“.

Deutinger przyjmuje także troistość z Boga, przyrody i człowieka (Gott, Natur, Mensch) a także troistość z ducha, ciała i duszy, (Geist, Leib, Seele), wreszcie troistość z myślenia, władzy i czynu, (Denken, Können, Wollen). Filozofja jest organicznym łącznikiem wszelkiego poznania, wszystkich gałęzi wiedzy, jest zatem umiejętnością centralną. Poznanie człowieka ma potrójny przedmiot: siebie samego, przyrodę i Boga. Siebie samego poznaje człowiek jako istotę świadomą. Jest to tylko możliwe pod wpływem nieświadomego świata zewnętrznego. Oprócz człowieka i przyrody trzeba przyjąć jeszcze najwyższy byt, mianowicie Boga, ponieważ bez tego bytu niezależnego byt zależny jest niemożliwy. Stąd wynika samorzutnie troistość bytów: człowiek, przyroda, Bóg.

Człowiek, w którym przez połączenie przedmiotu i podmiotu tworzy się poznanie, stanowi ośrodek filozofji. Jego istotnymi siłami są: myślenie, władza i czyn. Człowiek dowodzi bowiem swej osobowości przez wolny czyn. Do tego jest konieczne, by człowiek przyjął coś w siebie i to samodzielnie stawiał poza siebie jako coś zewnętrznego, t. j. żeby posiadał myślenie, władzę działania i czyn, one bowiem uzasadniają właściwą odrębność człowieka w jego samoistności. Dlatego dzieli się filozofja na naukę o myśleniu, naukę o sztuce czyli estetykę i filozofję moralną. Ponieważ filozofja zajmuje się także rzeczywistą podstawą swobodnego działania ludzkiego i normą prawdziwie je obowiązującą, otrzymamy jeszcze psychologję i prawo natury. Do obu przyłącza się filozofja przyrody i filozofja religji. Zadaniem pierwszej jest sprowadzenie zjawisk naturalnych do ich zasad poznawczych w człowieku. Natomiast zadanie filozofji religji polega na tem, by prawdy, podane przedmiotowo w objawieniu, pojeźnić z podmiotową władzą poznawczą człowieka.

Z powyższych uwag dostatecznie wynika, że Deutinger nieraz używać musi wielkich sztuczek, by przeprowadzić swój podział trójdziałowy. Deutinger pragnął, jak sam mówi, pójść własną drogą; poszedł nią, wszelako nie na swą korzyść.

5. Frohschammer.

Lit.: J. G. Wüchner, Frohschammers Stellung zum Theismus. 1913. (Stud. z. Phil. u. Rer. v. R. Stölzle).

Jakób Frohschammer (1821—1893), profesor w Monachjum, chce wobec „naturalistyczno-racjonalnej“ metafizyki i wobec „aprioryczno-idealistycznej“ filozofji nowożytnej zbudować „historyczno-psychologiczną“ metafizykę, której ogólną podstawę stanowiłby powszechny fakt historyczny, mianowicie świadomość Bóstwa. W dziele: „Über den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generationismus“ (1854), przypisuje duszom rodziców drugorzędną siłę stwórczą. Osobliwy swój system filozoficzny starał się przedstawić w dziele:

„Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses“ 1877. Naturalizm mechanistyczny sprowadza wszystkie zjawiska do czysto fizycznej siły i zwie wszystkie ideały wytworami wyobraźni. Czem jest owa wyobraźnia, która tak silne wywarła wpływy na życie ludzkie? Nie jest ona tylko podmiotowym pierwiastkiem w człowieku, ale zarazem przedmiotową zasadą, która jest podstawą całego rozwoju świata. Jest ona pierwiastkiem podstawowym wszelkiego bytu i wszelkiego działania w przyrodzie i ludzkości. Frohschammer stawia więc na miejsce myślenia w teorii Hegla i na miejsce woli w teorii Schopenhauera wyobraźnię, jednakże nie jako coś absolutnego, tylko jako przedmiotowy świat, wytworzony przez podmiotową wyobraźnię Boską. (Potępienie błędów Frohschammera, zob. Denzinger-Bannwart, n. 1666 nn).

6. Herman Ulrici.

Herman Ulrici (1806—1884) należy do t. zw. szkoły teistycznej, która zwalczała materjalizm i panteizm¹⁾. Oto główne jego dzieła: „Das Grundprinzip der Philosophie“; „System der Logik“; „Glauben und Wissen“; „Gott und die Natur“; „Gott und Mensch“. — Atomy należy według zapatrywania Ulriciego uważać tylko za ośrodki siły. Przez ich wzajemne działanie na siebie powstaje materja. Siła i materja nie są zatem czemś odrębnem.

Atoli duszy nie można wyjaśnić w sposób atomistyczny, lecz należy ją raczej uważać za coś ciągłego, za fluid, który posiada zdolność przenikania zbliżających się do niego drobin, oraz wywiera na nie pewien wpływ. W ten sposób wyjaśnia się tak jedność duszy oraz identyczność świadomości jak różnorodna działalność, którą rozwija w ciele.

Ulrici stara się uzasadnić naukowo pozaświatowość Boga, jednakże nie doceniając innych dowodów, pragnie wyjaśnić istnienie zaziemskiego sprawcy świata z odczucia bóstwa (Gottesgefühl), które spoczywa rzekomo w każdej duszy.

ROZDZIAŁ CZWARTY.

REAKCJA PRZECIWKO IDEALIZMOWI KONSTRUKTYWNEMU.

1. Jan Fryderyk Herbart.

Lit.: O. Flügel, Herbart's Lehren und Leben (Wydawnictwo: Aus Natur und Geisteswelt 164), 2. wyd. 1912; H. Zimmer, Führer durch die deutsche Herbartliteratur 1910.

1). Do „Szkoły teistycznej“ należeli prócz Ulriciego także I. H. Fichte (1796—1879), Ch. H. Weisse (1801—1866) i inni. Zapatrywania swe głosili w „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie“, które od 1847 r. wychodzi pod tytułem „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“.

Jan Fryderyk Herbart (1776—1841) urodził się w Oldenburgu. Wykładał filozofję i pedagogikę w Getyndze, później w Królewcę i znowu w Getyndze. Pisał dzieła ze wszystkich dziedzin filozofji; zebrał je i wydał Hartenstein. Oto najgłówniejsze: „Allgemeine Pädagogik“, „Hauptpunkte der Metaphysik“, „Hauptpunkte der Logik“, „Lehrbuch der Psychologie“, „Allgemeine Methaphysik“.

Herbart zwalcza stanowczo idealizm współczesny; widzi bowiem, że nie można świata skonstruować z samej myśli absolutnej, lecz trzeba także uwzględnić doświadczenie i starać się pojąć daną w nim rzeczywistość. Chociaż wychodzi z doświadczenia, nie poprzestaje jednak na niem jak Kant, lecz usiłuje dotrzeć do istoty rzeczy, którą nazywa „Realität“, a filozofję swoją w przeciwieństwie do idealizmu *realizmem*. Posiłkuje się pojęciami Eleatów i Leibniza. Nie tak bardzo chodzi mu o to, by stworzyć jednolity, wszechstronny system, jak o to, by zrozumieć, o ile to tylko możliwe, różnorodne pola doświadczenia. Nie dochodzi przytem do monizmu, lecz do pluralizmu, czyli wyobraża sobie świat jako wielość samoistnych realności. Celowe ich uporządkowanie w kosmos, czyli dowód z celowości przyrody, doprowadza go do teizmu. Boga jednak nie możemy bliżej określić, a tylko weń wierzyć, pod praktycznymi pojęciami mądrości, świętości, wszechmocy, dobroci i sprawiedliwości.

Ontologia. — Celem filozofji, według Herbarta, jest takie opracowanie pojęć, by nie zachodziła między nimi sprzeczność. Wszystkie nasze pojęcia doświadczalne czerpiemy z postrzegania zmysłowego. Czucie jest tylko podmiotowym zjawiskiem rzeczy, ale to podmiotowe zjawisko (Schein) wskazuje na przedmiotowe istnienie rzeczy: „Ile zjawisk, tyle oznak bytu przedmiotowego“. (Wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein).

Przypatrując się zwykłym pojęciom doświadczalnym, dostrzegamy w nich dziwne sprzeczności. Niepodobna, żeby one tkwiły w samym byciu (jak przypuszczał Hegel), bo zasada sprzeczności ma bezwzględną wartość. Z drugiej strony nie możemy rzeczowych pojęć poprostu odrzucić, bo w nich zjawia się to, co rzeczywiście i przedmiotowo istnieje. Trzeba je więc przez pracę myślową uwolnić od tych sprzeczności. Przez to dotrzemy w pewnej mierze do poznania przedmiotowego bytu, zjawiającego się w przedmiotowym czuciu.

Do takich sprzecznych pojęć doświadczalnych zalicza się przede wszystkim: 1) rzecz z różnymi swymi przymiotami, która musiałaby być zarazem jedną i wielokrotną; 2) zmianę, po

której byt pozostawałby tym samym, a jednak byłby innym; 3) materję, która musiałaby być ograniczona, a jednak składać się z niezliczonych części; 4) jaźń, przy której dwojakiego rodzaju występują sprzeczności: byt z przymiotami i zmianą.

a) Rzecz a jej przymioty. — Byt należy pojąć jako coś, co wcale nie zależy od naszego wyobrażenia, czego nie można dobrowolnie stawiać lub znosić, bo on sam się bezwzględnie zawierza. Stąd też jest byt czemś zupełnie pozytywnem (bez przeczenia) i czemś wcale niezłożonem, (bo jeden byt jako identyczny z sobą, tylko jednym być może, a wielość wymaga stosunku części do siebie), a zatem jest niepodzielny, bezilościowy, więc też bez rozmiarów, przestrzeni i czasu, a wkońcu w myśl zasady tożsamości jest czemś niezmiennem. Taką istotność niezłożoną i niezmienną nazywa Herbart „reałem“ „ein Reales“, (który porównać można z monadą Leibniza). Tymczasem byt przedstawia się naszemu doświadczeniu jako zbiór przymiotów, i dlatego pojmujemy rzecz jako substancję, w której tkwią różne przymioty. Lecz w tem leży sprzeczność, bo jedność nie może być zarazem wielością. Ponieważ jednak każde przedmiotowe czucie odnosi się do jednego reału, przeto musimy rzecz o kilku przymiotach uważać za zbiór kilku reałów. Ponieważ te same układy reałów powtarzają się w naszym doświadczeniu, przeto przyzwyczajiliśmy się uważać je za jedną określoną rzecz. Złudzenie to, jakobyśmy mieli przed sobą jakąś jednolitą substancję o kilku przymiotach, można wytłumaczyć w następujący sposób: W owym zbiorze pewnych reałów jeden z nich wybija się zawsze tak na czoło, że wszystkie inne do niego się odnoszą i grupują się koło niego w zjawisku całkowitem, jakby promienie koło swego ogniska. Ten wybitny reał staje się punktem jednoczącym dla innych zjawisk i powoduje ich jedność, zastępując w ten sposób miejsce substancji, podczas gdy wszystkie inne reały są przyczynami zjawiających się przymiotów. Oto „metoda stosunków“ (Methode der Beziehungen).

Przez doświadczenie poznajemy tylko wzajemne stosunki reałów, istota ich jednak jest dla nas zakryta. Różnorodność owych stosunków zniewala nas jednak do tego, że i reały uważamy za różniące się jedne od drugich.

b) Zmiana. — Reał, jako taki, nie może podlegać zmianie, ponieważ jest bezwzględny i niezłożony. Dlatego też nie mogą reały siebie wzajemnie zmieniać. Co nazywamy zmianą, może polegać tylko na zmianie zespołu reałów w jednej rzeczy. Aby jednak taka zmiana mogła nastąpić, musi się przecież coś stać, bo w zupełnym spo-

czynku wszelka zmiana jest niemożliwa. To rzeczywiste stawanie się polega według Herbarta prosto na „samozachowaniu“ (Selbsterhaltung) ze strony reałów przed możliwymi zaburzeniami (Störungen) z zewnątrz. Każdy reał usiłuje się zachować od burzącego wpływu drugiego reału. Jest to jedyną jego czynność. Wszelka zmiana polega więc jedynie na wymianie zaburzeń i samoobrony w reałach danego bytu („zufällige Ansichten“), bo przez to jedynie ulega zmianie sam zbiór reałów.

c) *Materja*. — Powyższe wywody pozwalają wyjaśnić, jak powstaje coś ciągłego. Ponieważ reały są czemś niezłożonym, więc mogą się wzajemnie przenikać, a uczyniłyby to niechybnie, gdyby jeden reał przez to, że usiłuje swój byt zachować, nie bronił się przed drugim, nie wypierał go niejako z siebie. W ten sposób, powstaje między reałami pewnego rodzaju przyciąganie i odpychanie, o ile dążność jednego reału do wniknięcia w drugi nazwiemy przyciąganiem, a dążność przeciwdziałającą tamtej, odpychaniem. Z tego wynika to, co nazywamy materją czyli ciałem. O ile bowiem wspomniane przyciąganie i odpychanie jest równoważne, powstaje jeszcze pewne połączenie reałów ze sobą, a tem samem materja jako zawartość czyli atom lub masa. Tak więc materja nie jest czemś ciągłym w ścisłym tego słowa znaczeniu; jest ona rzeczywistością o tyle tylko, o ile jest sumą bytów niezłożonych, wśród których coś się dzieje, co powoduje pozór ciągłości. A jak ciągłość jest tylko pozorem, tak jest nim i przestrzeń i czas; pojęcia te wyrażają właściwie tylko pewien stosunek.

d) *Jaźń*. — Jaźń nasza przedstawia się nam w świadomości jako podmiot i przedmiot, jako coś przedstawiającego sobie i przedstawianego. Lecz to jest niemożliwe, gdyż mielibyśmy błędne koło i właściwie nigdy nie możnaby mówić o rzeczywistym podmiocie i przedmiocie, ponieważ to, co sobie przedstawia, byłoby już tem, co jest przedstawione i tak jedno wskazywałoby na drugie bez końca. Uniknie się tej sprzeczności, gdy się przyjmie, że ta jaźń, przedstawiająca sobie i to podłoże, jednoczące wszystkie wyobrażenia, jest reałem czyli duszą, a poszczególne wyobrażenia są dążnościami do zachowania siebie, chroniącemi ten reał przed usiłowanem zaburzeniem. Świadomość zaś jest sumą tych poszczególnych dążności samozachowawczych czyli wyobrażeń, innemi słowy sumą stosunków duszy do innych reałów.

Dusza jest reałem ośrodkowym, centralnym (ośrodkową monadą) w ciele, a jako reał jest bytem niezłożonym i niezniszczalnym. Nie jest pierwiastkiem życiowym ciała, bo jako

reał nie może wywierać na ciało rzeczywistego wpływu. Przypisać jej można tylko działalność umysłową, życie zaś jest sprawą materji. Dusza mieszka jedynie w ciele, z którem łączy ją system nerwowy.

Ponieważ ciało wpływa na wyrobienie życia duszy nie pozytywnie, lecz tylko negatywnie, zatem może dusza dalej trwać w istnieniu także bez ciała. Na tem polega jej nieśmiertelność.

Dusza jako reał, jak wszystkie inne reały, nie ma żadnych przymiotów ani różnych władz; lecz jak każdy reał dąży jedynie do tego, by się zachować. Tą dążnością samozachowawczą są wyobrażenia. Gdy bowiem zmysły zostaną pobudzone, a ta podnieta dostanie się przez nerwy do mózgu, wtedy przenikają duszę reały, które ją najbliższej otaczają; dusza stosuje wtedy swą dążność samozachowawczą przeciw temu zaburzeniu, a przez to powstaje wyobrażenie. Jeżeli się spotkają w duszy wyobrażenia jednorakie, wtedy zlewają się w jedno, przeciwnie zaś zwalczają się mniej lub więcej w miarę tego przeciwieństwa.

Wyobrażenia zachowują się podobnie jak siły. Gdy silniejsze wyobrażenie pokona słabsze, to go przez to nie niszczy, lecz spycha je do podświadomości. Przy nadarzającej się sposobności mogą takie zepchnięte wyobrażenia zapomocą innych wyobrażeń lub też samodzielnie, bez jakiejś pobudki, wydobyć się ponad próg świadomości. Te ruchy wyobrażeniowe stwarzają mechanizm psychiczny, działający według zasad statyki i mechaniki. Do tej gry sił, więc do wyobrażeń, sprowadza Herbart całe życie psychiczne. Wyobrażenia zepchnięte, więzione pod progiem świadomości, to uczucia (Gefühle). Mogą się one znowu przemienić w dążności, by ponownie wypłynąć na powierzchnię świadomości, a wtedy nazywamy je pożądaniami (Begehren). Gdy zaś to dążenie wzrośnie w siłę do tego stopnia, że osiąga jakieś powodzenie, wtedy uczucie staje się żądzą (Begierde); gdy wreszcie żądza połączy się z nadzieją, że uda się jej znowu wystąpić jako chwilowo przeważające wyobrażenie, wtedy podnosi się do wysokości właściwej woli. Wolny wybór to nic innego, jak współpraca rozumu i żądy.

Etyka. — Etyka jest według Herbarta działem estetyki, bo orzeka o wartości naszego dobrego postępowania. Jej sądy narzucają się człowiekowi bezpośrednio bez dalszego dowodu. Pięć „idei obyczajowych“ stanowi normę moralności: wewnętrzna wolność, doskonałość, życzliwość, prawo i słuszność.

Pedagogika. — Nauka Herbarta o wychowaniu opiera się na jego etyce i psychologii. Etyka określa cel ogólny, mianowicie

harmonijne wykształcenie ludzkich zdolności, a psychologia wskazuje drogę do tego w nauce o rozwijaniu i opanowywaniu wyobrażeń. — Na rozwój pedagogiki wywarł Herbart wpływ nadzwyczajny.

Miał też Herbart licznych uczniów i zwolenników; byli nimi: Hartenstein, Lazarus, Steinthal, Strümpell, Volkmann, Willmann, Ziller i inni.

2. Jakób Fries.

Literatura: Th. Elsenhans, Fries und Kant, 1906 — W. Mechler, Die Erkenntnislehre bei Fries, 1911.

Jak Herbart tak i **Jakób Fries** (1773—1843) zwalczał filozofję idealistyczną i nawiązał znowu ściślej do Kanta, od którego się jednak różni w sposobie uzasadnienia poznania i w przyjęciu (w ślad za Jakobim) wiary rozumowej (Vernunftglaube).

Fries był docentem prywatnym w Jenie, następnie profesorem w Heidelbergu (do 1816), później znowu w Jenie. Jego główne pisma są: System der Philosophie als evidenter Wissenschaft (1804); Wissenschaft, Glaube und Ahdung (1805); Neue Kritik der Vernunft, 3 tomy 1807; Handbuch der praktischen Philosophie I. Teil: Ethik (1818), II. Teil: Religionsphilosophie (1832); Handbuch der psychischen Anthropologie (1820/1).

Z Kantem przyjmuje Fries aprioryczne formy poznania. Nie można ich wysnuć w sposób apriorystyczny, metafizyczny, lecz tylko psychologicznie czyli doświadczalnie. Chcąc dowieść przedmiotowości naszego poznania, trzeba ją już przypuścić, nie pozostaje nam więc nic innego, jak przyjąć poznanie prawdy przez rozum, na mocy jego własnej gwarancji czyli na skutek jego zaufania w siebie (Selbstvertrauen der Vernunft). Wiedza nasza, którą sobie zdobywamy, gdy stosujemy kategorie do postrzeżeń, ogranicza się do zjawisk; wszystko, nie wyłączając żyjącej przyrody, trzeba rozumieć matematycznie i mechanicznie. Atoli rozum nasz dosięga nie tylko zjawiska, lecz jakby bezpośrednio także istoty rzeczy: Bóg, wieczność (duchowość i beczasowość) duszy, wolność woli, oto przedmioty wiary rozumowej, która nam daje nie mniejszą pewność niż wiedza. Uczucie religijne i estetyczne, „przeczcucie“ (Ahdung), odsłania nam byt bezwzględny w zjawisku, nieograniczoność w tem, co ograniczone.

Oprócz dawniejszych zwolenników, do których należeli np. Schleiden i Apelt zyskał Fries w ostatnich latach nowych przyjaciół (zwłaszcza G. Hessenberg, K. Kaiser i L. Nelson), którzy od

1904 roku wydają rozprawy p. t. „Abhandlungen der Fries'schen Schule“. Także Rudolf Otto stosuje w swem głośnem dziele: „Das Heilige“ (1917) friesowską filozofję „przeczcucia“.

3. Beneke.

Fryderyk Edward Beneke (1798—1854) żył w Berlinie, następnie w Getyndze, a wreszcie znowu w Berlinie. Wydał liczne pisma: „Neue Grundlegung der Metaphysik“; „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft“; „Erziehungs und Unterrichtslehre“; „Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie“; „System der Metaphysik und Religionsphilosophie“; „System der Logik als Kunstlehre des Denkens“; „Pragmatische Psychologie“ i wiele innych. Filozofję uważa w nich wyłącznie za próbę uprzystępnienia umysłom wyników doświadczenia zapomocą hipotez.

Metafizyka. — Beneke tłómaczy aprioryczne kategorie Kanta również w sposób psychologiczny, uważając je za wyniki rozwoju psychicznego. Z drugiej jednak strony przyznaje za Kantem, że w wyobrażeniach poznajemy tylko zjawiska i że wiedza ogranicza się do doświadczenia. Mimo to rozumiemy przynajmniej jedną rzecz samą w sobie (Ding an sich): ponieważ w świadomości wyobrażenie jest identyczne z bytem, przeto duszę naszą znamy w sposób bezpośredni i rzeczywisty. Doświadczenie wewnątrz czyli psychologja jest podstawą całej filozofji. Z bytu duchowego, poznanego w samym sobie, wnosimy analogicznie o istnieniu rzeczy zewnętrznych i uważamy je za podobne nam istoty o psychicznych stanach wewnętrznych. Nieśmiertelności i Boga nie poznajemy rozumem, lecz wiarą i przeczcuciem („das Ahnen“). Broni jednak Beneke nieśmiertelności duszy i istnienia pozaświatowego Boga osobowego.

Psychologja. — W psychologji próbuje Beneke, podobnie jak Herbart, sprowadzić czynności duchowe do ostatecznych, niezłożonych pierwiastków. I on odrzuca władze duszy zazwyczaj przyjęte, a ucieka się do pierwotnych „zdolności“ czyli „prawładz“ („Anlagen“ oder „Urvermögen“), które odbierają zewnętrzne podniety i przyswajają je sobie. Przytem postrzeżenie zmysłowe jest właściwym, podstawowym pierwiastkiem życia świadomego. Wyobrażenie, zatracające cechy świadomości, pozostawia w duszy „ślad“, którym stara się wpływać na wyobrażenia świadome. Za słaba podnieta sprawia niezadowolenie, mierna powoduje zwy-

czajne czucie, silna podnieta wywołuje rozkosz, nadmierna wreszcie ból.

Duszy nie uważa Beneke za jedność nierozciąglą nakształt punktu („punktuelle Einheit“), jak to czyni Herbart, lecz same władze duszy są zdaniem Beneke'go jej składowymi częściami; dusza jest zespołem sił i władz ze sobą złączonych; te stanowią jej substancję, jeżeli wogóle można mówić o substancji. Dusza ludzka różni się tem od zwierzęcej, że jest zdolna do świadomości jaśniejszej, wyraźniejszej i obszerniejszej. Pod względem istoty nie można jej przeciwstawiać ciała. Ciało pojmować należy analogicznie do duszy. Ono także składa się z pewnych sił, które się różnią od psychicznych, ale co do istoty są z niemi jednorodne.

Etyka. — Zgodnie ze swym ogólnym poglądem psychologicznym wyprowadza Beneke także zasady etyczne z naszej podmiotowej oceny uczuć, zależnie od tego, czy te uczucia podnoszą nasze życie duchowe, czy też je obniżają.

ROZDZIAŁ PIĄTY.

SYSTEMY SPEKULATYWNE NA PODSTAWIE REALISTYCZNEJ.

Trendelenburg, Lotze, Fechner i Hartmann.

1. Adolf Trendelenburg.

Literatura: Peter Petersen, Die Philosophie Trendelenburgs, Hamburg 1913.

Na wzór Herbarta i Benekego porzucił i **Adolf Trendelenburg** krańcowy idealizm Hegla, atoli stanął także w opozycji do Kanta i Herbarta. Nawiązując do Arystotelesa, dążył do pogodzenia idealizmu i realizmu. W jego „organicznym poglądzie na świat“ odgrywają znaczną rolę pojęcia ruchu i celu.

Trendelenburg, urodzony w Eutyńcu (Eutin) w r. 1802, zmarł jako profesor w Berlinie r. 1872. Napisał m. innemi: „Logische Untersuchungen“ (jego główne dzieło, 1840); „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“ (1860); „Historische Beiträge zur Philosophie“ (1846/67).

1. Ruch jako pośrednik między myśleniem a bytowaniem. — Poznanie ludzkie jest tylko możliwe, gdy istnieje w duchu naszym zasada, pośrednicząca

między przedmiotowością a podmiotowością. Taką zasadą jest ruch, który jest tak siłą myślenia, jak też sprawcą istnienia rzeczy. Opanowując dwa światy, duchowy i zewnętrzny, — jednoczy obydwa. Ruch tworzy jest realną potęgą myśli, a jako siła ożywcza masy jest idealnym posągim wszelkiego istnienia. To więc, co wynika z ruchu, ma równe zastosowanie w świecie myśli, jak i w świecie bytu. Ruch wytwarza przestrzeń i czas i stanowi o wszystkich kategoriach bytowania. Z niego wynika nie tylko pojęcie przyczyny sprawczej, lecz nawet substancji. Przedstawiamy sobie jakąś rzecz tylko w przeciwieństwie do ruchu, którego ona jest wynikiem. Ruch jest „aktem twórczym“ („schöpferische Tat“).

2. Cel. — Wielki nacisk kładzie Trendelenburg na wybitne stanowisko, jakie zajmuje cel we wszystkich zjawiskach przyrody. Cel wyznacza i nadaje odpowiedni kierunek rozwojowi rzeczy; on podporządkowuje części całości. On jest wyrazem myśli, która służy za podstawę całości. Dokądkolwiek sięgnął cel w przyrodzie, poprzedziła go tam już myśl, jako przyczyna. Takim sposobem n. p. jasno roztaczała się przed myślą tworzącą oko, istota światła i warunki życia organicznego; inaczej bowiem nie mogłaby tak przedziwnie dostosować jednego do drugiego, tak, że oko rozwinięte, czy chce, czy nie chce, widzi przedmioty. Cel wlewa myśl nawet w oporną materję.

3. Dusza. — Z pojęcia celu wynika dalej pojęcie duszy. Cel bowiem wewnętrzny staje się zasadą indywidualizującą istoty, duszą. Dlatego dusza, to myśl celowa, rzeczywistniająca się w jednostce. Dusza nie jest bynajmniej, jak twierdzi materializm, wynikiem, ale początkiem. Ujawnianie się jej, zawarunkowane przez ciało, jest wynikiem, atoli jej istota jest zasadą, jak myśl zadania geometrycznego uwidocznia się w systemie linii, który ją urzeczywistnia, lecz ona sama jest powodem swego zjawienia się.

4. Etyka. — Podczas gdy zwierzę dąży ślepo do celu, człowiek potrafi go jasno zrozumieć. Człowiek, mający życie samodzielne i tworzący całość w sobie, ma się stać członkiem wyższej jeszcze całości. Dążeniem jego powinno być podporządkowanie niższych celów celowi ostatecznemu. To jest jego etycznym zadaniem. Gdy samolubstwo zwycięża, wtenczas powstaje zło. Przez moralną działalność człowieka wzrasta potęga i panowanie rozumu nad ziemią i tworzą się organizmy moralne; do nich należy państwo, które jest urzeczywistnieniem człowieka powszechnego.

5. Nakoniec zaznaczyć wypada, że Trendelenburg nie przyznaje wielkiej siły zwykłym dowodom na istnienie Boga. „Wszystkie dowody na istnienie Boga“, powiada, „podobne są do wysiłku użytego w celu otrzymania czystego światła z mglistej barwy, która je zawiera, — jakby to było możliwe, odłączyć mglistość od barwy“. Mimo to oświadcza się stanowczo za istnieniem czegoś niezawarunkowanego, stojącego ponad tem, co zawarunkowane, t. j. nad światem.

Oczywiście zasługuje Trendelenburg na wielkie uznanie za to, że starał się uwolnić z pod czarodziejskiego wpływu jednostronnego, panteistycznego idealizmu, choć nie zdołał tego dokazać w sposób zupełnie zadowolający.

2. Herman Lotze.

Literatura: R. Falckenberg, H. Lotze (Frommanns Klass. der Phil.) 1901. M. Wentscher, Lotzes Leben und Werke, 1913.

Również i Lotze (1817—1881), przejęty pragnieniem przewyżczenia jednostronnego idealizmu oraz krańcowego materjalizmu, dążył do tego, aby mechaniczne tłumaczenie zjawisk przyrody uzupełnić pojmowaniem metafizycznym; skończył jednak na wyraźnie panteistyczno-idealistycznym światopoglądzie. Urodził się w Budziszynie, działalność profesorską rozwinął w Getyndze, a w ostatnim roku życia w Berlinie. Wymienić wypada z jego pism: „Allgemeine Physiologie“ (1851); „Medizinische Psychologie“ (1852); „Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit“ (1856—1864); „Logik“ (1874); „Metaphysik“ (1879); „Geschichte der Ästhetik in Deutschland“ (1868).

Za zadanie filozofji uważa Lotze, w przeciwieństwie do konstruktywnego idealizmu, usiłowanie zrozumienia danej rzeczywistości przy pomocy doświadczenia. Nasz zmysłowy obraz świata nie jest wcale odtworzeniem rzeczywistości; przestrzeń i czas to podmiotowe formy. Mimo to nasze poznanie może przekroczyć granice świata podmiotowego i dotrzeć do bytu przedmiotowego, chociaż nie zdoła go pojąć całkowicie. Przeciw materjalizmowi podkreśla Lotze, pomimo całego swego uznania dla powszechnego mechanizmu w przyrodzie, konieczność pojmowania teleologicznego i dochodzi wreszcie do spirytualistycznego panteizmu, ponieważ uważa wszystkie jednostki za duchy o więcej lub mniej jasnej świadomości, istniejące jako modi (sposobowo) w jednej duchowej substancji światowej, w osobowym Bogu.

Byt jest niezależny od naszego poznania; nie jest atoli, (jak chciał Herbart), czemś absolutnem, lecz zawiera w sobie z konieczności stosunki, jest jednością w wielości przymiotów, pozostających w realnym, uporządkowanym stosunku do siebie i podlegających zmianom przez wzajemne oddziaływanie. Ponieważ czynność przechodnia jest, zdaniem Lotzego, niemożliwa, przeto także wzajemne oddziaływanie jest tylko wtenczas możliwe, jeżeli podłożem wszystkich zmian jest jednolita substancja, a więc ostatecznie jedna substancja światowa, jako podłoże wszystkich jednostek, które trzeba pojmować jako jej modi (sposoby), pomimo ich względnej samoistności. Z pośród jednostek znamy bezpośrednio tylko naszą duszę i to jako istotę duchową. Tylko taka istota duchowa pozwala przypuścić możliwość wzajemnego oddziaływania na siebie, będąc jednością oddziaływujących na siebie stanów świadomości. Dlatego wszystkie byty trzeba pojmować jako istoty duchowe (Leibniz). Nasze ciało jest także zespołem takich duchowych

substancji. Toteż przyjąć trzeba, że i absolutna światowa substancja jest duchem, a mianowicie osobowym Bogiem. Ten Bóg wytknął i nadał cele mechanizmowi, panującemu w całej przyrodzie, nawet organicznej. Mechanizm stoi bowiem na usługach celowości.

3. Gustaw Teodor Fechner.

Literatura: M. Lasswitz, G. Th. Fechner (Fromanns Klass. d. Phil.) 3. Auflage 1910. — Przekład polski: Dr. Regina Maliniak, — Klasyce filozofji V, Warszawa 1903.

Podobnie jak Lotze, pragnął **Gustaw Teodor Fechner** (1801—1887) profesor w Lipsku, połączyć mechaniczne tłumaczenie zjawisk przyrody z metafizyczną spekulacją. Między innymi napisał: „Das Büchlein vom Leben nach dem Tode“ (1836); „Über das höchste Gut“ (1846); „Nanna, oder das Seelenleben der Pflanzen“ (1848); „Zendawesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits“ (1851); „Physikalische und philosophische Atomenlehre“ (1855); „Elemente der Psychophysik“ (1860); „Vorschule der Ästhetik“ (1876); „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtsansicht“ (1879).

Także Fechner sprowadza wszystko do niezłożonych atomów, atoli, w przeciwieństwie do pojmowania Lotzego, które nazywa monadologicznem, określa swój własny pogląd jako synechologiczny. Gdy bowiem w myśl zapatrywania monadologicznego przypada atomom jedność psychiczna i dlatego istnieje w świecie tyle dusz, ile jest metafizycznie i fizycznie prostych atomów, nawiązuje Fechner psychiczną jedność w ostatniej instancji do prawem ustalonego związku wszystkich atomów świata, t. j. do nieskończoności. Wszystkie poszczególne atomy są tylko członami najwyższej jedności świadomościowej, która zstępuje w nich na coraz niższe stopnie. Oprócz najwyższej, istnieją inne jeszcze jedności świadomościowe, n. p. gwiazd, ziemi, dusz ludzkich, zwierzęcych i roślinnych, tak iż cały świat przedstawia się jako wielki system jedności świadomościowych, uporządkowanych jedna ponad drugą i wchodzących jedna w drugą.

W tem zawiera się twierdzenie, że wszystko w świecie jest ożywione, (p a n p s y c h i z m). Niema żadnego pierwiastka fizycznego bez psychicznego i naodwrot; psychiczność a fizyczność to tylko dwie strony jednej i tej samej istoty, lub jednego i tego samego zjawiska, stosownie do zajętego punktu widzenia, jak wklęśła i wypukła strona koła (Psychofizyczny paralelizm). Dusze ludzkie różnią się tylko pozornie od ciała; różnica rzeczowa nie istnieje. Jedna i ta sama istota przedstawia się nam w swoich zewnętrznych objawach jako ciało, w wewnętrznych zaś jako dusza. Oba rodzaje objawów warunkują wzajemnie swoje odrębności. Stosunek psychicznego i fizycznego zjawiska równoległego można określić także ilościowo: „Równy przyrost siły wrażenia (czucia) zależy od równego przyrostu odpowiedniej podniety”. (Prawo Webera, nauczyciela Fechnera).

Nauka Fechnera nie przestrzega także granic między skończonością a nieskończonością, między duchem a materją. Mamy tu znów panteistyczną, wszystko

obejmującą jednię lub raczej panenteizm. Nauka ta nie może uchylić się od wpływających z niej konsekwencji, mimo, że Fechner dokładał wszelkich starań, by n. p. obronić wolność woli człowieka. Fechner nie wyróżnia się niczem od Lotzego. Nazywa on swoją filozofję „poglądem dnia“ (Tagesansicht), w przeciwieństwie do iście rozpaczliwego „poglądu nocnego“ (Nachtsansicht), krytycznego idealizmu oraz mechanizmu fizjologii zmysłów, które tłumaczyły wszystko w świecie tylko przez złudzenie, uważając wszelkie wrażenia za czysty wytwór podmiotu spostrzegającego. Wbrew temu orzeka filozofja dnia: „Świat jeszcze przed istnieniem ludzi, napełniony duchem bożym, wydał z siebie człowieka, nie pozbawiając go jednak spójni ze sobą, oddziaływując na dalszy rozwój tej swojej latorośli i części zarazem, która wzajemnie wywiera wpływ na świat; świat bowiem jest zamkniętym w sobie mechanizmem, w którym koła górne działają na dolne, dolne zaś na górne, a zewsząd działa duch powszechny, który wszystko spaja i utrzymuje“.

4. Edward von Hartmann.

Literatura: A. Drews, E. v. Hartmanns philosophisches System im Grundriss. 2. Aufl. 1906; O. Braun, E. v. Hartmann (Frommanns Klass. d. Philos.) 1909.

1. **E. v. Hartmann** (1842—1906) nazwał sam swoją filozofję syntezą Hegla i Schopenhauera, powstałą pod wpływem Schellinga, od którego zapożyczył pojęcie „nieświadomego“, nadto pod wpływem indywidualizmu Leibniza oraz nowoczesnego realizmu przyrodniczego, skąd zapożyczył metodę indukcyjną. Nazywa swój system realizmem przestępnym (transcendentalnym, transzendentaler Realismus), ponieważ posługiwanie się zasadą przyczynowości prowadzi nas poza treść świadomości do poznania przedmiotów realnych. Wprawdzie poznanie jest zależne od kategorii, od form poznawczych; atoli formy myślowe zgadzają się z formami bytu; jest to zrozumiałe, gdyż w obojgu jest czynny ten sam wszystko ogarniający rozum. Hartmann nazwał swój system także monizmem konkretnym. Jednią staje się konkretną („konkretyzuje się“) w wielu realnych jednostkach i jest ich wnętrzem, substancjalnem podłożem. W swej filozofji przyrody hołduje Hartmann witalizmowi.

Napisał między innymi: „Philosophie des Unbewussten“ (1864, 11 Aufl. 1904); „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ (1879); „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung“ (1881); „Kategorienlehre“ (1896); „System der Philosophie im Grundriss“ (1906—1909).

2. Podług Hartmanna „nieświadome“ (das Unbewusste) jest podstawą wszelkiego bytu; to „nieświadome“ trzeba pojmować jako wyobrażenie i wolję. Nauki przyrodnicze bowiem sprowadzają wszelki byt do atomów, jako do ostatnich pierwiastków. Atomy jednak są to czyste siły. Stosunek tych sił atomo-

wych polega na wzajemnem przyciąganiu i odpychaniu; posiadają zatem dążność do wzajemnego zbliżania się do siebie, albo też oddalania się od siebie. Ta dążność jest pewnem *chceni*em. Siła atomowa zatem jest pewnem *chceni*em; a ponieważ można *chcieć* tylko to, co się *poznaje*, przeto siła atomowa jest także wyobrażeniem przedmiotu pożądanego, lecz wyobrażeniem *nieświadomem*. Niema jednak wielości sił atomowych, gdyż podobnie, jak sam świat jest jednością, tak też trzeba przyjąć jedność wszystkich sił atomowych, zatem jedną *wolę światową*; wszystkie poszczególne wole atomów są jedynie promienianiem tej woli.

Szczególnie zwraca Hartmann uwagę na *dążność celową* w przyrodzie, w popędach wrodzonych, w uzdrawiającej sile natury, w powstaniu mowy, w twórczości genialnej i t. d. Ta *nieświadoma czynność celowa* wskazuje na pewien pierwiastek *nieświadomy*, który stawia sobie cele i usiłuje je osiągnąć, który ostatecznie wszystko obejmuje.

3. Wszelki więc byt, cały świat, trzeba sprowadzić do jednej jednolitej **prawoli**, która *nieświadomie* zawiera w sobie wyobrażenia wszystkich rzeczy. Ta *nieświadoma prawola* nie jest czemś *realnem*, *substancjalnem*; jest raczej *nagą siłą*, *czystą możliwością* (potencją); nie jest *niczem realnem*, owszem jest sama w sobie „*niczem*“. Z tej więc *czczej prawoli* powstał świat bez żadnej innej działającej przyczyny sprawczej, a stało się to w ten sposób, że *prawola* rzuciła się na *wsobne swe wyobrażenia* i wyparła je w *rzeczywistość*. Powodem tego zjawiska było „*czcze* (płonne) *pożądanie*“ (das leere Wollen), pewien stan, będący jakoby w *pośrodku* między *potencją* a *aktem*, stan zawierający w sobie *wieczne pragnienie zaspokojenia*, które może mu dać tylko *wyobrażenie*; stan *bezwzględnej nieszczęśliwości*, *udręki* bez *pociechy*. Od tego *nieszczęsnego* i *dreżącego* stanu *prawola* pragnie się uwolnić, aby być *szczęśliwą* i dlatego *rzuca się* na *wyobrażenie* i *przechodząc* z *czczego* do *prawdziwego pożądania*, *wypiera je* w *rzeczywistość*. Tak powstaje świat. Jest on zatem tylko *wynikiem dążności nieświadomej prawoli*, aby wyjść ze stanu *bezwzględnej nieszczęśliwości*, a *zdożyć szczęście*.

4. Najwyższym stopniem rozwoju świata jest ten moment, w którym *prawola* dochodzi do *świadości*. Osiąga zaś ten stopień wtedy, gdy *rozwój materji* dojdzie do utworzenia mózgu, *przedewszystkiem* więc w *człowieku*. *Świadomość* zatem nie jest *rzeczą rozumu* lecz *woli*. Dopóki bowiem *organiczny proces rozwoju* nie dojdzie jeszcze do utworzenia mózgu, dopóty nie może być jeszcze *żadnego wyobrażenia niezależnego od woli*, ponieważ *wyobrażenia światotwórcze* są jej *wsobne*. Z osiągnięciem jednak tego kresu, *powstają* w mózgu pod *wpływem działania zewnętrznych przedmiotów* *wyobrażenia*, które nie są *zależne od woli*. Jest to *chwila wielkiej rewolucji*; *wyobrażenie oderwało się od woli*, aby się jej w *przyszłości przeciwstawić*, jako *samodzielną potęgę* i aby *ujarżmić wolę*, której dotąd było *niewolnikiem*. Otóż nad tem *zdumiewa się wola* i to *właśnie zdumienie*, ta *stupefakcja woli*, jest *świadością*.

5. Na stopniu *świadości* *powinnaby prawola osiągnąć szczęśliwość*, w tym bowiem celu *rozwinęła się* w świat. Lecz *niestety pomyliła się*. Nie tylko nie osiągnęła *szczęścia*, lecz owszem *teraz dopiero* *czuje się prawdziwie nieszczęśliwą*. *Suma* bowiem *niezadowolenia* i *nieszczęścia* w *świecie* *przekracza* *znacznie sumę uciechy*, która w nim się *przejawia*. *Wszelka uciecha* *zamienia się* w *gorycz*. Dlatego *istnienie* nie jest *bynajmniej rozkoszą*, lecz *raczej męką*. *Wszelkimi siłami* *stara się człowiek uniknąć tej męki*, by się *uszcześliwić*. Jeden

szuka szczęścia w dobrach doczesnych, łudzi się jednak; drugi szuka go w jakimś pozaświatowym niebie, i łudzi się także; inny szuka go w postępie i znowu się łudzi. Wszędzie spotyka człowieka tylko rozczarowanie. Lepiejby było, żeby wcale nie istniał świat, wytworzony przez ślełą wolę (pessimizm).

6. Złudzenia ustawiczne muszą wreszcie doprowadzić do tego, że wola wyrzeknie się nadziei znalezienia w świecie szczęścia i że nakoniec niczego już innego pragnąć nie będzie, jak tylko ułożenia się do spoczynku, t. zn. zapadnięcia się w nicość, w nirwanę. Taki jest bowiem koniec wszystkiego. Urzeczywistnieniu świata zamieni się w jego unicestwienie. Zniweczenie świata, jako wybawienie z udręki i nędzy bytowania, jest ostatecznym celem całkowitego rozwoju światowego. Nirwana jest tem, co czeka cały świat i wszystkich ludzi; dlatego świat obecnie istniejący, ze swoją wsobną tendencją do rozwoju, którego kresem jest uwolnienie się od męki istnienia, jest jeszcze najlepszym ze wszystkich możliwych światów (optymizm ewolucjonistyczny). Im więcej potęguje się rozwój świadomości, tem bardziej zbliża się świat ku temu celowi unicestwienia. Tymczasem jednak zadaniem poszczególnego człowieka jest wszelkimi siłami i całą energją życiową i bez wytchnienia nad tem pracować, by ten rozwój świata, który się kończy jego unicestwieniem, utrzymać w biegu. Przez czynną twórczość, przez bezustanną pracę, przez bezinteresowne rzucanie się w wir życia, przez czynny udział we wspólnej narodowo-gospodarczej i duchowej pracy kulturalnej ma człowiek popierać rozwój świata. Albowiem kres ma być położony rozwojowi całego świata, a nie życiu poszczególnego człowieka.

7. **Ocena.** — a) Hartmann słusznie podkreśla, że przyczynowe zapatrywanie się na nasze życie świadomościowe prowadzi koniecznie do realizmu, lecz jego wnioski o istocie rzeczywistości są nadzwyczaj powierzchowne i nieuzasadnione.

b) Również bardzo dobrze zauważa, że ogólna dążność do celu, a zwłaszcza w pierwiastku organicznym, prowadzi nas z koniecznością do inteligencji, nadającej cele, lecz przedczesny i logicznie wcale nieuzasadniony jest jego wniosek: ponieważ celowość objawia się często w czynności nieświadomej, trzeba nam przyjąć inteligencję wsobną światu lecz nieświadomą a wszystko ogarniającą. Przeciwnie bowiem, tylko świadome poznanie środków i dróg może nadawać cele i obierać środki.

c) Cały szereg sprzeczności i czysto dowolnych przypuszczeń zawiera pojęcie Hartmanna o Absolucie: ma on być w sobie samą tylko możliwością, a równocześnie powodem wszelkiej czynności i rzeczywistości; chociaż jest inteligencją, przecież nie ma posiadać żadnej świadomości, a mimo to ma się później rozwinąć w doskonałą samowiedzę i w ten sposób dać sobie to, czego nie posiada. W tem leży podwójna sprzeczność, mianowicie, że się Absolut zmienia i że coś mniej doskonałego wytwarza samo ze siebie coś doskonalszego. Nadto nie umie Hartmann wskazać żadnego rozumnego powodu, dlaczego wogóle zaczął się proces rozwojowy.

a podaje tylko nieuzasadnione nagłe zachcenie ślepej woli czyli prosty przypadek.

d) Rozumie się, że Hartmann ze swego monistycznego stanowiska nie może dać żadnego zadowalającego wyjaśnienia zła w świecie. Musi on fizyczne a także moralne zło włożyć na karb swego Absolutu czyli bóstwa panteistycznego; ponieważ zaś „doczesne szczęście“, „postęp“, a także „szczęście pozaświatowe“ są dlań czczymi złudami, przeto musi koniecznie dojść do takiej potworności, jaką jest jego Absolut, który sam o sobie rozpacza¹⁾.

e) Także nauka Hartmanna o wybawieniu, zaczerpnięta z filozofji indyjskiej i z Schopenhauera, nie ma sensu, zwłaszcza w metafizyce indukcyjnej; jakżeż człowiek ma dążyć do rozwoju świata, skoro ten rozwój przynosi mu tylko mękę i nieszczęście!

8. Ze zwolenników Hartmanna zasługuje na wzmiankę: Artur Drews, (ur. 1865), który usiłował przedstawić wpływ Hartmanna na rozwój filozofji nowożytnej. Napisał m. inn.: „Die deutsche Spekulation seit Kant“; „Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems“; „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“; „Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes“; „Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss“; „Plotin“; „Monismus“.

ROZDZIAŁ SZÓSTY.

GŁÓWNI PRZEDSTAWICIELE NATURALIZMU I MATERJALIZMU W NIEMCZECH.

**Ludwik Feuerbach, Jakób Moleschott, Ludwik Büchner,
Henryk Czolbe, Ernest Haeckel.**

Literatura: C. Gutberlet: Der mechanische Monismus, 1893. — F. Klimke: Der deutsche Materialismusstreit im 19 Jahrhundert und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart, 1907. Nadto dzieła wymienione w tym rozdziale pod nr. 2. d). — **U nas:** Ks. M. Morawski: Filozofja i jej zadanie, r. VII—IX; — Ks. St. Pawlicki: Materjalizm wobec nauki, Kraków 1870.

1. Nowoczesna filozofja w Niemczech wystąpiła z nadzwyczajnymi uroszczeniami. Pragnęła bowiem dać początek zupełnie nowemu rozwojowi myśli filozoficznej, wynikiem jednak tych dążeń było całkowite rozbitcie poglądów filozoficznych. Każdy filozof starał się

¹⁾ Por. Krytykę konkretnego monizmu Hartm. u Fr. Klimkego: Monismus, str. 187 nn. i 568 nn.

podkopywać powagę drugiego i przedstawiał swój system jako alfę i omegę wszelkiej mądrości. Przytem filozofja ta gubiła się w rojeniach panteistycznych, które mogły wprowadzić na chwilę oszalać umysły, nie zdołały jednak dać im trwałego zadowolenia. Owszem idealistyczne, niezgodne z doświadczeniem, niezmiernie zawile a oderwane od życia wywody sprawiły, że uprzykszono sobie filozofję wogóle i przestano się nią zajmować. Na tem podłożu powstał materializm.

Z pośród systemów panteistycznych, system Hegla, najbardziej rozpowszechniony, zawierał w sobie zarodek materializmu. Zrobił on z Boga pojęcie oderwane i uczył, że to pojęcie staje się rzeczywistem dopiero w przyrodzie i w człowieku. Przez to zniósł transcendentność Boga; człowiek skazany był na to, by pozostać myślą w świecie i nie mógł się wydostać poza jego obręb. To zaś jest istotną zasadą materializmu. Gdy przeto zbyt zawile formuły Hegla zmęczyły już umysły, gdy brakło ochoty do zagłębiania się w labirynt jego rozumowań, łatwo było ugrzęznąć w samym materializmie.

Pojawienie się niemieckiego materializmu ma inny jeszcze powód. Olbrzymi rozwój nauk przyrodniczych¹⁾ doprowadził wielu badaczy do przeceniania wartości przyrodoznawstwa, a podawania w pogardę czynnika idealnego i nadzmysłowego w ludzkim poznaniu. Materializm stał się dla nich najwyższą i najważniejszą zdobyczą umysłu ludzkiego, wobec której filozoficzne i religijne dociekania nie mogą mieć żadnego znaczenia.

2. Niemałą jest liczba otwartych wyznawców materializmu w Niemczech w ostatnich dziesiątkach lat.

a) Na pierwszym miejscu wymienić trzeba Ludwika **Feuerbacha** (1804--1872), który z heglisty stał się wyznawcą naturalizmu i antropologizmu; „Bóg był pierwszą moją myślą, rozum drugą, a trzecią i ostatnią: człowiek“. Skończył na zupełnym materializmie: „Człowiek jest tem, co je“ (Der Mensch ist, was er isst)²⁾. Nie bawiąc się w teoretyczno-poznawcze rozróżnienia, podkreśla tylko rolę poznania zmysłowego: tylko to, co zmysłowe, jest „jasnym jak słońce“; tylko to, co zmysłowe, jest rzeczywiste; ciało w swej całości, to moja jaźń, to moja istota; nauka podstawowa, to fizjologia.

Przedewszystkiem usiłował Feuerbach podać czysto naturalistyczne wyjaśnienie religji. Bóg, wyniesiony ponad człowieka, to tylko własna istota człowiecza, wyniesiona poza i ponad niego. Człowiek uprzedmiatawia własną swą istotę, swoje ideały, swoje pragnienia i modli się potem do nich, jako do swego Boga. Przymioty Boże, to tylko ludzkie ideały; dogmaty, to tylko wyraz lub wynik psychologicznych potrzeb czy pragnień. Jedyne uprawnioną jest „religja naturalna“, t. j. świadomość zależności od praw przyrody.

1) Prawo zachowania masy — Lavoisier; prawo zachowania energji — Robert Mayer.

2) Oto główne dzieła Feuerbacha: „Das Wesen des Christentums“ (1841); „Das Wesen der Religion“ (1845); „Theogonie“ (1857); „Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit“ (1866).

b) Także Dawid Fryderyk **Strauss** (1808—1874) młodo-heglista, znany ze swego „Żywota Jezusa“, przyznaje się do materjalizmu w swem dziele: „Stara i nowa wiara“ (Der alte und der neue Glaube, 1872).

c) Najskrajniejszymi materjalistami byli: **Jakób Moleschott** (1822—1893), który w swem głównem dziele „Der Kreislauf des Lebens“ (Obieg życia, 1852) uważa myśl za fosforescencję mózgu; — **Karol Vogt** (1817—1895), który w sporze, jaki zerwał się na zjeździe przyrodników w Getyndze (1854), zaznaczył się pismem zwróconem przeciw Rudolfowi Wagnerowi: „Köhlerglaube und Wissenschaft“ (Wiara prostaczków (węglarzy) a nauka); bronił w niem zapatrywania, że myśl jest tak samo wydzieliną mózgu, jak żółć wydzieliną wątroby; — nadto **Ludwik Büchner** (1824—1899), główny popularyzator materjalizmu, który w swej nieraz wydawanej książce: „Kraft und Stoff“ (Siła i materja, 1855), istnej ewangelji nowoczesnego materjalizmu niemieckiego, uważa myśl za wynik współdziałania licznych, obdarzonych siłami pierwiastków materjalnych, tak iż mózg, jako maszynę do myślenia, można porównać do maszyny parowej. Materjaliści odrzucają wszelki pierwiastek duchowy i nadzmysłowy: rzeczywistością jest tylko obdarzona siłami materja. — Nadto pisał w duchu materjalistyczno-sensualistycznym **Henryk Czolbe** (1819—1873); który mniemał, że świadomość można wyjaśnić dostatecznie przez pewien ruch kołowy cząsteczek mózgu.¹⁾

d) **Ernest Haeckel**, ur. 1834 w Poczdamie, powołuje się na Spinozę, gmatwa się w rozlicznych twierdzeniach dogmatycznych, bez żadnego pogłębienia i uzasadnienia filozoficznego. **Monistyczny hylozoizm** ma tłumaczyć wszelki byt i wszelkie stawanie się. Rzeczywistość składa się z ożywionych atomów. Dusza atomowa nie jest jednak niczem innem, tylko jedną z własności materji. Haeckel nieraz twierdzi, że czynnik psychiczny jest tylko zjawiskiem, towarzyszącem materji czyli jej funkcją, lub też pewnym rodzajem ruchu czy energii. Za prawo zasadnicze uważa Haeckel „prawo substancji“, t. j. prawo zachowania masy i energii. Organizmy powstają z materji nieorganicznej drogą samorodzstwa (per generationem spontaneam); wyższe rodzaje istot żyjących powstały z niższych drogą transformizmu; człowiek pochodzi od małpy; ducha różnego od ciała, niema wcale.²⁾

Haeckel rozpowszechnił te poglądy wśród szerokich warstw społeczeństwa niemieckiego zapomocą pism nienaukowych a popularnych, jak np.: „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ (Naturalna historia stworzenia, 1868); „Die Welträtsel“ (Zagadki świata, 1899) i „Die Lebenswunder“ (Cuda życia, 1904), które okazały się w licznych

1) Dzieła Czolbego: „Neue Darstellungen des Sensualismus“ (1855); „Die Menschen und der Ursprung menschlicher Erkenntnis“ (1865).

2) Sam Darwin nie pochwałiał śmiałych wniosków zapalonego swego zwolennika, Haeckla. W r. 1868' pisał do niego: „Your boldness sometimes makes me tremble“ (Drzę nieraz, gdy patrzę na Pańską odwagę).

wydaniach. Książki te nie mają wartości filozoficznej; obliczone są na czytelników naiwnych, którzy bezkrytycznie wierzą śmiało wygłaszanym twierdzeniom.

Z licznych pism **przeciwne**go obozu wypada wymienić następujące: R. Hoenigswald: „E. Haeckel, der monistische Philosoph“ (1900); A. Michelitsch: „Haeckel und Darwinismus“ (1900); E. Adickes: „Kant contra Haeckel“ (2 wyd. 1906); O. D. Chwolson: „Hegel, Haeckel, Kossuth und das 12. Gebot“ (1906); V. Brander: „Der nat. Monismus der Neuzeit“ (1907); J. Engert: „Der nat. Monismus Haeckels“ (1907).

Wybitnymi przeciwnikami materjalizmu, a obrońcami neowitalizmu, t. j. systemu, uznającego w istotach żywotnych obecność pierwiastka życiowego, wyższego nad siły czysto mechaniczne, stali się także: E. Wassmann T. J. (ur. 1859), sławny badacz mrówek, w dziełach: „Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen“ (1899), — „Instinkt und Intelligenz im Tierreich“ (1897), — „Moderne Biologie und Entwicklungstheorie“ (1904), — „Der Kampf um die Entwicklungstheorie in Berlin“ (1907) — „Haeckels Monismus, eine Kulturgefahr“ (1919), — „Die Gastpflege der Ameisen“ (1920). Nadto botanik Jan Reinke (ur. 1849) w dziele: „Die Welt als Tat“ (1899), oraz Hans Driesch (ur. 1867), zoolog i były uczeń Haeckla, głównie w swem dziele „Philosophie des Organischen“ (1909).

e) Trzeba tu wspomnieć i o monizmie energetycznym W. Ostwalda, który był jakiś czas prezesem niemieckiego Związku monistów. Według niego nie materja, lecz energia jest powszechną substancją, tem, co trwa w przestrzeni i czasie, ale zarazem jest to najogólniejsza przypadłość, która się wciąż zmienia w przestrzeni i czasie. Odnosi się to zarówno do świata fizycznego, jak i do psychicznego; energia bowiem psychiczna jest tylko pewną odmianą energii fizycznej. Ostwald nie daje na to żadnego dowodu; posługuje się tylko ogólnem pojęciem energii; w rzeczywistości jednak nie może sprowadzić jednej do drugiej²⁾.

Podobny energetyzm chciał przeciwstawić materjalizmowi już Gustaw Raizenhofer (1842—1904)³⁾. Jedyłą rzeczywistością jest siła czyli energia a niema substancji, któraby była podłożem energii. Pierwiastkiem sił zjawiskowych jest boska prasiła. W ten sposób ma zniknąć wszelki dualizm między Bogiem, a świa-

1) Mówi tam Chwolson, sławny fizyk petersburski na str. 76 i nn., że Haeckel nie posiada nawet „elementarnego, szkolnego pojęcia o kwestjach fizycznych, co do których głos zabiera, tak że włosy się jeżą na głowie na widok takiej ignorancji“ (por. Klimke: Monismus, str. 125).

2) Por. F. Klimke: Monismus, str. 98 nn.

3) Dzieło jego: Der positive Monismus, 1899.

tem, przyrodą a duchem, materją organiczną a nieorganiczną, siłą a materją, czynnością a substancją.

3. Z wolennikami materjalizmu byli i są głównie przyrodnicy. Szersze koła filozofów nie dały się porwać prądowi materjalistyczno-naturalistycznemu. Powodem tego była zbyt powierzchowność materjalizmu oraz płytkość jego odpowiedzi na najważniejsze zagadnienia filozoficzne. Istnienie świata, jego przygodność, jego celowość pozostają tu bez wyjaśnienia; pogląd materjalizmu na początek życia jest gołosłownem twierdzeniem, nie mającem poparcia w poważnych badaniach naukowych, które aż do ostatnich czasów do wprost przeciwnych dochodziły wyników; — „omne vivum ex vivo“, — „omnis cellula ex cellula“, — „omnis nucleus ex nucleo“, t. j. „byt żyjący powstaje tylko z bytu żyjącego“; — zresztą materjalizm jest całkiem niezdolny do wytłumaczenia faktów świadomości, życia duchowego i moralności. — Chociaż materjalizm stracił wnet na znaczeniu w kołach filozofów, to jednak poza nimi znajduje po dziś dzień zwolenników. W filozofji pozostała po nim tylko ścisła łączność z naukami przyrodniczymi.

ROZDZIAŁ SIÓDMY.

KIERUNKI INDYWIDUALISTYCZNE.

W przeciwieństwie do Schopenhauera i v. Hartmanna, u których znika prawie zupełnie znaczenie jednostki, napotykamy w połowie i w drugiej części XIX. wieku na systemy, które całą i jedyną zarazem wartość przypisują jednostce, osobistości. Kierunek ten przedstawiają w dziedzinie etyki teolog genewski, Aleksander Vinet († 1847), duńczyk Sören Kierkegaard († 1855) i — Niemiec Fryderyk Rohmer († 1856). Przedewszystkiem jednak zasługuje na uwagę:

1. Maksymiljan Stirner.

1. Trudno chyba o większy wysiłek w ocenie wartości poszczególnej osobistości nad ten, na jaki zdobył się profesor berliński, **Max Stirner** (właściwie: Kasper Schmidt, 1806—1856). Swój konsekwentnie przeprowadzony system egoizmu indywidualistycznego rozwinął w książce: „Der Einzige und sein Eigentum“ (Jedyny i jego własność, 1845). Czytamy tam:

2. Wszystko jest samolubne, Bóg i ludzkość; konsekwentnie zatem myślę i działam, skoro i sam usiłuję zostać największym samolubem. Poza mną samym nic mnie nie obchodzi. Można ulec albo zwyciężyć w tej walce. Ze światem trzeba się obchodzić wedle swych korzyści, nie zaś podług ideałów. Ponad

wszystko należy stawiać własny pożytek! Tylko samolub jest prawdziwie wolny i to z urodzenia. „Szukajcie siebie, niech każdy stanie się wszechmocnym. Z garścią przemocy zajdzie się o wiele dalej, niż z wielkiem prawem“. Kto posiada moc, ten stoi ponad prawem. „Siła moja jest moją własnością. Siła moja daje mi własność. Przez moją siłę jestem sobą, przez nią jestem swoją własnością. Wszelkie prawo i uprawnienie wywodzę sam z siebie; jestem uprawniony do wszystkiego, do czego mam siłę“.

3. Państwo uważało się dotąd za konieczny środek do najpełniejszego rozwoju ludzkości. Było takim w rzeczy samej, póki ludzkość pragnęła rozwoju, atoli w naszym osobistym rozwoju jest państwo tylko hamulcem. [Ani państwa ani ludu nie można już dziś zreformować ni poprawić; to samo tyczy się szlachty, duchowieństwa, Kościoła i t. d. Można je znieść, zniszczyć, usunąć, ale nie można ich przekształcić. Odtąd więc trzeba się zajmować nie państwem, lecz sobą. Dlatego wszystkie zagadnienia, dotyczące władzy, konstytucji i t. d. straciły tem samem swą wartość. Hasłem naszych czasów niema już być: „Poznaj samego siebie“, lecz: „Ceń samego siebie!“

4. Przeciw twierdzeniu religji, żeśmy za wiele grzesznicy, stawiam twierdzenie, żeśmy zanadto doskonali! Albowiem w każdej chwili jesteśmy tem, czem być możemy i nie potrzebujemy być niczem więcej. Ponieważ niema w nas żadnej ułomności (!) przeto i grzech nie ma sensu, nikt bowiem odtąd nie jest obowiązany służyć komuś wyższemu. Niema człowieka na świecie; któryby był grzesznikiem. Są warjaci, którzy mniemają, że są na księżycu, roi się i od głupców, którzy się uważają za grzeszników. Lecz jak owi warjaci nie są wcale na księżycu, tak i ci grzesznicy nie są właściwymi grzesznikami. Nikt nie widział nigdy grzesznika; co najwyżej marzył o nim.

5. Wszelkie dogadzanie sobie mierzi mię dlatego, że wydaje mi się, iżem powinien służyć drugiemu, że wyobrażam sobie, iż mam jakieś względem niego obowiązki, że uważam się za powołanego do ofiary, poświęcenia, entuzjazmu. Jeśli jednak nie służę żadnej idei, żadnej wyższej istocie, to nie mogę też służyć żadnemu człowiekowi, tylko sobie jedynie. Jestem więc „jedyny“ nie tylko faktycznie, lecz także świadomie. To mię uzdalnia do wszystkiego. Jestem, nie jak uczył Fichte, jaźnią obok innych jaźni, lecz jestem jaźnią jedyną. A zatem wszystko też jest we mnie jedyn e. Rozwijam się nie jako człowiek i nie dla ludzi, ale jako jaźń jedyna. Oto znaczenie „jedynego“. „Jestem posiadaczem mej mocy, a jestem nim wtedy, gdy wiem, że jestem „jedyny“. Wszelki był wyższy ode mnie, czy-to Bóg, czy człowiek, osłabia poczucie mej jedyności i błędnie dopiero w świetle tej świadomości. Albo uważam się za jedynego pod każdym względem, albo nie jestem nim wcale. Nic mnie nie obchodzi poza mną samym“.

6. Trudno załatwić się bardziej radykalnie ze zwyczajnymi poglądami ludzkimi na „moje“ i „twoje“, oraz na stosunek jednostki do ogółu. Gdyby zapatrywania Stirnera były słuszne, wówczas normalnym stanem ludzkości musiałaby być hobbesowska „wojna wszystkich przeciwko wszystkim“. — Niestety Stirner wyciągnął tylko moralne konsekwencje z panteizmu: jeśli ja bowiem sam jestem bogiem, to cóż mię obchodzą inni?! (P. T.).

2. Fryderyk Wilhelm Nietzsche.

Literatura: E. Förster-Nietzsche, *Das Leben Fr. Nietzsches*, 1895 ff. A. Drews, *Nietzsches Philosophie*, 1904; A. Lauscher, *Fr. Nietzsche*, 1908. — U nas: Ks. Dr. Zygmunt Kozubski: *Fryderyk Nietzsche i jego etyka*, Poznań, św. Wojciech, 1922. — H. Hoefding: *Współczesni filozofowie* (tłum. Br. Gałczyński), str. 129—281. Kraków 1909.

1. Osobliwym zjawiskiem w historii filozofji jest **Fryderyk Nietzsche**, który w niejednym wprawdzie przypomina Stirnera, ale na ogół idzie własną drogą. — Urodził się 15 paźdź. 1844 w Röcken koło Lützen, w pruskiej Saksonji; ojciec jego, Ludwik, był luterańskim pastorem. Od 14 do 20 roku życia był Nietzsche wychowankiem zakładu Schulpforta, (przed reformacją opactwo cysterskie); potem studjował filozofję klasyczną w Bonn i w Lipsku. Już jako 24-letni młodzieniec został powołany na profesora filozofji do Bazylei, gdzie uczył, z małemi przerwami, aż do r. 1878. Ciężka choroba zmusiła go do złożenia profesury. Zmiana pobytu na różnych miejscach nie sprowadziła polepszenia. Nietzsche pozostał do końca życia chorym człowiekiem. Przez dwa ostatnie lata miał umysł zupełnie pomieszany. Z tej nędzy wybawiła go dopiero śmierć, 25 sierpnia 1900 r. w Weimarze.

2. Nietzsche był płodnym pisarzem. Napisał: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Narodziny tragedji z ducha muzyki, 1872); „Unzeitgemässe Betrachtungen“ (Rozważania nie na czasie, 1873 nn.); „Menschliches, Alzumenschliches“ (Ludzkie, nazbyt ludzkie, 1878 nn.); „Morgenröte“ (Zorza poranna, 1881); „Also sprach Zarathustra“ (Tak rzekł Zaratustra, 1883 nn.); „Jenseits von Gut und Böse“ (Poza dobrem i złem, 1886); „Zur Genealogie der Moral“ (O genealogji moralności, 1887); „Der Antichrist“ (1888); „Die Götzendämmerung“ (Zmierzch bożyszcz, 1889). Zbiór późniejszy: „Der Wille der Macht“, „Versuch einer Umwertung aller Werte“ (Wola ku mocy), (Próba przewartościowania wszystkich wartości), zawiera szkice systematycznego ujęcia poglądów Nietzschego. W r. 1900 ogłoszono jeszcze jedno pismo Nietzschego p. t.: „Ecce homo“. Styl Nietzschego jest świetny, bardzo obrazowy i tłumaczy w nie-małej mierze poczytność jego pism.

3. Nietzsche nie pozostawił zwartego i zaokrąglonego systemu filozoficznego. Pisał w aforyzmach, pod natchnieniem chwili. Atoli główną jego ideę przewodnią można ująć w zdanie: *Niemasz nic ponad moc, a przed nią musi wszystko ustąpić.*

4 W młodych latach miał Nietzsche uwielbienie dla sztuki, był szczerym zwolennikiem estetyki schopenhauerowskiej i wielkim wielbicielem Ryszarda Wa-

gnera, twórcy dramatu muzycznego; wówczas widział ideał prawdziwej kultury w tradycji greckiej. Początkowo więc holdował pogładowi, że prawdziwa kultura jest sztuką, lecz później upatrywał istotę kultury w poznaniu, dążącym do wytworzenia wyższego typu człowieka. Ludzkość powinna ustawicznie pracować nad wydawaniem wielkich ludzi. Największym nieszczęściem ludzkości jest niewydawanie wyższych typów życiowych.

5. Miejsce dawnej moralności powinna zająć nowa etyka. Potrzeba do tego przewartościowania wszystkiego, co się dotychczas ceniło jako walory życiowe. Dobrem jest, co jest dobre dla mnie, złem, co jest złe dla mnie, t. j. to, co potęguje, względnie osłabia, moją siłę. Tylko hart ducha, przez który człowiek wyzuwa się z wszelkiego współczucia dla drugich, podnosi go i czyni go panem. Pan ma tylko obowiązki względem równych sobie, z niższymi może się obchodzić, jak mu się podoba. Silny kieruje się moralnością panów („Herren-Moral“), nie wiąże go żadne przepisy, żadne przykazania. Wiążą one jedynie masy niewolników („Sklaven-Moral“). Pan działa autonomicznie, słucha tylko siebie samego. Na tem właśnie polega wola prawdziwie wolna. Tylko temu rozkazują inni, kto nie umie słuchać samego siebie. Dusza dostojna ma cześć dla siebie. Siła, przemoc, walka, to konieczne założenia wszystkiego, co wielkie, t. j. moralności panów. Podług niej wszystko jest dobre, co podnosi poczucie siły, co potęguje wolę władania, co krzepi moc w człowieku; przeciwnie zaś to wszystko jest złem, co pochodzi ze słabości. Dlatego też wrogał życiu jest moralność chrześcijańska; albowiem jej główne wskazania: „miłości bliźniego i zaparcia siebie“ krepują wzrost ku zupełnej autonomji. Prawdziwe szczęście człowieka zasadza się na poczuciu wzrostu siły, zwyciężania przeszkód. Nie trzeba szukać zadowolenia, tylko więcej siły; nie pokoju, lecz wojny, nie cnoty, lecz tężyzny. Cnota i siła, to jedno. Wszystko sprowadza się do mocy. Główny problem, to: wzrost potęgi.

6. Pogląd życiowy Nietzschego zrodził się z pesymizmu Schopenhauera; atoli przemienił pesymistyczne zaprzeczenia życia na heroizm zatwierdzania życia. Im więcej cierpień zatrzuwa nam życie, tem usilniej mamy je zatwierdzać i zawiadnąć niem. Przez to właśnie nadajemy znaczenie naszej osobistości. Mamy się starać zostać „nadludźmi“ („Übermenschen“). Niestety nadcześniaka nie znajdzie między setką, a może i tysiącem ludzi. Nadcześniak to, wedle Nietzschego, na razie typ idealny, atoli nie ma pozostać tylko ideałem, lecz oblec się w szatę rzeczywistości, powstać z pośród ludzi. Wiara w nadcześniaka ma zastąpić wiarę w Boga. Stawianie się nadcześniaka jest stawaniem się samego Boga. Zjawi się antychryst i pokona Boga. Nietzsche wzywał się coraz namiętniej w rolę antychrysta, a wkońcu utożsamił się z nim. Chciał zadać chrześcijaństwu cios śmiertelny. Wszak wszelkie pojęcia pozagrobowe to, zdaniem Nietzschego, oszustwa kapłanów, chcących osiąść władzę nad lekliwymi ludźmi. To samo należy powiedzieć o grzechu, odkupieniu i łasce. Chrystjanizm to poprostu wielkie kłamstwo. Chrystus głosił tylko miłość, a to dlatego, że miał delikatną, chorobliwie czułą naturę, przejmującą się zbyt łatwo wszelką niedolą. Jego przypowieści i nauki trzeba brać nie dosłownie, lecz tylko symbolicznie. Chrystus nie uczył żadnych dogmatów.

7. W świecie wszystko powraca i to w tej samej kolei. Wraca każdy ból i radość, każda myśl i wszystko, co wielkie czy małe. Kołowrot bytu obraca się wiecznie; wszystko umiera i znów do życia powraca. Dzisiejszy rozwój jest tylko powtórzeniem dawniejszego a i ten zrodził się z poprzedniego. Wszystko już

istniało po niezliczone razy. Wszelki byt jest związany z drugim, dlatego jedno koniecznie drugie za sobą pociąga.

8. Cechą filozofji Nietzschego jest zerwanie ze wszystkim, co człowiekowi powinno pozostać świętem i drogą. Dziki jakiś, nieokiełznany demon usiłuje tu opanować wszystko, i na wszystkim wyręć swe piętno. A gdzie się to zdarzy, tam opadają wszelkie więzy, nikną wszelkie zapory. Sam Nietzsche jest odstrasającym przykładem, do czego prowadzi otwarty i gwałtowny bunt przeciw prawdzie. Ten, co chciał być olbrzymem, skończył na pomieszanie zmysłów. 1)

ROZDZIAŁ ÓSMY.

NEOKANCJANIZM.

Upadek zbyt śmiałych spekulacji idealizmu, z właściwym mu lekceważeniem przyrody, oraz reakcja przeciw płaskiemu materializmowi prowadzą z powrotem do Kanta; zdawało się bowiem, że jego system może pomieścić w sobie i naukowy pogląd na przyrodę i zabezpieczenie idealnych wartości życia. Przyrodnicy i filozofowie od połowy 19 stulecia wskazywali coraz to częściej na Kanta, n. p. Helmholtz (1855), Ed. Zeller i K. Fischer w dziele swem o Kancie. Szczególnie O. Liebmann (Kant und die Epigonen 1865), oraz Fryderyk Albert Lange w „Geschichte des Materialismus“ (1866) domagali się powrotu do Kanta („zurück zu Kant“) i zapoczątkowali silny ruch filozoficzny, który coraz szersze zataczał kręgi i dotychczas jeszcze nie ustał. Studja nad Kantem popierało przedewszystkiem czasopismo „Kantstudien“, założone w r. 1896 przez H. Vaihingera, oraz liczne nowe wydania dzieł Kanta wraz z komentarzami. Od r. 1904 istnieje osobne Towarzystwo Kantowskie (Kantgesellschaft).

Wnet pojawiły się rozmaite sposoby pojmowania nauki Kanta, a wskutek tego posuwano się też w niektórych kierunkach dalej niż Kant („Hinausgehen über Kant“). Można rozróżnić cztery, lub nawet więcej takich kierunków, zależnie od tego, co się uważa za

1) Niestety w swych wywodach, choć chorobliwie jednostronnych, rozwinął Nietzsche aż nazbyt konsekwentnie zasadę „autonomji moralnej“ Kanta, przy wtórze zwykłej śpiewki panteistów: rozwój absolutu kończy się na mej jaźni, więc ja sam jestem panem wszechwładnym! (P. T.).

wystarczające, by danemu prądowi filozoficznemu nadać nazwę neokancjanizmu¹⁾. Wszystkie te kierunki zgadzają się w tem, że przeczą możliwości naukowego poznania bytu transcendentnego, czyli rzeczy samej w sobie.

1. **Fryd. Lange** († 1875 w Marburgu) był przedstawicielem idealizmu subiektywnego. Nasze poznanie jest uwarunkowane przez formy subiektywne (formy zmysłowego oglądu i formy myślenia), przez naszą zmysłowo-duchową organizację. Ponieważ ta jest równa u wszystkich i stała, przeto istnieje możliwość jednostajnego poznania podmiotowego świata zjawiskowego. Teoria ta miała być potwierdzona doświadczalnie przez fakta z dziedziny fizjologii zmysłów. (Także Helmholtz sprzyja temu pogładowi).

Fizyczny świat nauki należy jednak uzupełnić przez świat idealny. Tego ostatniego nie można wprawdzie zbadać naukowo, lecz odpowiada on zarówno jak nauka zdolnościom ludzkim i podmiotowym potrzebom człowieka, które prą go do urzeczywistniania wartości idealnych, wywierających w życiu wpływy znamienne.

2. **Otto Liebmann** (1840—1912); głównem jego dziełem, prócz wyżej wspomnianego „Kant u. die Epigonen“, jest „Analysis der Wirklichkeit (Analiza rzeczywistości) 1876, 4 wyd. 1911 i uzupełnienie tegoż p. t. „Klimax der Theorien“, 1884, nadto „Gedanken u. Tatsachen“ 1899, 2 wyd. 1904). Liebmann zwalcza pojęcie rzeczy samej w sobie, pozostawia ją jednak jako „nieznane“ X. Wszelka nasza wiedza jest wiedzą czysto ludzką. Mimo to istnieje może „krytyczna metafizyka“ oraz hipotezy naukowe o świecie.

Jaśniej i dobitniej uzasadnia **Jan Volkelt** (ur. 1848) to przekraczanie granicy zwykłego doświadczenia, do czego zmusza nas i samo doświadczenie i logiczna konieczność myślenia. Atoli i on nie może się zdobyć na naukowo uzasadniony pogląd na życie. Zdaniem jego

1) K. Oesterreich (Überwegs Grundriss der Gesch. der Philosophie, tom IV: Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart. Wyd. 12 z 1923 r., str. 417) rozróżnia siedm kierunków w neokrytycyzmie: 1) kierunek fizjologiczny (Helmholz, Lange); 2) k. metafizyczny (Liebmann, Volkelt); 3) k. realistyczny (Riehl, Külpe); 4) k. logistyczny (Cohen, Natorp, Cassirer — t. zw. szkoła marburska); 5) krytycyzm teoretyczno-wartościowy (Windelband, Rickert, Münsterberg, Bauch — t. zw. szkoła badeńska); 6) relatywistyczne przekształcenie krytycyzmu (Simmel); 7) kierunek psychologiczny, nawiązujący do Friesa (Nelson); wreszcie protestancka systematyka teologiczna, stojąca pod wpływem Kanta (A. Ritschl). Czytamy tamże: „Jahrzehntelang hatten die antirealistischen Richtungen die Oberhand; in der Gegenwart hat sich mehr und mehr ein neuer Realismus durchgesetzt“.

musi tu odegrać rolę uzupełniającą wiara rozumowa, albo też potrzeba bezpośredniej pewności intuicyjnej, która się naukowo uzasadnić nie da.

Fryderyk Paulsen uważa pierwiastek metafizyczny w nauce Kanta za ważniejszy od innych. Wprawdzie nauki ograniczają się do badania przyrody, którą należy pojmować na sposób mechaniczny. Że jednak cała ta przyroda jest przecież dziełem naszego rozumu, przeto możemy też wierzyć w potęgę dobra, celów i wartości, słowem w celowość, objawiającą się w świecie.

3. Przedstawicielem logicznego pojmowania krytycyzmu jest **Alojzy Riehl** (ur. 1844, um. 1924). Główne jego dzieło to „Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft“ 1876/79 i 1887. Nie chodzi mu o psychologiczną genezę poznania, lecz o wyrobienie logicznych założeń wiedzy doświadczalnej o powszechnej wartości. Należy przyjąć koniecznie istnienie rzeczy transcendentnych, jako podstawę zjawisk tak przedmiotowych, jak podmiotowych. Nazwano to „krytycznym realizmem“ Riehla. Przy badaniach naukowych wskazanym jest pozytywizm; mądrość jednak życiowa, która wytycza woli nowe cele, wznosi się ponad nauki i doświadczenie i jest sztuką twórczą.

4. Także **Herman Cohen** (1842—1918)¹⁾ i założona przezeń „Szkoła marburska“ pojmuje formy aprioryczne Kanta nie jako psychiczną organizację człowieka, lecz jako stosunek czysto logiczny. Wbrew Riehlowi twierdzi Cohen wraz ze swą szkołą, że wszelki byt jest wyłącznym wytworem myśli. Tak też należy rozumieć kantowską „rzecz samą w sobie“. Punktem wyjścia dla filozofji nie może być coś z góry „danego“. Właściwą rzeczywistością, właściwym bytem, jest według Cohena to, co jest naukowo ustalone, co myśl wytworzyła i uznała, zatem treść nauk, zwłaszcza nauk przyrodniczych. To, czego nie można jeszcze umieścić w ogólnym systemie nauki, jest na razie zjawiskiem podmiotowym, a nie bytem we właściwym znaczeniu.

Logika (teoria poznania) winna przez analizę nauki obiektywnej ustalić jej najogólniejsze logiczne założenia, a przez to dojść do kategorii (do których zalicza się także przestrzeń i czas). Kategorie nie są więc pojęciami wrodzonymi ani formami myślenia

1) Główne dzieła: „Kants Theorie der Erfahrung“ (1871; 2 wyd. 1885), „Kants Begründung der Ethik“ (1877; 2 wyd. 1910), „Kants Begründung der Ästhetik“ (1889), „System der Philosophie“ I., „Logik der reinen Erkenntnis“ (1902; 2 wyd. 1914) II., „Ethik des reinen Willens“ (1904; 2 wyd. 1907), III., „Ästhetik des reinen Gefühls“ (1912).

uzasadnionemi w psychicznej organizacji, są to tylko logiczne, a w doświadczeniu wcale nie zawarte, założenia naukowe. Dlatego też niepodobna ustalić z góry wszystkich kategorii myślenia.

Kolegę o podobnych poglądach znalazł Cohen w osobie **Pawła Natorpa** (1854—1924), który napisał m. i.: „Platos Ideenlehre“ (1903), „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften“ (1910), „Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme“ (1911), „Kant und die Marburger Schule“ (1912). Przedstawicielami kancjanizmu w myślı Cohena są ponadto liczni jego zwolennicy i uczniowie, jak np. R. u. d. Stammler (ur. 1856) na polu socjalnem i prawno-filozoficznem („Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“ (1896, 2 wyd. 1906); „Theorie der Rechtswissenschaft“ (1911); podobnie K. Vorländer (ur. 1860) „Kant und Marx“ (1911); August. Stadler (1850—1910), E. Cassirer (ur. 1874): „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (1906/7 I. tom, 2 wyd. 1910); „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ (1910); W. Kinkel (ur. 1871), Alb. Görland (ur. 1869) i t. d. Od r. 1906 szkoła ta wydaje osobne czasopismo: „Philosophische Arbeiten“.

5. **Wilhelm Windelband**¹⁾ (1848—1915), założyciel t. zw. **Szkoły badeńskiej**, uważa filozofję za naukę o wartościach „Wertwissenschaft“, za krytyczną umiejętność o powszechnie ważnych wartościach prawdy, dobra i piękna. Istnieją pewne ostateczne a oczywiste założenia, pewne odwieczne ważne normy, które powinny kierować naszym myśleniem, działaniem i czuciem. Dlatego też nie możemy naszych sądów uważać za prawdziwe ze względu na zgodność z jakimś przedmiotem transcendentnym (którego wcale poznać nie możemy), lecz prawdą jest to, cośmy myśleć powinni. Jednostka ma się w swem myśleniu dać powodować tylko tem, co jest nadindywidualne, a powszechnie ważne. Rozstrzyga o tem oczywisty sąd naszego rozumu, który ustala tę zgodność z powszechnie ważną wartością prawdy. Podobnie ma się rzecz z czynami moralnie dobrymi i estetycznie trafnem poczuciem piękna.

Nadmienić wypada, że Windelband (w przeciwieństwie do Kanta) podkreśla znaczenie nauk historycznych obok przyrodniczych i słu-

1) W. Windelband: „Präludien“ 1884, 5 wyd. 1915; „Geschichte der Naturwissenschaft“ 1894, 3 wyd. 1904; „Über Willensfreiheit“ 1904, 2 wyd. 1905; „Der Wille zur Wahrheit“ 1909; „Die Prinzipien der Logik“, w Encykl. d. phil. Wissensch. (wydawane przez Windelbanda i A. Ruge'go 1912, osobno 1913); „Einleitung in die Philosophie“ 1914 r.

sznie wskazuje na to, że te ustalają raczej prawa, mające znaczenie powszechne, a historia stwierdza poszczególne fakta.¹⁾

Zbliżonym do Windelbanda jest jego następca w Heidelbergu, dziś profesor we Fryburgu, **Henryk Rickert** (ur. 1863), który pogłębił i rozszerzył zarówno teorię wartości „Werttheorie“, jak i badania nad naukami przyrodniczymi i duchowymi. W swem dziele podstawowym: „Der Gegenstand der Erkenntnis“ (1892, 3 wyd. 1915), podaje wstęp do filozofii transcendentnej. Jeżeli poznanie ma być prawdziwe, to winno się stosować do jakiegoś przedmiotu. Przedmiot zaś ten nie jest jakimś bytem, któryby przekraczał świadomość wogóle lub podmiot poznający (który to podmiot nie jest wcale identyczny z indywidualną jaźnią). Taki bowiem byt wcale dla nas nie istnieje, a jedyną rzeczywistością, którą znamy, jest świat zmysłowy, ujęty w warunki przestrzeni i czasu. Czyż więc sama tylko treść świadomości, odtwarzana przez wyobrażenie, jest przedmiotem poznania, jak to twierdzi pozytywizm? Chyba nie, gdyż sąd nie jest zwykłym wyobrażeniem, lecz jest raczej twierdzeniem lub przeczeniem, uznawaniem lub nieuznawaniem czegoś. Uznawanie zaś i nieuznawanie odnosi się z konieczności do pewnej wartości; sąd zatem kieruje się jakąś wartością, jakąś powinnością.

Ta więc powinność, ta wartość, nadaje sądowi przedmiotowość, jest jego przedmiotem. Wartość ta jest jednak niezależna od świadomości tak realnego podmiotu, jakoteż nadindywidualnego podmiotu teoretyczno-poznawczego. Bo jeżeli podmiot ten wydaje sąd jakiś, t. zn. uznaje coś, lub nie uznaje, to poznaje tem samem tę powinność uznania lub nieuznania, jako coś dla siebie transcendentnego. Ta transcendentna powinność jest przeto logicznie wcześniejszą od immanentnej rzeczywistości, która przecież, jako rzeczywistość dla nas o tyle tylko istnieje, o ile ją poznajemy, a więc aktem sądu potwierdzamy. Żąda więc Rickert zupełnego przewrotu w zwykłym poglądzie na poznanie, według którego sądenie winno się stosować do czegoś istniejącego, czyli do rzeczywistości. Żąda tego, z tej racji, że o czemś, co rzeczywiście istnieje, nic nie wiemy, nim

1) Również Wilh. Dilthey (1833–1911) zwalczał bardzo stanowczo stosowanie metody przyrodniczej do nauk duchowych i wskazał w swój sposób na wewnętrzne doświadczenie jako na teoretyczno-poznawcze uzasadnienie nauk duchowych. „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ I tom (1883); „Ideen über e. beschreib. u. zerglied. Psychologie“ (1894); „Erlebnis u. Dichtung“ (3 wyd. 1910); „Das Wesen der Philosophie“ (w Kult. d. Geg., Syst. Phil. 1907); „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ I część (Sprawozd. z posiedzenia Berlińskiej Akademji 1910 r.).

jego istnienie sądem stwierdzimy, bo jakżeż możemy coś o niem wiedzieć, bez wydania prawdziwego sądu? Dlatego nie powinno się mówić, że tak winno się sądzić, jak jest w rzeczywistości, lecz należałoby twierdzić, że tylko to jest prawdziwe, co się powinno uznać za rzeczywistość istniejącą; tak więc ta powinność, a nie byt, jest czemś logicznie pierwszym.¹⁾

Wszelako badanie psychologiczne, logiczne, czy też fenomenologiczne (Husserl'a) wykazuje, że takie pojmowanie sądu i prawdy, jest chybione. Nie dlatego bowiem wydajemy sądy, aby uznać jakąś wartość, lecz dlatego je tworzymy, że odpowiadają temu stanowi rzeczy, który w akcie poznawczym narzuca się bezpośrednio lub pośrednio naszej świadomości.

ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY.

POZYTYWIZM I KIERUNKI POKREWNE.

1. Pozytywizm.

Pozytywizm ujęli w system we Francji August Comte, w Anglii filozofowie St. Mill i Spencer (zob. niżej). W Niemczech był przedstawicielem pozytywizmu Ernest Laas (1837—85), który w przeciwieństwie do „platonizmu“, odrzuca wszelką metafizykę, i uznaje tylko „fakta pozytywne, t. j. zewnętrzne i wewnętrzne doświadczenie“. Przytem jest sensualistą.²⁾ Na stanowisku pozytywistycznym stoją również Fryderyk Jodl (1848—1914)³⁾, Alojzy Riehl (zob. wyżej); a także Eugenjusz Dühring

1) Wyznawcą teorii wartości stał się również Aleksy Meinong, ur. 1853 we Lwowie, uczeń sławnego profesora wiedeńskiego, arystotelika, Franciszka Brentano (1838—1917), prof. w Grazu, w swej teorii przedmiotów („Gegenstandstheorie“), niezależnie od ich istnienia. Rozwinął swe myśli najlepiej w dziele „Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie“ Graz 1923, wydanem po jego śmierci († 1921). (Gruntowną rozprawę prof. Rubczyńskiego o tej książce i o teorii wartości wogóle, zob. Kwartalnik filoz. (Kraków), t. III, (1925), zesz. III, str. 300—373). — W Polsce uczniem Brentana jest prof. Uniw. lwowskiego, Dr. Kazimierz Twardowski. (P. T.).

2) „Idealismus und Positivismus“ (1879, 1882, 1884).

3) „Geschichte der Ethik“ (2 wyd. 1906—12); „Lehrb. d. Psychol.“ (3 wyd. 1908).

(1833—1921), który broni materialistycznej nauki o „rzeczywistości” „Wirklichkeitslehre“.¹⁾

2. Empirjokrytycyzm.

1. „Filozofji czystego doświadczenia” domaga się twórca „empirjokrytycyzmu”, **Ryszard Avenarius** (1843—96), profesor filozofji w Zurychu.²⁾ Zadaniem filozofji jest, ująć w całość dane doświadczalne według zasady najmniejszego wysiłku. Idzie głównie o przedmiotowy opis rzeczywistości. Rzeczywistość zaś jest tylko jedna, mianowicie rzeczywistość treści wrażeniowej (Empfindungsinhalt). Jaźń i otoczenie są w doświadczeniu równorzędne, nie są zaś postrzeżeniami (substancjalnej) jakiejś jaźni. „Czyste doświadczenie” wyłącza to wszystko, co podmiot przez „introjekcję” dodaje do obiektywnej zawartości czucia, jako czysto indywidualny przyczynek. Im lepiej się to uda, tem więcej zbliżymy się do „naturalnego pojęcia świata”. Osiągniemy je jednak dopiero po nieprzejrzanie długim czasie. Bo i ci, co już dawno poznali, że stare nawyki myślowe utrzymać się nie dadzą, mimowoli jednak mocno jeszcze przy nich stoją.

2. **Ernest Mach** (1838—1916).³⁾ — Niezależnie od Avenariususa, a powodowany niechęcią do wszelkiej metafizyki, skonstruował Ernest Mach, profesor filozofji w Wiedniu, podobny teoretyczno-poznawczy monizm wrażeniowy. Jedyną rzeczywistością jaką znamy, są nasze wrażenia. Co nazywamy ciałem, to tylko względnie stałe zespoły wrażeń; podobnie ma się rzecz z naszym ciałem, a także z jaźnią naszą. Różnica między pierwiastkiem psychicznym a fizycznym jest tylko względna, dla celów praktycznych przydatna; w rzeczy samej wszystko jest jednako psychiczne, bo jest czuciem.

1) „Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung“ (1875; zmienione bardzo 1895 p. t. „Wirklichkeitsphilosophie“).

2) Pisma Avenariususa: „Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses, 1876; Kritik der reinen Erfahrung, 1888/9; Der menschliche Weltbegriff, 1891. Naukę Avenariususa uczynił łatwiej zrozumiałą Józef Petzold w: Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung 1900/1904; porzucił tylko właściwą Avenariusowi terminologję.

3) Główne dzieła filozoficzne Macha: Die Analyse der Empfindungen 1900, wyd. 6, 1911. Erkenntnis und Irrtum 1905, wyd. 2, 1906. — Por. Rich. Högnigswald, Zur Kritik der Machschen Philosophie 1903; H. Henning, E. Mach als Philosoph, Physiker und Psycholog. 1915; Klimke. Monismus, str. 410 nn. — Po polsku liczne artykuły w warszawskim „Przeglądzie filozoficznym“, tak o Machu, jak i o Avenariusie (Kodisowa).

Tylko pierwiastki czuciowe i ich stosunki wzajemne są przedmiotem naszego poznania. Nasze poznanie dąży do tego, by ująć regularne związki faktów t. j. czuć i uporządkować je według zasady „ekonomji myślenia“. Ponieważ zaś fakta podlegają ciągłej zmianie, przeto możemy je razem ująć tylko w przybliżeniu, przez myślowe upraszczanie. Stądto nasze ogólne i zbiorowe pojęcia uważać należy tylko za symbol, są to po prostu znaki i schematy. Na wszelką naukę trzeba patrzeć pod kątem widzenia biologiczno-ekonomicznym; stąd nauka jest względna i ma być zawsze gotowa ustąpić lepszym poglądom.

3. Również Teodor Ziehen¹⁾ (ur. 1862) stoi na stanowisku pozytywistycznym, zbliżonem do empirjokrytycyzmu; podobnie Max Verworn²⁾ (ur. 1863), profesor w Getyndze; Jan Cornelius³⁾ (ur. 1863), profesor we Frankfurcie, Henryk Gompertz⁴⁾ (ur. 1870), profesor w Wiedniu.

4. „Idealistyczny pozytywizm“ głosi Hans Vaihinger (ur. 1852), w swojej „filozofji fikcyj“, („Philosophie Des Als Ob“ 1911, 2 wyd., 1913, wyd. skrócone 1923). Także według niego tylko czucia stanowią rzeczywistość. Nasz obraz świata jest „ogromną tkaniną złudzeń“ (fikcyj). Te złudzenia mają jednak praktyczną wartość biologiczną i dlatego nie należy ich odrzucać.⁵⁾

3. Filozofja imanencji.

Z empirjokrytycyzmem spokrewniona jest pod wielu względami „filozofja immanentna“. Nawiązując do Berkley'a i Hume'a, twierdzi, że wszystko, co jest rzeczywiste, jest dla świadomości immanentne; rzecz istniejąca poza świadomością byłaby sprzecznością; znaczyłoby to, że coś równocześnie jest pomyślane i przedstawione jako niepomyślane (rzecz sama w sobie). Rzeczywistość więc utożsamia się ze świadomością.

Wilhelm Schuppe (1836—1913),⁶⁾ profesor w Gryfji (Greifswald),

1) Pisma Ziehena: Erkenntnistheorie auf physik. und psychophysiologischer Grundlage (1912); Zum gegenwärtigen Stande der Erkenntnistheorie (1914) i. i.

2) Pisma Verworna: „Algem. Physiologie“ (wyd. 5, 1909); „Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis“ (1908); Die Entwicklung des menschlichen Geistes“ (2 wyd. 1912); Kausale und konditionale Weltanschauung“ (1912) i. i.

3) „Einleitung in die Philosophie“ (2 wyd. 1911) i. i.

4) „Weltanschauungslehre“ (1905 i 1908).

5) Porównaj o bankructwie filozofji fikcyj: Ruch filoz., lipiec-wrzesień 1925.

6) „Das menschliche Denken“ (1870); „Erkenntnis-theoretische Logik“ (1878); „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie“ (1882); „Grundriss der Erkenntnis-

główny przedstawiciel tego kierunku, mniema, że mamy pewność tylko co do istnienia świadomego i trwałego naszego „ja“; a świat jest tylko treścią naszej świadomości. Dlaczego tak jest, tego nie pojmujemy. Taką stałą treścią świadomości jest własne nasze ciało; analogicznie wnioskujemy, że podobny do naszego ciała kompleks postrzeżeń jest również ciałem jakiejś jaźni i tak dochodzimy do poznania istnienia innych ludzi, z którymi znosimy się za pośrednictwem mowy.

Oprócz indywidualnej jaźni przyjmuje Schuppe jeszcze „abstrakcyjną świadomość“, jakiś podmiot ogólny, który się znajduje na różnych miejscach w przestrzeni i w różnych momentach czasu; poszczególne konkretne jaźń ogląda przestrzeń i czas tylko ze swego cząstkowego stanowiska i dlatego ujmuje je jako coś przedmiotowego i niezależnego; zato są one zależne od świadomości ogólnej, której treść stanowią.

Antoni v. Leclair (ur. 1848) ¹⁾ podkreśla korelację obu tych pojęć: myślenia i bytowania; myślenie odnosi się zawsze do jakiegoś bytu, a byt jest zawsze czemś pomyślanem; oba razem stanowią w swej realnej jedności konkretną świadomość. Byt a byt pomyślany, to jedno i to samo.

Uczniami Schuppego są: Ryszard v. Schubert-Soldern (ur. 1852) ²⁾ i Max Kauffmann († 1896) ³⁾. Schubert tem tłumaczy przyjęcie rzeczy transcendentnych, że z powodu związku przyczynowego, zachodzącego między spostrzeżeniami, mniemamy, iż rzeczy działają także w naszej nieobecności. O tem jednak nic wiedzieć nie możemy. Podobnie jak empirjokrytycyzm, przyjmuje Schubert tylko treść świadomości, bez trwającej jaźni. System swój nazywa „teoretyczno-poznawczym solipsyzmem“.

Także Jan Rehmkne (ur. 1848), ⁴⁾ który zresztą nie zalicza się do zwolenników „filozofji imanencji“, sądzi, że to, co jest „dane“, (das Gegebene; a filozofja jest ogólną nauką o tem, co jest „dane“), nie leży poza świadomością. Nie chodzi tu jednak o świadomość poszczególnego człowieka, jakoby ta świat cały w sobie zawierała, albo

theorie und Logik“ (1894); „Der Zusammenhang von Leib und Seele, das Grundproblem der Psychologie“ (1912) i. i.

1) „Der Realismus der modernen Wissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik“ (1879); „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie“ (1882).

2) „Über die Transzendenz des Objekts u. Subjekts“ (1882); „Grundlagen einer Erkenntnistheorie“ (1884).

3) „Immanente Philosophie“ (1893).

4) „Philosophie als Grundwissenschaft“ (1910); „Das Bewusstsein“ (1910); „Die Seele des Menschen“ (4 wyd. 1914); „Willensfreiheit“ (1911); „Anmerkungen zur Grundwissenschaft“ (1913).

wytwarzała go jako swe własne wyobrażenie. W świadomości bowiem wiąże się różnorodność w jedność. Otóż po dokładniejszym zbadaniu przekonujemy się, że ta jedność zawiera różnorodne pierwiastki. Stąd musimy przyjąć, że wszystko jest treścią jednej powszechnej, wszystko obejmującej świadomości. Świat bytu utożsamia się ze światem świadomości. W tym świecie bytu, czyli świadomości, należy rozróżnić rzeczy i poszczególne jaźnie. Jedne i drugie należą do tego, co jest „dane“. Rzeczy działają na siebie wzajemnie i na jaźń (Wechselwirkung). Tem się tłumaczy niezależność rzeczy od jaźni ludzkiej. Atoli w rzeczywistości istnieje wszystko jako „był świadomy sam w sobie“ („Bewusstseiendes an sich“). Dlatego też możemy rzeczy odtworzyć myślowo („nachdenken“) w naszej świadomości.

ROZDZIAŁ DZIESIĄTY.

DAŻNOŚCI METAFIZYCZNE.

1. Wilhelm Wundt.

Lit.: Edmund König: W. Wundt, (Frommanns Klass. d. Phil. XIII.) wyd. 3. w r. 1909. — Przekład polski St. Brzozowskiego i A. Krasnowolskiego. Klasycy filozofji VII. Warszawa 1904. — F. Klimke: Der Mensch. Darst. u. Kritik d. anthrop. Problems in der Phil. W. Wundts, 1908. — Po polsku: H. Hoeffding: Współcześni filozofowie (tł. Br. Gałczyński), str. 13—61.

Jednym z najwybitniejszych współczesnych filozofów niemieckich był **Wilhelm Wundt**. Urodził się 16 sierpnia 1832 w Neckarau w Badeni, od r. 1857 jako docent prywatny, od r. 1865 jako profesor, wykładał fizjologję w Heidelbergu; w r. 1874 udał się do Zurychu, skąd powołano go w roku następnym na katedrę Fechnera do Lipska, gdzie założył pierwszy Instytut psychologii doświadczalnej. Umarł w r. 1920.

Oto najważniejsze z jego dzieł: „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ (Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej, Lipsk, 1863, wyd. 6. w 1919); „Grundzüge der physiologischen Psychologie“ (Zarys psychologii fizjologicznej, Lipsk, 1873/4; wyd. 6. w 1908/11); „Logik“ (Stuttgart, 1880/3; wyd. 3. w 1906/8); „Essays“ (Szkice, Lipsk, 1885: wyd. 4. 1912); „Ethik“ (Stuttgart, 1886; wyd. 4. w 1912); „System der Philosophie“ (Lipsk, 1889; wyd. 4. w 1919); „Grundriss der Psychologie“ (Lipsk, 1896; wyd. 14. w 1920); „Völkerpsychologie“ (Psychologja ludów), 1900/20; (w 10 tomach omawia język, sztukę, mit i religję, życie społeczne, prawo, kulturę i historję ludów); „Elemente der Völkerpsychologie“ (Lipsk 1912, wyd. 1 i 2);

„Einleitung in die Philosophie“ (Lipsk, 1901; wyd. 8. w 1920); „Sinnliche und übersinnliche Welt“ (Świat zmysłowy i nadzmysłowy, Lipsk, 1914). — Od r. 1881 wydawał Wundt z uczniami swymi czasopismo „Philosophische Studien“, a od r. 1905 „Psychologische Studien“.

Wundt szuka wyrównania między empiryzmem a idealizmem (por. usiłowania Kanta i innych). Wraz z empiryzmem uczy, że filozofja musi się opierać na doświadczeniu, aby powiązać w jeden system dane doświadczalne; z idealizmem zaś usiłuje sprowadzić świat zjawiskowy do ostatecznych przyczyn nadzmysłowych. W tem właśnie leży główna zasługa Wundta, że opierając metafizykę na rzeczywistości, przywrócił jej należne wzięcie, które była utraciła wskutek czysto apriorycznej spekulacji idealistów. Metafizyka powinna doprowadzić do jednolitego światopoglądu, ujmując w „naukowy całość” wyniki poszczególnych nauk doświadczalnych.

1. Wszelkie poznanie rodzi się ze współdziałania doświadczenia i myśli; myśl jest związana z treścią doświadczalną, a ta pojawia się zawsze w postaci już opracowanej przez myślenie. Czyste doświadczenie i czyste myślenie, to tylko fikcyjne pojęcia. — Samo wrazenie, poprzedzające właściwe poznanie, nie jest jeszcze rzeczywistością przedmiotową, pozwala jednak domyślać się jej poza tem, co wprost dostrzegamy. N. p. świat zewnętrzny i ciało nasze, które uważamy za przedmioty rzeczywiste, to zrazu tylko zespoły naszych doznań i wyobrażeń, rzeczywistością zaś we właściwym znaczeniu i przedmiotami nauk przyrodniczych stają się dopiero wtedy, gdy podmiot poznający z treści świadomości wyłączy to wszystko, co w nich podmiotowego, zwłaszcza pierwiastki czuciowe. Wówczas pozostanie jedynie zjawisko czasowo-przestrzenne, poza którem domyślamy się jakiegoś podłoża (materji) oraz zasady porządku i ładu (przyczynowości). Jedno i drugie (materja i przyczynowość) to tylko hipotetyczne pojęcia pomocnicze.

2. Ani ciała ani duszy nie należy uważać za substancję, to bowiem pojęcie jest również wytworem naszego podmiotowego myślenia. Pojęcie substancji nie zawiera się bynajmniej w samym pojęciu rzeczy, lecz powodem jego jest prosto jedność naszej świadomości. Ujmujemy mimowoli w jedność rzeczy zewnętrzne, bo przenosimy na nie jedność własnej naszej jaźni. Dopiero myśl przedstawia sobie rzecz jako substancję, zmysły tego nie dostrzegają.

3. Dusza nie jest przeto jakimś podmiotem odrębnym, samoistnym, w którym rozgrywają się t. zw. przeżycia duchowe, to tylko treść i suma tych przeżyć (Aktualitätstheorie — teoria aktualności), czyli „stały związek zjawisk psychicznych“. Pytanie, czem jest istota duszy, pokrywa się zatem z pytaniem, jaka jest istota tego związku; a odpowiedź brzmi: stany psychiczne to nie przedmioty, lecz zjawiska, które mijają w czasie, a w chwili następnej nie są już tem, czem były w poprzedniej. Ponieważ niema jakichś trwałych wyobrażeń, lecz są tylko czynności wyobrazeniowe, przeto nie może być mowy o przechowywaniu ich w pamięci lub o powtórzeniu ich przywoływaniu czy powracaniu. W rzeczywistości wyobrażenia wciąż na nowo się tworzą, treść jednak może się w nich powtarzać mniejszej

ta sama. Mamy tu do czynienia z ponawianem ciągle przeżywaniem podobnych stanów psychicznych.

4. Dusza i ciało nie tylko nie są substancjami, ale w rzeczywistości nie różnią się od siebie; co nazywamy duszą, jest raczej jakby wewnętrzną stroną tej samej jedni, która na zewnątrz ujawnia się nam w postaci ciała. Mimo to przyjmuje Wundt zasadniczą różnicę między duszą a ciałem, która się wyraża w *równobieżności* (paralelizmie psychofizycznym) ich czynności ¹⁾. Doświadczenie mówi nam, że zajściom w naszej świadomości towarzyszą pewne procesy fizjologiczne i na odwrót, a dualizm usiłuje ten związek wytłumaczyć przez wzajemne oddziaływanie duszy i ciała na siebie. — Wundt nie przyjmuje tego wyjaśnienia, powołując się na istotną różnicę między czynnikiem psychicznym a fizycznym, podczas, gdy zasada przyczynowości pozwala wiązać ze sobą tylko czynniki jednorodne. Przyczynowość naturalna, powiada Wundt, stanowi łańcuch zamknięty i nie dopuszcza przemiany czynnika fizycznego na psychiczny i na odwrót. Nie można zatem mówić o wzajemnem oddziaływaniu tych czynników na siebie, lecz tylko o ich równobieżności, o pewnym paralelizmie psychofizycznym, którego nie tłumaczy ani teoria okazjonalizmu, ani z góry ustawiona harmonja (Leibniza). Dalszego jednak wyjaśnienia Wundt nie podał. Ograniczał zresztą ten paralelizm tylko do niższych procesów psychicznych, wyższe bowiem nie mają w ciele swego odpowiednika.

5. Właściwą istotą rzeczy jest wola (woluntaryzm)²⁾; nie wola jedyna, powszechna, przejawiająca się w poszczególnych zdarzeniach (jak uczył n. p. Schopenhauer), lecz raczej wola jednostkowa, gdyż świat, zdaniem Wundta, jest sumą poszczególnych „jednostek woli“. Jednostki te nie są odrębnymi substancjami, lecz czynnikami, które pozostają w związku ze sobą i oddziałują wzajemnie na siebie. Wola nie jest pozbawiona świadomości i celowości, owszem poszczególne jednostki woli są „wolą wyobrażającą“. Wyobrażenie rodzi się z wzajemnego oddziaływania jednostek woli na siebie i z powstającego stąd konfliktu; podczas gdy niższe jednostki posiadają tylko chwilową świadomość, zespoły tych jednostek cieszą się trwalszą wspólną świadomością. Już najniższe jednostki woli dążą do rozwoju, który jest cechą istotną rzeczywistości. Przez ten rozwój dochodzi wola wreszcie do samowiedzy. Przyroda staje się duchem aktualnym, gdyż duch potencjalnie zawierał się już w przyrodzie. Podczas gdy dotąd rozwój woli był samorzutny, teraz pojawia się *samowola*, świadome i planowe wkraczanie w bieg przyrody i postęp ducha. Przyroda jest zarazem zaczątkiem i przejawem ducha. Przedmiotowa forma zjawisk jest wprawdzie realną jako objaw rzeczywistości, ale nie istnieje tak, jak się przedstawia. Gdy bowiem chcemy pomyśleć „rzecz samą w sobie“ musimy ją pojmować na wzór naszej jaźni. Uzupełniamy więc nasze doświadczenie ideami: kosmologiczną, teologiczną i ontologiczną. Pierwsza i druga wiodą nas do jedności względnie ostatecznej, trzecia do jedności bezwzględnie ostatecznej.

6. Zatem wszystko, poczynając od martwej materji, a skończywszy na człowieku, rozwija się z jednostek woli; wszystko jest wytworem „*ewolucjonizmu woluntarystycznego*“. Ten jest zawisły przedewszystkiem od różnorodności celów, polegającej na tem, że każdy cel osiągnięty przerasta niejako kierującą pobudkę i tworzy przez to nowy punkt zaczepny dla dalszej działalności

1) Por. Fryderyk Klimke T. J. Paralelizm psychofizyczny. Kraków. 1906 (odbitka z Przeglądu powsz.).

2) Wyras „Voluntarismus“ pochodzi od ucznia Wundta, Fryd. Paulsena.

woli. Tym sposobem postępek w rozwoju pobudza do nowego postępu; dokonane odkrycie nagli do szukania nowego. Cel osiągnięty prze ku wyższym celom. (Zasada syntezy twórczej, Prinzip der schöpferischen Syntese).

7. Ewolucjonizm ten spotykamy również w etyce Wundta. Obyczajowość miała się rozwinąć z biegiem czasu ze stanu bezobyczajowego. Zamiast oprzeć dobro i zło na zasadach metafizycznych, daje nam Wundt tylko pogląd na to, co ludzie uważali i uważają za złe lub dobre (t. zw. etyka opisowa). By jednak nie poprzestać na samej tylko historii etyki, wskazuje Wundt na pewne wymagalniki (Postulate) wszelkiego postępowania etycznego; ponieważ jednak te wymagalniki są przyjęte bez uzasadnienia ich bezwzględnej słuszności, przeto nie posiadają siły obowiązującej. Najwyższem zadaniem każdego człowieka i ludzkości wogóle, jest praca nad tworem ducha oraz nad ciągłym postępkem kultury. Niema żadnych celów ponad-ludzkich. Nieznośną byłoby rzeczą przypuścić, że cała praca duchowa i moralna ludzkości zginie kiedyś bez śladu. Toteż żywimy radosną nadzieję, że dorobek nasz pozostanie wspólnem dobrem ludzkości, jako stopień do dalszego rozwoju; istotą bowiem obyczajowości jest dążność ustawiczna, bez przerwy. Dobro osobiste musi się podporządkować dobru ogólnemu. Istotą postępku niemoralnego jest bunt woli jednostki przeciw woli ogółu. Atoli dobro ogółu nie utożsamia się, zdaniem Wundta, ze sumą szczęścia poszczególnych jednostek, jak mniema utylitaryzm, lecz je przewyższa. I tak zauważa Wundt, że sąd nasz o moralności ludzi i narodów przeszłości nie opiera się na szczęściu, jakiego zażywali oni i ich współcześni, lecz na tem, co zdziałali dla powszechnego rozwoju ludzkości wszystkich czasów. Wola bowiem nasza nie jest wolą jednostki, lecz członem organicznym powszechnej woli światowej.

8. Wola ludzka jest wolna; dlatego człowiek jest odpowiedzialny za swe czynności; z drugiej jednak strony z determinowany jest własnym charakterem i przyczynami zewnętrznymi. To właśnie umożliwia pewność rozwoju moralnego Wola jednostki musi się pod tym względem dostosować do woli zbiorowej.

9. Przekonania religijne, zwłaszcza o istnieniu Boga, nie opierają się ani na Bożem Objawieniu, (— niemożliwem podług Wundta—), ani na dowodach rozumowych. Trzeba je raczej wytłumaczyć kantowskim wymagalnikiem, dotyczącym idei Boga. Gdy chodzi o stosunek Boga do świata, odrzuca Wundt zarówno supranaturalizm, nadający bóstwu istnienie pozaświatowe, jak i panteizm, utożsamiający Boga ze światem, a uznaje raczej panenteizm, który uważa skończony świat empiryczny za niedoskonały przejaw światowej, prajedni; a tą prajednią, tym Bogiem Wundta, jest wola świata w swej całości, przechodząca drogą rozwoju w coraz to doskonalsze formy bytowania.

10. Wundt znalazł wielu zwolenników i wywarł znaczny wpływ na rozwój filozofji. Choć słusznie i z należnym naciskiem podkreśla konieczność doświadczenia dla spekulacji filozoficznej, to jednak nie brak w jego systemie całego szeregu twierdzeń i wymagalników, nieopartych wcale na doświadczeniu. Trudno zaprzeczyć, że filozofja Wundta nosi wyraźne piętno subiektywne. Prawdziwe zasługi zdobył zato Wundt w dziedzinie psychologii doświadczałnej, w której prowadzili dalej dzieło jego: K ü l p e († 1915), Meumann, Marbe, Störing, — a z profesorów w Ameryce: Titchener i Münsterberg.

2. Fryderyk Paulsen.

1. **Fryderyk Paulsen** zdradza również dążności metafizyczne. „Fizyka, pisze Paulsen, musi ścierpieć obok siebie metafizykę. Może się nawet zgodzi zawrzeć z nią przyjaźń, jak to dawniej bywało“. — Paulsen urodził się 16 lipca 1846 r. w Langenhorn w Szlezwigu, studia humanistyczne odbył w gimnazjum w Altonie. W r. 1866 zapisał się na uniwersytet w Erlangen, potem w Berlinie. Naprzód studiował teologję, potem zwrócił się do filozofji, przyczem zajmował się także filologją i historją. W r. 1875 habilitował się w Berlinie, przedłożywszy prace: „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie“. (Próba historii rozwoju kantowskiej teorii poznania); od r. 1878 był tamże profesorem nadzwyczajnym, a od r. 1893 profesorem zwyczajnym filozofji i pedagogiki. Umarł 14 sierpnia 1908 r.

Główne dzieła Paulsena: „Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters“ (Historja uniwersytetów w Niemczech, 1885, wyd. 2 w 1895, 2 tomy); „System der Ethik“ (1889, wyd. 12 w 1921, 2 tomy); „Einleitung in die Philosophie“ (Wstęp do filozofji, 1892, w r. 1921 wydanie 35); „Kant“ (1898, w r. 1904 wyd. 4); „Philosophia militans“ (Wojująca filozofja, 1901, wyd. 3 i 4 w 1908). Filozofja Paulsena jest zbliżona pod niejednym względem do filozofji Spinozy, Fechnera i Wundta.

2. W teorii poznania jest Paulsen prawie zupełnym kantystą. Wszelkie poznanie jest aprioryczną czynnością podmiotu, chociaż nie w tem znaczeniu, jakoby było czynnością bezwzględną, do niczego się nie odnoszącą. Przeciwnie, czynność poznawcza jest zależna od istoty rzeczy, do których się odnosi. Każde poznanie rzeczywiste zawiera pewien pierwiastek aprioryczny i pewien pierwiastek aposterjoryczny. Oglądy zmysłowe bez pojęć są ślepe, pojęcia bez oglądów są puste. Atoli im dalej postępuje wiedza, tem mniej znaczącą staje się rola zmysłowego postrzegania, tem więcej wyswobadza się myśl. Tylko powierzchowne rozważanie może prowadzić do mniemania, że poznanie naukowe pochodzi z poznania zmysłowego. „Nie zmysły uczyniły Kopernika twórcą nowoczesnej astronomji, a Galileusza twórcą nowoczesnej fizyki, lecz rozum“. Niema jednak poznania czysto spekulatywnego rzeczy nadzmysłowych. Poznanie ogranicza się do dziedziny możliwego doświadczenia, a wiedza ludzka jest pojęciową konstrukcją danych doświadczalnych. Paulsen podtrzymuje również kantowskie rozróżnienie rozumu „teoretycznego“ i „praktycznego“.

3. Ogólny światopogląd Paulsena, to monizm paralelistyczny. Wszystkie zjawiska mechaniczne należy odnosić do przyczyn czysto mechanicznych, a wszystkie psychiczne do przyczyn czysto psychicznych. Niema tu wzajemnego oddziaływania, lecz jest tylko równobieżność czynności. Każdemu zdarzeniu psychicz-

nemu odpowiada fizyczne i na odwrót. Ciała nie tylko ludzkie i zwierzęce, ale i roślinne, a nawet materja nieorganiczna, są ożywione duszą, wszystkie zaś dusze są w ciałach. Nawet ciała niebieskie są ożywione, a stanowią człony wielkiej całości, kosmicznego wszechżycia, duszy świata. Wszechświat to ciało i objaw Boga.

4. Kosmologja Paulsena jest zatem panteistyczna. Zjawiska przyrody należy tłumaczyć czysto fizykalnie, lecz nie można zaprzeczyć, że wskazują na pewne zjawiska wewnętrzne, o związku teleologicznym. W wewnętrznych zaś zdarzeniach przejawia się wola, nie wola świadoma, kierowana poznaniem, lecz całkiem ogólna, obejmująca także dążności bez wyobrażeń i ślepe popędy. Cała przyroda jest przejawem jednolitej i do jednego celu zmierzającej woli. Paulsen podaje się sam za zwolennika panteizmu idealistycznego.

5. Dusza ludzka nie jest trwającą substancją, lecz tylko zbiorem przeżyć duchowych, skupionych w jedność świadomości (Fechner i Wundt). Kto przyjmuje duszę substancjalną dlatego, że uczucia nie można pomyśleć bez kogoś, kto czuje, a wyobrażenia bez kogoś, kto sobie wyobraża, ten zapomina, że uczucie czy wyobrażenie nie zachodzi nigdy jako coś odosobnionego, lecz zawsze w związku z całym życiem duchowym. Możemy jednak używać wyrażen: dusza ma wyobrażenia, doznaje uczuć, popędów, bo chcemy przez to tylko powiedzieć, że dane myśli, uczucia, popędy występują w tym oznaczonym związku pewnego indywidualnego życia duchowego. Można mówić także o substancji duszy, o ile się ją przeciwstawia poszczególnym przeżyciom, które dusza wytwarza i podtrzymuje, bo zbiór myśli i uczuć tworzy całość życia duchowego, a całość różni się od części. Poszczególne przeżycia powstają i giną, całość zaś, t. j. indywidualny zespół życia duchowego, jest czemś względnie trwałem i samodzielnem. Jesliby ta całość, powiada Paulsen, potrzebowała substancjalnej duszy, jako swego podłoża, to taka istota potrzebowałaby znowu podobnej podpory. Więc należy przyjąć że Spinoza, że dusza jest pewnym modus vivendi jedynej substancji, którą jest Bóg. Poza Bogiem niema żadnej substancji. A ponieważ istota Boża jest czystą doskonałością (aktem), przeto i o duszy to samo powiedziećby trzeba — Wraz z substancjalnością duszy odrzuca Paulsen również substancjalność materji, a wskutek tego i atomy przyjmowane przez naukę. Uznaje tylko siłę, a w miejsce systemu atomistycznego wprowadza energetyzm.

6. Przyznaje się Paulsen także do ewolucjonizmu Darwina, chociaż oświadcza bez ogródek, że ta teoria nie wyjaśnia wszystkich zagadnień, dotyczących powstania i rozwoju istot organicznych, dodaje jednak, że takiej historii rozwoju organizmów, któraby nie miała żadnej luki, pewno się nigdy nie doczekamy. Rozwój odbywa się nie tylko w zakresie kosmologii, lecz także w dziedzinie ducha. Odnosi się to do języka, obyczajów, prawa, państwa. Z początku jest to rozwój samorzutny, potem także świadomy. Filozofja moralności nie wynajduje praw moralnych, tylko je objaśnia, uzasadnia, rozwija. To samo dotyczy prawa, które rozwija się wraz z życiem narodu. Prawnicy i prawodawcy nie wynaleźli prawa, tylko dostosowali je do danych życiowych stosunków i okoliczności. Wreszcie i państwo nie zjawilo się nagle przez głosowanie i ugodę: jest raczej „wrodzoną narodowi formą życiową“.

7. W etyce odróżnia Paulsen naukę o dobru (Güterlehre) i naukę o obowiązku (Pflichtenlehre). Pierwsza odpowiada na pytanie, co jest dobrem najwyższem; druga rozstrzyga zagadnienia, dotyczące prawa obyczajowego. Naj-

wyższem dobrem człowieka podług Paulsena, nawiązującego w tem do Greków, jest doskonale życie ludzkie, t. j. życie zmierzające do pełnego rozwoju wszystkich obyczajowych zdolności i sił, zwłaszcza najwyższych, t. j. duchowo-moralnych sił ludzkiej osobowości. Każda istota żyjąca, jak zaznaczył już Arystoteles, chce swego życia, swego rozwoju, chce wprowadzenia w czyn właściwych sobie zdolności. Właściwem uzdolnieniem człowieka jest rozum i dlatego już natura sama skierowuje jego umysł i wolę do rozwoju i wprowadzania w czyn tej siły najwyższej. — W człowieku zdają się być dwie wole: jedna zmysłowa, kierowana uczuciami i żądzami, a druga, kierowana ogólnemi normami, mająca przeto cechę rozumną. W działaniu swem powinien człowiek poddać wolę popędową pod kontrolę woli rozumnej. — Obowiązki człowieka dzielą się na indywidualne i społeczne. Do pierwszych należą: panowanie nad sobą, umiarkowanie i męstwo, — do drugich sprawiedliwość i miłość bliźniego. — Moralnie dobry czyn zawiera dwa pierwiastki: podmiotowy, t. j. dobry zamiar i przedmiotowy, t. j. prawność czynu. Pierwszy moment zależy jedynie od osobistego przekonania działającego, że takie a nie inne postępowanie jest moralnie konieczne. Drugi jest przedmiotowo określony tą normą, że „to jest prawem działaniem, co zmierza do najwyższego dobra“, czyli do najdoskonalszego ukształtowania życia ludzkiego.

8. Co do religji, uczy Paulsen, że wiedzę trzeba zupełnie oddzielić od wiary. Religja nie żąda tego, by „myśleć o tem, co się nie da pomyśleć, lecz wymaga tylko wiary w to, co odpowiada uczuciu i woli, a nie sprzeciwia się myśli“. Uznanie tej podstawowej różnicy między wiarą a wiedzą, jest pierwszym warunkiem przywrócenia pokoju między religją a nauką. Nie można bowiem osiągnąć świata transcendentnego środkami poznania naukowego. Wiara nie rodzi się z myśli, tylko z przeżyć. Przedewszystkiem na trzech uczuciach buduje się religja, mianowicie na bojaźni, na pełnej podziwu radości i na rozczarowaniu. Z obawy, zwłaszcza przed zniweczeniem, czepia się uczucie (Gemüt) czegoś wiecznego, co nie podlega zniweczeniu. Również radość, jaką odczuwamy n. p. w powodzeniu, w rozważaniu dzieł natury, wytworów sztuki i poezji, życia wielkich ludzi, nadaje polot naszemu uczuciu. Trzecim powodem religji jest rozczarowanie i znużenie życiowe. Życie nie dotrzymało żadnych obietnic, więc człowiek popada w rozczarowanie, nabiera wstrętu do świata; obraca tęskny wzrok ku czemuś wyższemu. Oto uczucia, które wywołują w sercu ludzkim tęsknotę za religją. Tęsknota ta znajduje swe zaspokojenie tylko w danej religji historycznej. Religja wymyślona przez ludzi jest czemś samowolnem, co można przyjąć lub odrzucić. Od religji zaś żąda człowiek, by go wzniosła ponad niego samego i nad jego samowolę i postawiła go na mocnym, zupełnie pewnym gruncie. Gruntem takim jest tylko religja historyczna, t. j. wiara, w której żyli i umierali inni. Przytem Paulsen sądzi, że monoteizm jest historycznie ostatnią, a zarazem najwyższą formą rozwoju religji. Polemizuje z cudami, które sprzeciwiają się rzekomo nie tylko myśleniu przyrodniczemu, lecz nawet duchowi naszej wiary religijnej, spełniałyby bowiem rolę poprawek w normalnym biegu świata. Bóg zaś nie poprawia swego dzieła.

3. Rudolf Eucken.

Literatura: Rich. Falckenberg: Euckens Kampf gegen den Naturalismus, 1901. — G. Weingärtner: R. Euckens Stellung zum Wahrheitsproblem,

1914. — G. Wunderle: Die Religionsphilosophie R. Euckens (Samml. Stölzle), 1912. — Po polsku: H. Hoeffding: Współcześni filozofowie, j. w., str. 281—296.

1. **Rudolf Eucken**, ur. 5 stycznia 1846 r. w Aurich (Hannowerskie), od r. 1876 profesor w Jenie, utworzył system filozoficzny, noszący pewne cechy podobieństwa do systemu J. G. Fichtego. Umarł w r. 1926 w Jenie. — Najważniejsze jego dzieła to: „Geistige Strömungen der Gegenwart“ (Duchowe prądy współczesne, 6 wyd. 1920); „Einheit des Geisteslebens“ (Jedność życia duchowego, 1888); „Lebensanschauungen der grossen Denker“ (Światopoglądy wielkich myślicieli, 18 wyd. 1922¹⁾); „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ (Walka o duchową treść życiową, 1896, wyd. 2. 1907); „Wahrheitsgehalt der Religion“ (Prawdziwa treść religii, 1901, wyd. 3 w 1912); „Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens“ (Wprowadzenie w filozofję życia duchowego, 1908, wyd. 4. — 1925); „Der Sinn und Wert des Lebens“ (Sens i wartość życia, 1908, wyd. 9. w 1922); „Können wir noch Christen sein?“ (Czy możemy być jeszcze chrześcijanami?, 1911); „Erkennen und Leben“ (Poznanie a życie, 1912); „Zur Sammlung der Geister“ (1913).

I Eucken usiłuje połączyć spekulację metafizyczną z badaniem doświadczalnym i stworzyć nowy idealizm przeciw naturalizmowi. W tym celu zwraca uwagę na swoją własną metodę, którą zwie noologiczną. Metoda ta polega na badaniu, czy poza całością zjawisk życia duchowego nie kryje się jakaś głębsza jednia metafizyczna, czy jakiś ogólny proces rozwojowy nie zdąża do pewnego oznaczonego celu.

2. Zdaniem Euckena istnieje w świecie pewna zbiorowa treść duchowa, przejawiająca się w jednostkach. Realizm i idealizm muszą się przenikać w każdej pracy duchowej. Osobowość nie jest jakąś z góry daną i niezmienną wielkością w znaczeniu dogmatyczno-ontologicznym, lecz raczej czemś, co samorzędnie (autonomicznie) dopiero stanowić należy. Przytem każda myśl i czyn człowieka powinny wynikać z ducha wszechświata i podporządkowywać się wymaganiom kosmicznego życia duchowego. Jeśli cele, za którymi się ubiegamy w działaniu naszym, są małostkowe, czysto ludzkie, jeśli nie odpowiadają przedmiotowemu rozwojowi świata, dojdziemy do zupełnego sceptycyzmu, a w dziedzinie moralności do anarchizmu. Wtedy każdy będzie mógł działać podług swego „widzimisję“, a nikt inny nie będzie miał prawa przeszkadzać jego egoizmowi.

1) Tłum. polskie: Dr. Adam Zieleny: „Wiele myślicieli i ich poglądy na życie“, 2 tomy. Biblioteka laureatów Nobla, t. 39—40. Lwów—Poznań, 1925.

3. Trudowi i pracy życia, oddanego służbie kosmicznego życia duchowego, odpowiada obfity zysk mianowicie wyzwolenie się z ciasnoty swej przyrodzonej jaźni. W sobie samym posiada człowiek świat duchowy i powinien być pracownikiem w jego budowaniu. Najpierw podejmuje człowiek tę pracę z pobudek samozachowawczych, powoli jednak może ją pokochać dla niej samej, dla jej treści, dla jej istoty. Im więcej działać będzie z tej drugiej pobudki, tem cenniejszą będzie jego praca, tem wydajniejszą stanie się siłą. Z pełni naszego życia duchowego tworzymy coraz więcej i więcej, co nadaje naszemu życiu coraz wyższą wartość. Na tej jednak wysokości możemy się utrzymać jedynie przez działalność ustawiczną, przez „aktywizm“.

4. Ostro zwalcza Eucken pospolite przecenianie kultury jako takiej, t. j. prostej sumy technicznego postępu i zwycięstw ludzkiego ducha na rozmaitych polach nauki. Widzimy w człowieku, powiada, zbiegające się dwa światy, ale sens i wartość może nadać życiu naszemu tylko ubieganie się za światem wyższym. Dlatego nie należy poprzestawać na pierwszym i pobieżnym na świat wejrzeniu, lecz należy przez energiczną, odmładzającą całą naszą istotę, pracę duchową docierać do prawdziwej duchowej i istotnej kultury, by w ten sposób od wewnątrz nadać człowiekowi wartość prawdziwej wielkości. „Powszechny to fakt, że koncentracja nie idzie w życiu współczesnym w parze z ekspansją; zazwyczaj pomimo wszelkich zysków zewnętrznych popadamy w niebezpieczeństwo obniżania się wewnętrznego, rozpraszamy się coraz więcej, a przypływowi otoczenia nie możemy przeciwstawić żadnej wartości. Znaleźć dostateczną przeciwwagę dla tego rozprószenia i tej powierzchnowości, „to kwestja naszego samozachowania duchowego“. Musimy więc wyrabiać w sobie pewną głębię; innemi słowy musimy postarać się o jednolity i dobrze uzasadniony pogląd na życie. Przedmiotowość nie ma przystępować do nas w postaci jakiejś skostniałej heteronomji, jako obce nam prawodawstwo, — lecz my sami powinniśmy raczej przekształcić wszystko w daną rzeczywistość. Przeto i w wychowaniu człowieka należy unikać wszystkiego, co osłabia osobistą wartość jednostki. Wychowanie powinno być harmonijne, i jak to słusznie Nietzsche podkreśla, jak najbardziej indywidualne, a nie szablonowe. Już w szkole ludowej wychowanie nie powinno się ograniczać tylko do rzeczy pożytecznych, w przeciwnym bowiem razie ani młodzieńcy ani dorośli nie będą mieli żadnych ideałów.

5. Eucken gani również kierunek etyczny naszych czasów. Z jednej strony, powiada, żąda się podporządkowania jakiemuś nieosobowemu rozwojowi przyrody, z drugiej jednak strony, musi się przyznać, że to podporządkowanie jednostki martwej przyrodzie prowadzi do zmechanizowania i obniżenia całości kształtu życia wewnętrznego. Wyrobienie całego człowieka, ten ideał klasycznych czasów, zniknęło, ceni się tylko wytwory poszczególnych sił duchowych czy cielesnych. Nikt nie pyta o wnętrze człowieka, które może skostnieć i zmarnieć; każdy pyta tylko o czyny zewnętrzne. Chociaż historję urabiają głównie wybitne osobistości, to jednak i każda jednostka ma pewną bezwzględną wartość dla spełnienia zadania świata. A spełniając je, wyrabia każda jednostka swe własne życie, nie jest bowiem prostą tylko częścią maszyny. — Choć więc Eucken podreśla usilnie podporządkowanie każdego człowieka całości świata, to jednak z naciskiem podnosi wartość ludzkiej jednostki.

6. Religja jest niezbędnem uzupełnieniem całości kształtu życia duchowego. Nie jest to rzecz pouczenia rozumowego, lecz przeżycie osobiste. Chrześcijań-

stwo pojmuje Eucken w sposób wyłącznie racjonalistyczny. Przyznaje wprawdzie, że jest ono najpotężniejszym zjawiskiem w historii świata, gotów jest złożyć najwyższe uznanie Jezusowi jako człowiekowi, nie uważa go jednak za Boga. Ewangelje nie zawierają żadnej treści objawionej, tylko indywidualno-mistyczne poglądy życiowe Jezusa, którego Eucken umieszcza poprostu wśród „wielkich myślicieli“, na jednej linii z Plotynem i Giordanem Bruno. Wprawdzie Jezus uważał się za Męszasza, atoli przy bliższem zbadaniu okazuje się, że było to jego złudzenie. Cała treść życiowa Jezusa, to jedno pasmo złudzeń osobistych. Jak inne religie, tak i religja chrześcijańska, zawiera pewną wieczystą prawdę życiową, ale zawiera i czasowe dodatki. Te wymagają ciągłych poprawek, t. zn. nie tylko zmian małoznacznych, lecz dotyczących samejże dziedziny dogmatycznej.

7. Eucken rzucił się wspaniałych myśli i podał zwycięskie dowody przeciw naturalizmowi; trzeba też złożyć uznanie jego wzniosłym ideałom etycznym. Brak jednak jego systemowi mocnej podstawy. To „absolutne życie duchowe“, które jest pojęciem centralnem jego filozofji, jest nieuzasadnioną, owszem sprzeczną w sobie hipotezą. Nie docenia też Eucken prawdy chrześcijaństwa, o którym ma zresztą dość mętne pojęcie.

ROZDZIAŁ JEDENASTY.

KIERUNKI NAJNOWSZE.¹⁾

1. Realizm krytyczny.

Literatura: Überweg-Österreich, wyd. 12 z r. 1923, str. 569: Der Neorealismus i str. 586: Die neue Metaphysik. — M. Grabmann: Der kritische Realismus O. Külpes und der Standpunkt der arist.-schol. Philosophie. (Philos. Jahrbuch 1916, str. 333—369).

Po idealizmie racjonalistycznym, a obok pozytywizmu sceptycznego i krytycyzmu neo-kantowskiego, wzrosło znów w najnowszym czasie znaczenie realizmu. Ten kierunek filozoficzny przyjmuje istnienie świata realnego, niezależnego od naszego poznania, którym staramy się go osiągnąć i to się nam rzeczywiście do pewnego stopnia udaje. Poznanie zmysłowe nie daje wprawdzie wiernych „odbitek“ przedmiotu, lecz w każdym razie zawiera, prócz elementów subiektywnych, także obiektywne, umożliwiające jakieś określenie

¹⁾ Do poznania współczesnych prądów filoz. służą znakomicie, wydawane pod redakcją Rajmunda Schmidta, autobiografie filozofów, osobliwie niemieckich, p. t. Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. (Tom I 1920, t. II 1921, tom III i IV 1923).

świata przedmiotowego. Na podstawie nauk pozytywnych można stworzyć pewną metafizykę, która nas zawiedzie poza dziedzinę bezpośredniego doświadczenia. Zwolennikami „realizmu krytycznego“, prócz wielu neo-scholastyków, są inni także myśliciele, mający zresztą różne zapatrywania w poszczególnych zagadnieniach teoretyczno-poznawczych a zwłaszcza metafizycznych.

Zasługują tu na wzmiankę: Jan **Volkeft**,¹⁾ Franciszek Erhardt²⁾ (ur. 1864), profesor w Rostock, Gustaw Störring³⁾ (ur. 1860) w Bonn, Ernest Dürr⁴⁾ (1898—1913), August Messer⁵⁾ (ur. 1867) w Giessen, Hermann Schwarz⁶⁾ (ur. 1867) w Greifswald, Max Frischeisen-Köhler⁷⁾ (ur. 1878, † 1923), wreszcie William Stern.⁸⁾ Najznakomitszym atoli przedstawicielem tego kierunku był **Oswald Külpe**⁹⁾ (1862—1915), założyciel t. zw. „szkoły würzburskiej“, a obecnie są: **Eryk Becher**¹⁰⁾ (ur. 1882) i **Nicolai Hartmann** (ur. 1882) w swych poważnych: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“ (Berlin 1921; wyd. 2 w 1925). Ze szkoły marburskiej przeszedł do realistów.

(P. T.) Do obozu realistów krytycznych trzeba również zaliczyć twórców t. zw. „neo-realizmu amerykańskiego“.¹¹⁾ Są nimi: Holt, Merwin, Montague, Perry, Pitkin, Spaulding, Fullerton († 1925); zgadzają się w zwalczaniu idealizmu, lecz poglądy ich na różne szczegóły systemu realistycznego nie są dostatecznie skryształizowane.

Coraz śmieiej podnosi głowę t. zw. „realizm naturalny“ (nazywany dotąd pogardliwie „naiwnym“), broniący bezpośredniości poznania świata zewnętrznego, oraz przedmiotowości t. zw. jakości drugorzędnych, uważanych od czasu Locke'a za wytwory czysto

1) „Erfahrung u. Denken“ (1886), „Quellen der menschlichen Gewissheit“ 1900.

2) „Metaphysik“, „Erkenntnistheorie“ (1894).

3) „Einführung in die Erkenntnistheorie“ (1909).

4) „Erkenntnistheorie“ (1910).

5) Einführung in die Erkenntnistheorie“ (1909), „Die Philosophie der Gegenwart“ (1916) i inne.

6) „Das Wahrnehmungsproblem“ (1891), „Was will der kritische Realismus?“ (1894), „Grundfragen der Weltanschauung“ (1912).

7) „Wissen und Wirklichkeit“ (1912).

8) „Person und Sache“, „System der philos. Weltanschauung“ (1906) i inne.

9) „Einleitung in die Philosophie“ (9 wyd. 1919), „Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft“ (1910), „Die Realisierung“ (1 t. w r. 1912), 2-gi t. 1920 (wyd. A. Messer), t. 3 w r. 1923 (wyd. A. Messer).

10) „Gehirn und Seele“ (1911), „Naturphilosophie“ (1914), „Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften“ (1921).

11) Por. R. Kremer: „Le Neo-Réalisme américain. Louvain 1920 i tenże: Revue neoscol. (1922 Août, str. 314). — Zob. też: Ruch filoz. (Lwów), rocz. IV. n. 6, str. 142; Fullerton: Neo-realizm amerykański.

subiektywne. Jak licznych ma ten pogląd zwolenników, okazało się np. na I. międzynarodowym zjeździe tomistycznym w Rzymie w r. 1925.¹⁾

2. Fenomenologia.

Edmund Husserl i Maksymiljan Scheler.

Lit. J. Geysler: *Neue und alte Wege der Philosophie*, 1916 (o Husserlu). — Erich Przywara: *Religionsbegründung*: Max Scheler-Newman, 1923. — J. Geysler: *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, 1924. — Mich. Willmann: *Max Scheler als Ethiker*, 1923.

1. Nadzwyczajny wpływ na rozwój filozofji w Niemczech w ostatnich dziesiątkach lat wywarł **Edmund Husserl** (ur. 1859), uczeń Brentana, a od 1916 prof. we Fryburgu w Bryzowji (Breisgau). W dziele: „*Logische Untersuchungen*“ (1900/1, — 2 wyd. 1913/21) wykazał wbrew psychologizmowi,²⁾ że porządek logiczny jest niezależny od psychologii, a przez to odparł zwycięsko poglądy psychologistyczne. Sam przyznaje, że wywarli na niego wpływ nie tylko Descartes, Leibniz i Bolzano, lecz także Kant i Herbart.

W drugim głównem swem dziele: „*Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*“³⁾ usiłuje Husserl oprzeć filozofję na zupełnie nowym fundamencie, mianowicie na „fenomenologii“, która jest wedle niego naukowem poznaniem istoty rzeczy. Metodą tego poznania ma być ogląd istoty — („*Wesensschau*“). Husserl wywodzi go z tego, co jest bezpośrednio „dane“. Przez bezpośredni ogląd można w rzeczach jednostkowych i przygodnych, uchwycić istotę zjawisk świadomościowych, jak n. p. czem jest spostrzeżenie jako takie, czem barwa, czem głos i t. d. W ten sposób powinna analiza wyjaśnić i uchwycić wszystkie związki istotne aż do ostatecznych ich szczegółów. Takiej jednak istocie przysługuje według Husserla tylko jakieś idealne istnienie. Nauka o istocie jest aprioryczną, a mamy o niej bezpośrednią oczywistość.

1) Por.: *Acta primi Congressus thomistici intern., a. 1925 Romae habiti.* — Nadto: Ios. Gredt: *De cognitione sensuum externorum.* Romae 1914 i 1924. — Ks. Dr. Kaz. Wais: *Czy t. zw. drugorzędne jakości ciał są przedmiotowe?* w *Przełł. teol.* (Lwów) 1925.

2) Psychologizm utożsamia treść aktu poznawczego z samym psychicznym aktem poznawczym (czyli pojęcie podmiotowe z t. zw. pojęciem przedmiotowym; *conceptus subiectivus = c. obiectivus*)

3) W wydawanem przez Husserla „*Jahrbuch für Philosophie und phaenomenolog. Forschung*“ (1 t. 1913), a także osobno.

Co do problemu, dotyczącego rzeczywistości pozapodmiotowej, podziela Husserl zapatrywanie idealizmu: wszelki byt, pominiawszy czystą świadomość, jest bytem tylko dla świadomości, nie zaś czemś absolutnem w sobie.

Bezsprzecznie trzeba zgodzić się na dowody Husserla przemawiające za niezawisłością logiki; słusznem też jest jego zdanie, że w filozofji chodzi przedewszystkiem o zbadanie istoty rzeczy; mimo to jednak pozostaje w jego fenomenologii niejedna jeszcze kwestja do wyjaśnienia. Dowody Husserla za idealizmem nie liczą się z rzeczywistemi okolicznościami naszego postrzegania i nie wyjaśniają go dostatecznie.

2. (P. T.) Zasady fenomenologiczne Husserla stosuje do etyki i filozofji religji głośny dziś profesor koloński, **Max Scheler**. Ur. w r. 1875 w Monachjum, ulegał zrazu wpływom Euckena, potem przejął się poglądami Husserla. Prace jego dotyczą prawie wyłącznie dziedziny filozofji religji i moralności. Oto najważniejsze: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“, 1913 i 1916. — „Vom Umsturz der Werte“, 1919. — „Vom Ewigen im Menschen“, 1922. — „Die Formen des Wissens und der Bildung“, 1925. — Filozofja wedle Schelera nie jest tylko teorią poznania, oddaną wyłącznie na usługi różnych gałęzi wiedzy; jest ona raczej wglądem w przedmiotową istotę bytów, oraz ich przedmiotowy wzajemny stosunek do siebie i do Boga. Scheler uznaje też przedmioty świat „wartości“ osiągnany „aktami wartościowania“, (różnemi od aktów poznawczych) i dzieli go na cztery stopnie: pierwszy stopień obejmuje wartości „przyjemne i nieprzyjemne“, drugi wartości „życiowe“ (dobrobyt i nędza), trzeci wartości „duchowe“ (wiedza), czwarty wartości „religijne“. Wartości tych nie tworzymy sobie, ale je odnajdujemy w osobach lub rzeczach; mają one zatem znaczenie przedmiotowe i bezwzględne (niezależne od tego, co w różnych krajach i wiekach nazywano dobrem, pięknem, świętem i t. d.). Oto fundament przedmiotowej czyli „materiałnej“ etyki Schelera, w przeciwieństwie do podmiotowej czyli „formalnej“ etyki Kanta.

Chociaż Scheler broni przedmiotowej wartości naszych poznań i doznań, chociaż zbliża się pod niejednym względem do filozofji scholastycznej (co podkreśla w swej ocenie Przywara), to jednak poglądy jego zawierają wiele niejasności a nawet filozoficznych błędów, jakimi są n. p. zbytni przedział, jaki wprowadza między dziedzinę „bytu“ a „wartości“, — między akty „poznania“ a „war-

tościowania“ i t. d. (co znowu wykazuje w swej ocenie Geys er). Być może, że nie dość ścisła i przejrzysta terminologja Schelera (nigdzie n. p. nie podaje określenia „wartości“) jest powodem odmiennej oceny jego filozofji. W każdym razie dziełami swemi przyczynił się Scheler niemało do zmniejszenia wpływu subiektywizmu kantowskiego na dziedzinę etyki i religji.

CZEŚĆ DRUGA.

NAJNOWSZA FILOZOFJA POZA GRANICAMI NIEMIEC.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

NAJNOWSZA FILOZOFJA WE FRANCJI.

I. Kierunek sensualistyczno - materialistyczny. Frenologia.

1. Filozofja francuska 18 wieku skończyła na ateizmie i materializmie. Światopogląd ten stworzył podstawę i przesłankę dla wielkiej rewolucji i przeszedł także do myśli filozoficznej 19 wieku, jako dziedzictwo z czasów przedrewolucyjnych. Taki światopogląd nie był już zdolny do dalszego rozwoju, powtarzają się już tylko zasady przedrewolucyjne.

a) Zwolennikiem tego kierunku był **J. Jerzy Cabanis** (1757—1808), profesor medycyny w Paryżu; uważa on mózg, ośrodek systemu nerwowego, za przyczynę i siedzibę wszelkiego myślenia i chcenia. Jak żołądek trawi pokarmy, tak i mózg przerabia wrażenia zmysłowe na czynniki życia psychicznego.

b) **A. L. Claude Destutt de Tracy** (1754—1836). I dla niego wrażenia zmysłowe są początkiem wszelkiego poznania, a myślenie nie różni się od czucia.

c) W szerszych kołach rozpowszechniła się **frenologia Gall** (ur. 1758 w Wittenberdze), lekarza, który większą część życia spędził w Paryżu; główne jego dzieło, to: „Anatomie et physiologie du système nerveux“. Ponieważ według niego wszystkie siły psychiczne związane są z mózgiem, dlatego po mniejszych lub większych wypukłościach czaszki można poznać psychiczne zdolności człowieka. Sam Gall wylicza 27 zasadniczych sił psychicznych.

II. Socjalizm.

St. Simon, Fourier, Cabet, Proudhon, Leroux.

1. Twórcą socjalizmu francuskiego był **Saint - Simon** (1760—1825); dlatego też socjalizm francuski nazywano początkowo **saint-simonizmem**. St. Simon pochodził ze starszszlacheckiej rodziny i już od wczesnej młodości nosił się z myślą bliższego zbadania postępu ducha ludzkiego, by pracować nad udoskonaleniem cywilizacji i reformowaniem stosunków społecznych. Myśli swe złożył w szeregu dzieł, z pośród których należy wymienić: *Réorganisation de la société européenne* (1814); *Du système industriel* (1821); *Le nouveau Christianisme* (1825).

Ludzkość, według St. Simona, ma przyszłość religijną: lecz religja przyszłości będzie wyższą i pożyteczniejszą od wszystkich dotychczasowych. Naczelnicy państw będą zarazem kapłanami tej religji, opartej na założeniu, że Bóg, jako wszechbył nieskończony, jest wszystkim co istnieje, (Dieu est tout ce qui est); człowiek natomiast przedstawia się jako ograniczone zjawisko życia powszechnego; przeznaczeniem jego jest bezustanny wzrost w Boga t. z. ustawiczny postęp w sztuce, nauce i przemyśle. Na tem polega prawdziwy kult religijny. Więc: „Progrès infini“, to wedle St. Simona ideał ludzkości.

Co do spraw ekonomicznych wychodzi St. Simon z założenia, że tylko pracą zdobyta własność jest prawdziwą własnością. Zasada zarobku prywatnego miała pozostać nienaruszoną, dotychczasowy natomiast system dziedziczenia, rzekome źródło wszelkich niesłusznych różnic majątkowych, powinien być usunięty. Po śmierci każdej jednostki majątek jej, pracą zdobyty, przypada państwu, a w miejsce dziedziczenia na mocy pokrewieństwa, należy wprowadzić prawo dziedziczenia stosownie do zasług obywateli, na mocy którego państwo będzie rozdzielać uzyskane przez się kapitały.

Zwolennikami St. Simona byli: Bazard, Enfantin i Chevalier.

2. Karol Fourier (1772—1837), ur. w Besançon, wstąpił jako kantorzysta do pewnego domu handlowego w Marsylii. Niezadowolony ze spraw handlowych tego domu, powziął zamiar odnowy społeczeństwa na podstawie nowej filozofji. W tym celu wydaje różne pisma, pomiędzy niemi: *Théorie des quatre mouvements*, i *Le nouveau monde industriel et sociétaire*.

Według Fourier'a Bóg jest jedynie czynnym pierwiastkiem świata wcielonym w materję i żyjącym przez materję. To, co zwiemy wolą Bożą, jest tylko powszechnem ciążeniem (attraction), które przenika cały świat, a ujawnia się jako popęd. Ciężenie to powoduje wszelki ruch w świecie, a u ludzi przejawia się na popędach i namiętnościach, które nimi władają. Dlatego człowiek nie powinien tłumić lub ograniczać swoich popędów i namiętności, lecz owszem iść zawsze za nimi i pozwolić się przez nie opanować. To tylko przysporzy mu szczęścia. Stąd wynika, że społeczeństwo ludzkie tak urządzić należy, aby wszyscy ludzie mogli bez trudu zaspokoić swe popędy i namiętności. To zaś wymaga nowego uregulowania posiadłości i nowej organizacji pracy, polegającej na tem, że właściciele oddawać będą swe dobra, bez utraty prawa własności, do wspólnego obrotu gospodarczego i do wspólnej pracy. W tym celu proponuje Fourier tworzenie *falan*g.

Na przestrzeni jednej mili kwadratowej powinno się skupić w wielkim wspólnym budynku (*Phalanstère*) 2 tysiące osób, któreby tworzyły „falanę“ pod kierownictwem przełożonego (*unarque*), dzielącą się na „serje i grupy“. Pomiedzy różne takie serje i grupy należy rozdzielić pracę w ten sposób, by pracownicy mogli się zmieniać, aby jednostajność nie przykryła się, lecz wszyscy w pracy znaleź mogli przyjemność.

Czysty dochód, stąd otrzymany, powinien być corocznie rozdzielany. Każda falanga powinna posiadać doskonale urządzone gospodarstwo domowe,

z któregooby poszczególni członkowie mogli zaspokoić swoje potrzeby życiowe, a nadto powinna pośredniczyć w obrocie towarów. Dzieci mają być wychowywane wspólnie, a niezdolni do pracy mają być zaopatrywani i utrzymywani kosztem całej falangi.

3. **Ludwik Cabet** (1788—1856), ur. w Dijon, był tamże adwokatem i napisał dzieło p. t. „Voyage en Icarie“, które ogłosił drukiem w 1840 r.

W dziele tem kresli utopijny obraz społeczeństwa komunistycznego. Ikarja przedstawia idealny wzór państwa w stanie bezwzględnej wspólnoty majątkowej, bez pieniędzy, bez różnicy osób, stanów, ze wspólnymi warsztatami pracy, z jak najdokładniejszym regulaminem zabaw i wszelkich zapotrzebowań, — przyczem cieszy się nadmiarem szczęścia i niewinności.

4. **Józef Proudhon** (1809—1865), ur. w Besançon, był drukarzem i korektorem; później udał się do Paryża, by się poświęcić naukom. Tu postanowił szukać środków polepszenia doli najbiedniejszej a najliczniejszej warstwy ludu. W tej myśli napisał rozprawę: *Qu'est-ce que la propriété?* i wiele innych podobnej treści. Był zawziętym wrogiem religji i Kościoła i nie przyznawał im żadnego prawa do bytu. Pojęcie Boga jest, według Proudhona, nie tylko czczą formułką, lecz owszem wprost wyrazem zła „*Dieu est le mal*“.

W badaniach swoich doszedł Proudhon do przekonania, że własność jest kradzieżą i tą oryginalną myślą się szczycił. Własność zniosła równość i ujarzmiła lud. Z drugiej jednak strony Proudhon zniewolony jest uwzględnić jakiś pierwiastek własności i uznaje wytwory pracy osobistej za własność prywatną. Za to wszystkie inne produkty powinno społeczeństwo rozdzielić pomiędzy jednostki.

5. Do teoretyków socjalizmu należy także: **Piotr Leroux** (1797 do 1871), także drukarz, który przedewszystkiem rozwijał dalej zasadę nieograniczonego postępu, zawartą w *saint-simoniźmie*.

Według niego, niema Boga pozaświatowego, ani też świata poza Bogiem, niema też życia pozagrobowego; człowiek powinien sobie utworzyć niebo tu na ziemi.

III. Pozytywizm.

Comte, Littré, Taine, Ribot, Renan.

Lit.: Herm. Gruber, A. Comte, der Begründer des Positivismus 1890; tenże: Der Positivismus vom Tode A. Comtes bis auf unsere Tage 1891. — Ks. Pawlicki: Żywot i dzieła E. Renana, Warszawa 1905.

1. **August Comte** (1798—1857), ur. się w Montpellier z rodziców szczerze katolickich. Już w swej młodości odznaczał się wielką inteligencją i zapałem do nauk, zdradzał jednak charakter nieposłuszny, hardy i mędrkujący. Studjował w szkole politechnicznej w Paryżu, a po ukończeniu nauk wystąpił (1830—1842) z dziełem „Cours de philosophie positive“, w którym wyłożył zasady swej filozofji pozytywnej. Od 1845 r. poczęła się w nim dokonywać pewna zmiana. Filozofja pozytywna stała się odtąd „religią pozytywną“, której on sam głosił się arcykapłanem. Treść tej religii zawiera się w drugim głównem jego dziele: „Système de politique positive“. Powodem tej zmiany była fanatyczna miłość Comte'a ku pewnej kobiecie. Stąd też przyznawał kobietom wybitne stanowisko w swej nowej religii.

2. Przedmiotem filozofji, według Comte'a, są tylko rzeczy pozytywne, t. j. dane przez obserwację i doświadczenie. Dlatego też filozofję swą nazywa pozytywną. Rzeczą filozoficznego myślenia jest sprowadzenie danych faktów do praw ogólnych, a raczej odnalezienie w danych przyrodniczych i faktach historycznych tego prawa ogólnego, na którym się opierają. Tego można dokazać tylko na drodze indukcji. Metoda zatem filozofji pozytywnej polega na doświadczeniu, oraz na opartej na niem i sprawdzonej przez nie indukcji.

3. Prawa, odkryte tą metodą, są dla filozofji ostatecznem wyjaśnieniem wszelkich zagadnień. Filozofja ta bowiem nie bada istoty rzeczy, ich ostatecznej przyczyny i celu, ani Absolutu. O tych rzeczach nic nie wiemy, ani wiedzieć nie możemy, są to zagadki, których nigdy rozwiązać nie zdołamy. To, co przekracza doświadczenie, jest dla nas dziedziną zamkniętą, której filozofja pozytywna nie zaprzecza, lecz i stwierdzić nie może, bo poprostu nic o niej nie wie. Stąd pozytywizm nazwano też agnostycyzmem (*ἀγρῶν* = nie wiem).

4. Ludzkość jednak nie od początku stała na tem stanowisku. Poznanie bowiem ludzkie doskonalili się tylko w powolnym postępie, a to dotyczy i każdej z osobna jednostki i całego rodzaju ludzkiego. Myśl zatem ludzka musiała przejść przez dłuższy proces rozwoju, zanim się wzbili na wyżyny światopoglądu pozytywnego. Tym procesem ewolucyjnym kieruje pewne określone prawo, mianowicie — pozytywistyczne prawo rozwoju.

5. W powyższym rozwoju poznania ludzkiego, należy rozróżnić 3 stadia. W pierwszym stadium uważa ludzkość dane zjawiska za skutki osobowych przyczyn nadnaturalnych, — to metoda teologiczna (teologizm). W drugim

tłumaczy je przez zrealizowane abstrakcje, — to metoda metafizyczna (metafizycyzm). W trzecim wreszcie i najwyższym stadjum, wyjaśnia zjawiska przyrodzone przez prawa lub fakta powszechne, których koniecznym wynikiem są dane zjawiska, — to metoda pozytywna (pozytywizm).

a) Rodzaj ludzki opanowany był więc pierwotnie teologizmem. Celem wytłumaczenia zjawisk naturalnych, wymyśleli ludzie przyczyny rozumne, wolne, a więc osobowe. Najpierw panował tu fetysyzm, następnie politeizm, a wreszcie wznosił się człowiek do monoteizmu, w którym połączył w jedno wszystkie te czynniki nadnaturalne.

b) Potem przeszedł rodzaj ludzki do metafizycyzmu. Odrzucono fikcję osobowych czynników i dopatrywano się przyczyny działającej w samym zjawisku przedmiotowym. Wyobrażano sobie tę przyczynę, jako utajoną „istotę“, „naturę“ lub „siłę“ danego zjawiska. Później sprowadzano te wszystkie istoty i siły do jedności. Posługiwano się więc nową fikcją, t. j. zrealizowanymi abstrakcjami.

c) Wreszcie wznosi się ludzkość w obecnej dobie do prawdziwego poznania. Proces ten uwydatnia się w pozytywizmie, który wszystkie fikcje usuwa i proklamuje w tonie stanowczym, że poznanie winno opierać się tylko na danych pozytywnych, że możemy poznać tylko dane doświadczone, a zapomocą indukcji także prawa, niemi rządzące.

d) Teologizm i metafizycyzm były zatem konieczne, jako stadjum przygotowawcze i przejściowe do prawdziwego i doskonałego poznania; obecnie jednak są już przestarzałe, a posiadają tylko historyczne znaczenie.

6. Wszelką wiedzę dzieli Comte na 7 nauk zasadniczych t. j. na matematykę, astronomję, fizykę, chemję, biologję, socjologję i etykę, rozpatrując każdą z nich ze swego punktu widzenia.

„Duszę“ rozkłada Comte na wzór Gall'a na różne siły psychiczne, które umieszcza w różnych częściach mózgu. W etyce uważa za najwyższą zasadę uznanie i wprowadzenie humanitaryzmu, t. j. powszechnej miłości braterskiej (*Vivre pour autrui*). Altruizm musi odnieść zwycięstwo nad egoizmem. Etyka żąda ofiary osobistej indywidualności na rzecz całego społeczeństwa.

7. Z temi poglądami łączy Comte swą religję. Potrzeba religii wpływa z głębokiego pragnienia serca, by się poczuć związanym ze wszystkimi członkami ludzkości. Stąd też religja pozytywistyczna stawia w miejsce ponadświatowego i osobowego Boga — ludzkość całą, jako zrzeczenie wszystkich żyjących, umarłych i po nas żyć mających ludzi. To zrzeczenie, „*grand être*“, winno być przedmiotem kultu religijnego. Głównymi przedstawicielami tego wielkiego bytu są wielcy ludzie, którzy pracowali nad zachowaniem i udoskonaleniem rodzaju ludzkiego. Im więc trzeba w pierwszym rzędzie oddawać kult religijny. Religja zatem według Comte'a polega na ubóstwianiu ludzi.

8. (P. T.) Przyjacielem i uczniem Comte'a, był Emil Littré (1801—1881), autor sławnego: „*Dictionnaire de la langue française*“ i kilku innych dzieł filozoficznych o pozytywizmie; skończył jednak jako katolik.

Wybitnym pozytywistą, mającym jednak pewne skłonności metafizyczne, był Hipolit Taine (1828—1893), filozof i historyk. Dzieła

jego, to: *Les philosophes français du XIX siècle* (1857, jest to krytyka eklektycyzmu); *Le positivisme anglais* (1864); *De l'intelligence* (1870). Niedosć odróżnia poznanie zmysłowe od umysłowego, pojęcia ogólne sprowadza do nazw (nominalizm), na ogół dobrze opisuje zjawiska psychiczne, lecz mniej szczęśliwie je wyjaśnia. Stworzył teorię wpływu środowiska (*théorie du milieu*), w myśl której należy uważać wszelkie zjawiska nawet historyczne, literackie i artystyczne, za wyłączny wynik okoliczności poprzedzających i współtowarzyszących.

9. Pozytywistą w dziedzinie psychologii doświadczalnej był *Theodule Ribot* (1839—1916), który zajmował się głównie badaniem uczuć i aktów woli oraz zagadnieniem objawów dziedzicznych. — Pozytywistycznym racjonalistą był także *Ernest Renan* (1823—1892), odstępca od wiary katolickiej, zwłaszcza w swym *Żywocie Jezusa* (*Vie de Jésus*), w którym stara się podkopać podstawy religii chrześcijańskiej, a głosi pewnego rodzaju panteizm.

IV. Filozofja szkocka, eklektyczna i neokantowska.

Royer-Collard, W. Cousin, K. Renouvier.

(Spirytualizm francuski).

1. Głównym przedstawicielem t. zw. „filozofji szkockiej“ jest **Royer-Collard** (1763—1843), adwokat parlamentarny, a za czasów Napoleona, profesor uniwersytecki w Paryżu. W przeciwieństwie do zwolenników *Condillac'a*, podziela zapatrywania *Reid'a*. Dla tego też nazwano jego szkołę: „szkołą szkocką“. W ślad za *Reid'em*, usiłuje *Royer-Collard* odwrócić filozofję od obserwacji zewnętrznej, a skierować ją ku wewnętrznej, aby ją oprzeć na danych świadomościowych.

Collard uczy, że z doświadczenia wewnętrznego czerpiemy główne podstawy wszelkiego poznania, przedewszystkiem pojęcia substancji i przyczyny. Od chwili, kiedy dusza sama siebie odczuwa, poczyną wierzyć w swój byt i w stosunek swych doznań do swego bytu. Doszedłszy raz do tego poznania, uogólnia je i nie pojmuje już odtąd żadnej jakości bez bytu, t. j. zdobywa sobie pojęcie substancji. Uświadamiając sobie dalej, że jest czynną mocą swej woli, dusza poznaje siebie jako przyczynę. Między przyczyną a skutkiem ustala pewien stosunek, uogólnia go i dochodzi tą drogą do poznania, że każdy skutek wymaga przyczyny. Podobnie dochodzi do innych pojęć.

Skorośmy już doszli do tych pojęć i zasad na drodze wewnętrznej obserwacji, wówczas możemy je stosować do różnych dziedzin myśli ludzkiej, i tak osiągamy poznanie rzeczyste. To stosowanie czy przenoszenie wspomnianych

pojęć i zasad, odbywa się przez rzekomą „indukcję“, która jednak w myśl Collarda oznacza tylko analogję. Tu Collard styka się z Benekem.

W ślady Collarda wstępuje także **Maine de Biran** (1766—1824), który przechodzi w swej twórczości filozoficznej od sensualizmu Condillaca (I okres), do przyjęcia wolnej woli i przewyższającej zmysły władzy poznawczej w człowieku (II okres), a wreszcie do uznania Boga (III okres). Poddaje on szczegółowej analizie psychologicznej wysiłek woli, a raczej mięśni (effort musculaire), jako podstawę pojęcia przyczynowości. Główne jego dzieła, to: „Mémoire sur l'habitude“ i „Essais sur les fondemens de la psychologie“. Zowią go „francuskim Kantem“, a stał się bezsprzecznie ojcem spirytualizmu francuskiego. Długi czas był w zapomnieniu — dziś coraz więcej się go ceni. (U nas np. Straszewski i Winc. Lutosławski).

2. Głównym przedstawicielem kierunku eklektycznego jest **Wiktór Cousin** (1792—1867), profesor filozofji w Paryżu, a za rządów Thiers'a przez jakiś czas minister oświecenia publicznego. Napisał dzieło p. t.: *Cours de Philosophie*. Cousin'a uważa się za eklektyka, gdyż sam się chlubi, że nie jest ekskluzywnym, bo jest przekonania, iż w każdym filozoficznym systemie zawiera się coś prawdy. Dlatego też wybiera z każdego systemu to, co w nim uważa za prawdę, dobro i piękno. Myśli swe czerpie z Descartes'a, Hegla oraz z Royer-Collard'a.

Substancją według Cousin'a jest to, co ze względu na swe bytowanie nie nie zakłada, zatem istota, która istnieje sama przez się (Descartes). Taka zaś istota jest tem samem nieskończona i jedyna. Tą jedyną nieskończoną substancją jest Bóg. Substancji odpowiadają jej sposoby (modi). Sposobami boskiej substancji są idee. Te znowu można podzielić na ideę jedności i nieskończoności, dalej na ideę różnorodności i skończoności, wreszcie na ideę harmonji jedności z różnorodnością, skończonemu z nieskończonem. Według tej potrójnej idei jest także sam Bóg czemś troistem: jednością, różnorodnością i harmonją obojga.

Bóg, jako substancja, jest także przyczyną; te bowiem pojęcia są nierozdzielne. Bóg, jako przyczyna, jest koniecznie Stwórcą. Jako przyczyna, może Bóg stwarzać, jako przyczyna bezwzględna, musi stwarzać. Akt stwórczy nie jest dla niego aktem swobodnym, któregooby mógł zaniechać. Stworzeń nie należy pojmować jako substancyj, bo nie istnieją same ze siebie. Świat wraz ze wszystkim, co się w nim zawiera, jest przeto tylko zjawiskiem, — i to zjawiskiem jednej, nieskończonej substancji, Boga. Dlatego też w świecie przejawiają się owe trzy sposoby boskiej substancji, t. j. jedność, różnorodność i ich harmonja wzajemna, a to nie tylko w ogólności, lecz i we wszystkich szczegółach bytu.

* (P. T.). Niemale zasługi położył Cousin i jego szkoła spirytualistyczna w dziedzinie historii filozofji, zwłaszcza średniowiecznej (Remusat, Rousselot, Hauréau, Jourdain, Barthélémy-Saint-Hilaire, Munk i inni). Systemu filozoficznego Cousin'a trzymali się: Jan Damiron, **Teodor Jouffroy** (1796—1842), Emil Saisset, Paweł Janet (1823—1899), Ernest Naville i inni. Dziś przeżył się już eklektycyzm Cousin'a.

Spirytualizm jednak różnych odcieni wyznawali lub wyznają jeszcze: Stefan Vacherot (1809—1897), Feliks Ravaisson, Juljusz Lachelier, wybitny logik (1832—1919), Emil Boutroux (1845—1921), Alfred Fouillée (1838—1912), idealista, tłumaczący wszystko swojemi „idées forces“.

3. Neokantyzm zdobył dzielnego szermierza we Francji, a stał się nim **Karol Renouvier** (1815—1903). Renouvier napisał wiele rozpraw w założonych przez siebie czasopismach: „La critique philosophique“ i „L'année philosophique“, oraz wiele dzieł, wśród których wyróżniają się: „Essais de critique générale“ (1854—1864), „Philosophie analytique de l'histoire“ (1896/7), „Histoire et solution des problèmes métaphysiques“ (1901). Styl ma ciężki i chropowaty, ale siłę logiki wielką. Wstępuje w ślady Kanta (neokrytycyzm), atoli stara się tłumaczyć go na swój sposób, tak n. p. odrzuca wszelkie noumenon, nawet jako ignotum X, nie uznaje postulatów rozumu praktycznego, dochodzi w krytycznej części swej filozofji do czystego fenomenalizmu. Nie chciałby przy nim pozostać. Usiłuje wydobyć się z morza fenomenalizmu i sceptycyzmu przez swą teorię „wiary rozumnej“ (la croyance rationelle), polegającej na tem, że to uznajemy za prawdę, co jest godne tego, by je uznać za prawdę. A ponieważ nie wszyscy uznają to samo za prawdę, dzieli prawdy na: prawdy ogólnie przyjęte (n. p. istnienie własnej jaźni i świata zewnętrznego) i prawdy nieogólnie przyjęte (np. istnienie wolnej woli osobowej i Boga). Ta „wolna pewność“ (certitude libre), rodząca się nie tylko pod wpływem rozumu, lecz także serca i woli, jest rodzajem fideizmu, który nie daje bezwzględnej pewności, jedynie pewne prawdopodobieństwo, które niestety ratuje tylko zbyt połowicznie od sceptycyzmu. — Zapatrywania Renouviera podzielał szwajcar, Karol Secrétan (1815—1895); pokrewne im idee głosił profesor Sorbony: Wiktor Delbos († 1917). Skrajnym fenomenalistą jest Ludwik Weber (akty psychiczne bez substancjalnej duszy). Por. jego: „Vers le positivisme absolu par l'idéalisme“ (1903). — Na polu historii filozofji (historji zagadnień filozof.) zdobył sobie zna-

czenie, zmarły w r. 1923, Gabriel Séailles, profesor Sorbony (1898—1912).¹⁾

W dziedzinie filozofji religji wprowadził do Francji poglądy Schleiermachera i Ritschla August Sabatier (1839—1901), profesor protestanckiej teologii na uniwersytecie w Strassburgu, a potem w Paryżu. Dzieła: *Esquisse d'une Philosophie de la religion d'après la Psychologie et l'Histoire* (1897) i inne (symbolizm religijny).

V. Tradycjonalizm.

Obok tych wszystkich kierunków filozoficznych, obcych na ogół chrześcijańskiemu światopoglądowi, krzewiła się we Francji pewna spekulacja filozoficzna, dążąca do tego, by zapewnić myśli chrześcijańskiej zwycięstwo nad błędami czasu. Przytem jednak zbyt ni nacisk kładziono na konieczność tradycji, względnie mowy ludzkiej i objawienia Bożego, dla poznania prawdy, tak że rozumowi indywidualnemu odmawiano wprost zdolności poznania prawdy. Był to t. zw. tradycjonalizm.

1. **De Bonald.** — Vicomte Louis de Bonald (1754—1840) był twórcą tradycjonalizmu we Francji. Pochodził ze starej znakomitej rodziny. W czasie rewolucji uszedł na wygnanie, powrócił jednak za Napoleona i został radcą szkolnym, a później parem. Jego główne dzieło nosi tytuł: *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*.

Dewiza de Bonald'a brzmiała: *L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée*. Mowa jest wedle niego niezbędnym narzędziem wszelkiej czynności umysłowej i środkiem dla wszelkiego bytu moralnego. Jak żadne ciało, nawet nasze własne, nie istnieje dla naszego oka, zanim światło nie uwidoczni nam jego kształtu, koloru, miejsca, jego stosunku do innych ciał itd., tak też duch nie istnieje dla siebie, ani dla innych, zanim pozna słowo, które mu dopiero odsłania świat intelektualny i pozwala człowiekowi poznać własne swe myśli. Bez mowy zatem niema myśli ani poznania!

Dlatego też nie mogli ludzie mowy wynaleźć. Wynalazek bowiem nie jest możliwy bez myślenia, a myślenie bez mowy. Człowiek mógł zatem mowę otrzy-

¹⁾ Por.: H. Hoefding: *Współcześni filozofowie*, tłum. pol. Bron. Gałczyńskiego, str. 108, nn: Alfred Fouillée i współczesna filozofja francuska. — E. Janssens: *Le néocriticisme de Charles Renouvier*, Louvain 1904.

mać tylko od Boga, podobnie jak własne swoje jestestwo. Bóg musiał pierwszy do człowieka przemówić, aby tenże mówić się nauczył. Słowo zaś jest wyrazem myśli. Jeśli tedy człowiek otrzymał mowę od Boga, to otrzymał zarazem i jej treść t. j. myśli i prawdy, które mowa wyraża.

Nadanie więc mowy pierwotnemu człowiekowi było dla niego zarazem pierwotnym objawieniem się Boga. Wraz z mową i przez nią objawił Bóg pierwszym rodzicom ogólne prawdy moralne, społeczne i religijne, które wraz z mową przeszły do ich potomków i tak stały się udziałem rodzaju ludzkiego. Społeczeństwo, jako posiadacz tych prawd, udziela ich znów jednostkom przez naukę społeczną, przez słowo pouczające. W ten sposób wszelkie poznanie jest zależne od tradycji, stąd „tradycjonalizm“.

Dlatego też ów pierwotny fakt nadania mowy i z tem połączone objawienie boskie tworzy podstawowe założenie wszelkiej filozofji. Prawdy ogólne, które na mocy pierwotnego objawienia złożone są w łonie rodzaju ludzkiego, trzeba naprzód przyjąć przez wiarę, a potem dopiero można je stosować do życia moralnego i wyciągać z nich dalsze wnioski. Bez wiary nie ma filozofja żadnej podstawy.

2. F. R. de Lamennais. — Féliceté Robert de Lamennais (1782—1854) urodził się w Bretanii, a zostawszy kapłanem, wydał w r. 1817/23 swe sławne dzieło: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, w którym broni tradycjonalizmu. Brał także czynny udział w polityce. Ponieważ jednak filozoficzne i polityczne jego poglądy nie znalazły uznania w Rzymie, przeto popadł w rozgoryczenie i odstręczał się coraz bardziej od Kościoła. W r. 1834 wydał pisane z wielkim zapałem: „*Paroles d'un croyant*“, gdzie stara się obrócić naukę chrześcijańską w demagogię polityczną. Przez to zerwał ostatecznie z Kościołem, z którym się nie pojednał do końca życia.

Lamennais wychodzi z założenia, że rozum indywidualny jest zupełnie niezdolny do znalezienia prawdy i do upewnienia się o niej. Musimy szukać innej drogi do niezawodnego poznania prawdy. Tą drogą jest wiara. Jest w nas cały szereg prawd, jak n. p. że istniejemy, że myślimy, że istnieją ciała i t. p., w które niezachwianie i koniecznie wierzymy. Wierzyć zaś znaczy: przyjąć prawdę na mocy świadectwa pewnego autorytetu (powagi). Otóż autorytetem, któremu wszyscy wierzymy, jest ludzkie społeczeństwo, wśród którego żyjemy. Jeżeli ludzie zgadzają się w tem, że coś jest prawdą, to i my słusznie za prawdę to uznajemy. Sprawdzianem tedy i zasadą pewności jest dla nas zawsze zgoda wszystkich ludzi co do jakiejś prawdy (*Consensus communis*). To tylko można uznać za prawdziwe i pewne, co *consensus communis* poręcza.

Wewnętrzny powodem tego jest, że w *Consentement commun* wypowiada się powszechny rozum ludzkości (*la raison générale*), a ten jest niezaprzeczoną autorytetem dla rozumu indywidualnego. Bóg bowiem sam przemówił do pierwszego człowieka, a przez to słowo objawił mu prawdę. Od pierwszego zaś człowieka przeszły te prawdy objawione poprzez wszystkie czasy drogą poda-

nia do potomności i stały się przeto wspólnem dziedzictwem ludzkości, treścią rozumu powszechnego. Otóż z tego właśnie powodu ów rozum powszechny, tj. *Consensus communis*, w którym on się wyraża, musi być dla nas bezwarunkowo miarodajny, jego bowiem autorytet opiera się ostatecznie na powadze Boskiej.

3. Ludwik Eugenjusz Bautain. — Wnet przekonano się o niemożliwości utrzymania doktryny tradycjonalistycznej w tej formie, w jakiej ją głosił Lamennais. Starano się przeto nadać jej formę bardziej nadprzyrodzoną. W tym kierunku pracował głównie L. E. Bautain (1796—1867), profesor w Strassburgu. Myśli swe złożył w rozprawie: *De l'enseignement de la philosophie en France au 19-me siècle*. Ponieważ jednak traktat ten nie znalazł uznania u władzy kościelnej, przeto Bautain odwołał niektóre zawarte w nim twierdzenia (1840).

Bautain uczy, że podstawą, na której należy opierać wszelkie wyższe poznanie, jest bezwątpienia wiara. Nie jest to jednak wiara w jakąś ludzką, lecz w boską powagę. Pozostaje tylko pytanie, gdzie znaleźć w zupełnej nieskazitelności owe przez Boga objawione prawdy, które trzeba przyjąć na mocy boskiej powagi. Nie możemy powoływać się na podania, przechowywane w łonie rodzaju ludzkiego, albowiem widoczne są w nich rozmaite błędy. Pozostaje nam tylko starozakonne i chrześcijańskie objawienie, którego treść zawarta jest w Piśmie św. i w tradycji kościelnej.

Stąd wynika, że filozofja powinna oprzeć się na Piśmie św. i z niego czerpać swe najgłówniejsze zasady, swe prawdy podstawowe. Zadaniem filozofji jest udowodnić owe zasady zapomocą doświadczenia, przez stosowanie ich do człowieka i przyrody, a w ten sposób dostarczyć rozumowi oczywistości tego, w co przedtem poprostu tylko wierzone. W filozofji chodzi zatem o to, aby znaleźć w człowieku i w świecie dowody na to, czego nas uczy słowo Boże o człowieku i o świecie, a do tego celu winny dopomagać wszelkie inne czynniki poznawcze, mianowicie: zmysły, rozum i zmysł wewnętrzny.

(P. T.) Kościół katolicki nie pochwalił (1855) nawet tej złagodzonej formy tradycjonalizmu, jaką za Bautain'em głosił w *Annales de philosophie chrétienne*: Augustyn Bonnetty; ten bowiem system podrywa przyrodzoną zdolność poznawczą naszego rozumu. Rozum zaś, wedle nauki Kościoła, uzasadnia przesłanki wiary objawionej (*praeambula fidei*), która ma być „rozumną“ służbą Bożą. ¹⁾

VI. Ontologizm.

Henryk Karol Maret i Alfons Gratry.

1. **Książd Maret** (1805—1884), profesor Sorbony, później biskup Sury in partibus infidelium, napisał rozprawę p. t. „*Théodicée chrétienne*“, w której przyznaje się do zapatrywań ontologizacyjnych. Twierdzi, że poznanie Boga nie byłoby

¹⁾ Por. Denzinger-Bannwart: *Enchiridion symbolorum et definitionum*, wyd. 12 n. 1622 (Bautain) i n. 1649 (Bonnetty).

możliwe, gdyby w naszym rozumie nie znajdowała się idea Boga, zaczerpnięta z bezpośredniego oglądania bytu Bożego. Sylogizm sam, twierdzi Marek, nie może nas doprowadzić do pojęcia bytu nieskończonego. Bo albo jego przesłanki zawierają już w sobie nieskończoność, a wtenczas obracamy się w błędnym kole; albo nie zawierają nieskończoności, a w takim razie niepodobna z takich przesłanek wywnioskować tego, czego one nie zawierają!

Otóż owa pierwotna idea o Bogu ma swe źródło w pewnego rodzaju udzielaniu się Boga (communication divine), które polega na pierwotnym i naturalnym objawieniu się Boga rozumowi ludzkiemu. Coprawda nie może ta idea rozwinąć się w naszej świadomości bez pomocy drugich, bez pobudzenia ze strony nauki i słowa. Wszelako to współdziałanie nie wytwarza jej, lecz przypuszcza ją już jako daną w naszej świadomości. Bez tej idei nie moglibyśmy wogóle ani myśleć ani mówić. W każdym bowiem sądzie używamy słowa „jest“. Idea istnienia zawiera się zatem we wszystkich sądach naszych, a ta idea nie jest niczem innym, tylko idea Boga, jako bytu powszechnego.

2. **A. Gratry** (1805—1872) jest przedstawicielem podobnego kierunku. Urodzony w Lille, został oratorjaninem i napisał dzieło kilku-tomowe: „De la connaissance de Dieu“ (o poznaniu Boga), nadto „De l'âme“ (O duszy), „Logique“ i inne.

Według Gratry'ego w kwestji poznania Boga trzeba się w miejsce sylogizmu posługiwać postępowaniem dialektycznym, które opiera się na indukcji. Pomija się bowiem w myśli granice, określające rzeczy, a tem samem dochodzi się bez używania dalszego środka logicznego, do pojęcia nieskończoności.

Do tego wywodu potrzeba jednak jednego warunku ze strony podmiotu myślącego, a mianowicie t. zw. „zmysłu boskiego“. „Za pierwszy moralny warunek, powiada Gratry, dla istnienia sądów dialektycznych, uważać należy zmysł nieskończoności, ów boski zmysł, który jest techniem powszechnem najwyższego Dobra czyli bytu nieskończonego, działającego na każdą duszę“. Czy ten „boski zmysł“ należy rozumieć w sensie ontologicznym, to nie jest dość jasne, — lecz w każdym razie prawdopodobne, bo Gratry rozróżnia w człowieku dwojaki rozum: ludzki i boski i naucza, że człowiek dlatego tylko jest rozumnym, że ów boski zmysł go oświeca i pobudza do poznania¹⁾.

VII. Intuicjonizm.

Henryk Bergson.

Lit.: René Gillouin: Henri Bergson (w zbiorze: Les grands philosophes), A. Steenberg, H. Bergson's intuitive Philosophie, 1909. — Cl. Baumecker, Über die Philosophie H. Bergson's (Philos. Jahrb. 5) 1912. — F. Klimke, H. Bergson, der Philosoph des Lebens (Stimmen der Zeit 89) 1915. — U nas: Z. Myślakowski: Intuicjonizm Bergsona (Kwartalnik filoz. Kraków 1923. t. II. zeszyt I, II i III).

1. Osobliwy kierunek filozoficzny spotykamy we Francji, w postaci intuicjonizmu, którego twórcą jest **Henryk Bergson**. Urodził się w Paryżu 1859 r. i został tamże od r. 1900 profesorem filozofji w najznakomitszym Instytucie naukowym Francji, w Collège de France.

¹⁾ O włoskim ontologizmie Rosminiego i Giobertiego zobacz niżej.

W swych poglądach i w sposobie przedstawienia rzeczy zdaje się Bergson być bardzo zależnym od Schopenhauera, posiada jednak przytem wybitną intuicję artystyczną. Na francuską spekulację filozoficzną ostatnich lat, a niemniej i poza kołami fachowo filozoficznymi, wywierał wpływ znaczny. Prócz szeregu rozpraw wydał Bergson następujące pisma: „Essai sur les Données immédiates de la Conscience“, Paryż 1889; „Matière et mémoire“, Paryż 1896; „Le Rire“, Paryż 1901; „Introduction à la Métaphysique“, 1903; „L'évolution créatrice“, Paryż 1907, (po polsku: „Ewolucja twórcza“ tł. Florjan Znaniecki, Warszawa 1913).

2. Według Bergsona tak realizm, jak idealizm filozoficzny, błędą w założeniu, jakoby myślenie rozumowe, było zdolne do poznania rzeczywistości. Jest to tylko możliwe przez intuicję (stąd: intuicjonizm albo antyintelektualizm). Przez rozum nie dochodzimy do żadnego poznania świata i ducha. Jest to tylko zdolność praktyczna, której pierwszym zadaniem jest wyzyskiwać materiał poznawczy. Nie trzeba jednak zapominać o tem, że to rozum właśnie wskazał nam drogę do intuicji.

3. Rozum pobudza nas wprawdzie do dalszego badania, lecz tylko intuicja może nam dostarczyć nowego poznania. Wyrosła ona z instynktu i jest w bezpośredniej styczności z życiem. Nasz tak zw. zdrowy rozsądek „sens commun“ jest bardzo bliski tej intuicji, przywiera bowiem o wiele ściślej do rzeczywistości, niż rozum i dlatego poznaje ją o wiele lepiej. Poglądy jego muszą być jednak znacznie pogłębione, jeśli ma powstać filozofja, która jest czystym poznaniem. Zdrowy rozsądek ludzki zanadto jest ograniczony w swych interesach, bo zwraca się, podobnie jak rozum, tylko ku stronie praktycznej. Zresztą i intuicja nie jest właściwie władzą, jak nią nie jest i zdrowy rozsądek, ma jednak tę wielką zaletę, że się zwraca bezpośrednio ku życiu i duchowi.

4. Wszystko, co wielkie i owocne we filozofji i nauce dawniejszej, zawdzięczamy wyłącznie intuicji. W każdym znamienitym systemie filozoficznym, choćby jego szkielet był jak najbardziej racjonalistyczny, znajdziemy intuicje, wychodzące poza ramy systemu. Trzeba jednak koniecznie poddać wszystko gruntownemu badaniu, „gdyż nie osiągnie się żadnej intuicji rzeczywistości, żadnej sympatji umysłowej z zewnętrzną jej istotą, jeśli się przez długie obcowanie z widzialnymi formami rzeczywistości nie pozyska jej zaufania“. Błędy wszelkiej idealistycznej i realistycznej filozofji mają swe źródło w założeniu, że to, co nazywamy spostrzeżeniem i myśleniem, jest na to, aby poznać rzeczywistość, jakoby te czynniki miały znaczenie spekulatywne lub teoretyczne.

5. Bardzo błędem jest mniemanie, że istota rzeczy winna istnieć w sposób dostępny rozumowi. Jedyne nasze praktyczne myślenie skłania nas do tego niezem niezasadzonego poglądu. Byt świata jest właściwie tylko ciągłym stawaniem się i właśnie powstawanie jest dla rozumu czemś niepojętem. Tak jak w kinematografii tysiące zdjęć momentalnych rzuca się na ekran i łączy przez jednostajny ruch obrotowy przyrządu, tak też rozum wytwarza sobie wyobrażenia stawania się rzeczy.

6. Ciało nasze jest li tylko narzędziem działania. Żadną miarą i w żadnym znaczeniu ciało nie przyczynia się do wyobrażenia ani w spostrzeganiu, ani w pamięci, a tem mniej w wyższej czynności duchowej. Poznanie rzeczywistości jest jedynie rzeczą intuicji, która jest czemś momentalnym. Bergson odróżnia dwie odrębne jaźnie. Pierwszą z nich dosiegamy w głębokim skupieniu, w którym poznajemy stany nasze psychiczne, jako istoty wewnątrz żyjące, które się wzajemnie doskonale przenikają, a których następstwo czasowe nie ma wspólnego z rozstawnością przestrzenną. Lecz chwile, w których się w ten sposób poznajemy, są rzadkie. Najczęściej żyjemy jakby wyzuci z naszego prawdziwego i właściwego „ja”. Żyjemy raczej dla świata zewnętrznego, niż dla siebie samych; zachowujemy się raczej biernie, niż czynnie, mówimy więcej, niż myślimy. — Że w procesie ludzkiego poznania należy intuicji przyznać rolę przodującą, to nie jest, jak historia filozofji wykazuje, niczem nowem. Nowym jest tylko sposób, w jaki Bergson uzasadnia swój pogląd.

7. Według Bergsona poznanie rozwija się w czterech stadjach: Z instynktu rodzi się zdrowy rozsądek ludzki; ten „pogłębia się” i przechodzi w intuicję. Lecz na tem ewolucja się nie kończy. Intuicja jest bowiem tylko „nieokreśloną mgławicą”, która się następnie zgęszcza w „jaśniejące jądro naszej świadomości”, czyli w rozum, który jest zatem najwyższym stopniem procesu poznawczego, z drugiej jednak strony rozum ma znów wywoływać i przysposabiać intuicję, a to przez swe niepowodzenie (!) w usiłowaniu dojścia do poznania rzeczywistości.

8. Rozwijająca się twórcza rzeczywistość jest co do swej istoty świadomością, a życie wynika z niej, jako świadomość jednolita, której różnorodne pierwiastki wzajemnie się przenikają. Dopiero przez swe zetknięcie się z materją rozczepia się ta świadomość na oddzielne jednostki. Wszelkie istoty żyjące są tylko rozgałęzieniami siły, prącej do rozwoju biologicznego, który przynika wszystkie pokolenia.

9. Z wielkim naciskiem podkreśla Bergson, że na świecie nie powstaje nic nowego. Albowiem substancja się nie zmniejsza. Dotyczy to też energii. Jeżeli coś wydaje się być nowem, to wystarczy tylko zapytać się, czem było przedtem i skąd pochodzi, gdyż w jakiś sposób już istnieć musiało. Między substancjami zachodzą najróżniejsze konstelacje i komplikacje. Substancje zmieniają swe położenie wzajemne, a tem samem i swoją energję. Wszystko to jednak nie zmienia całokształtu świata, który będąc niezmiennym, pozostaje zawsze ten sam.

VIII. Modernizm.

A. Loisy, A. Houtin, E. Le Roy, Romolo Murri,
A. Fogazzaro, G. Tyrrell.

Lit.: Anton Gisler, *Der Modernismus*, 2 wydanie 1912. — Julius Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, 1912. — U nas: Szkieco o Modernizmie, (wyd. Przeglądu powszechnego), 1911. — Ks. Charszewski: *Moderniści, modernizanci, antymoderniści nasi i obcy*, 1910. — Ks. Ciemniowski: *U źródeł modernizmu*, 1910.

1. Z szeregu czysto subiektywnych, zupełnie dowolnych i nieuzasadnionych hipotez, składają się te systemy teologiczno-filozoficzne,

których treść myślową zwykliśmy, od czasu encykliki Piusa X. „Pascendi“, z 8 września 1907 r., nazywać modernizmem. Nauczał go przede wszystkim Alfred Loisy¹⁾, do r. 1893 profesor egzegezy w Institut Catholique w Paryżu.

Główną siedzibą modernizmu była Francja. Zwolennikami tej teorii byli francuzi: A. Houtin²⁾ i E. Le Roy³⁾, włosi⁴⁾ don Romolo Murri i A. Fogazzaro⁵⁾ i anglik G. Tyrell⁶⁾. W dziedzinie teologii i filozofji wystąpili oni z całym szeregiem fałszywych poglądów, a nieraz i bardzo zasadniczych błędów, z których najważniejsze zestawiał i potępił papież Pius X. we wspomnianej encyklice.

2. Przede wszystkim bronią modernieści agnostycyzmu. Rozum ludzki ogranicza się, według nich, ściśle do zakresu zjawisk widzialnych i nie ma prawa ani możności przekroczenia ich granic. Dlatego też rozum nasz nie jest zdolny wznieść się do Boga, tej najwyższej i najważniejszej ze wszystkich prawd przyrodzonych.

3. Agnostycyzm jednak jest tylko negatywną stroną modernistycznej nauki o poznaniu. Łączy się z nim jako strona pozytywna t. zw. imanencja życiowa. Człowiek nie może dojść do religii drogą rozumową; że zaś wyjaśnienia religii trzeba szukać we wnętrzu człowieka, mianowicie w jego życiu, — ponieważ religja jest formą życiową, — przeto mówi się o imanencji religijnej. Mianowicie uczucie wytwarza potrzebę Bóstwa, to zaś uczucie religijne ujawnia się tylko w pewnych pomyślnych warunkach i nie należy do zakresu świadomości, lecz kryje się pod jej progiem, w „podświadomości“. Tam właśnie bije ukryte źródło uczucia religijnego, my jednak do tego źródła dotrzeć nie możemy.

4. Pozostaje wszelako kwestja, w jaki sposób ta potrzeba Bóstwa, którą człowiek rzekomo ma odczuwać, przekształca się w religję. Dzieje się to, według modernistów, w następujący sposób: nauki przyrodnicze i historia są ograniczone z dwóch stron, od zewnątrz: przez świat widzialny, od wewnątrz: przez świadomość. Są to, w myśl agnostycyzmu, ostateczne granice, poza którymi nic poznać nie możemy. Wobec tych rzeczy, niedostępnych dla naszego poznania, zmysł religijny obudza w człowieku, odpowiednio usposobionym, pewne poczucie Bóstwa, bez uprzedniego sądu rozumu (fideizm). Uczucie to jest tego rodzaju, że zawiera w sobie boską rzeczywistość i jako przedmiot i jako wewnętrzną swą przyczynę i łączy człowieka z Bogiem. To uczucie nazywają

1) La religion d'Israel. L'Évangile et l'Église. Études évangéliques. Le quatrième Évangile. Simples Réflexions. Quelques Lettres sur des questions actuelles.

2) L'Américanisme. La question biblique au XX. siècle.

3) Dogme et Critique.

4) Programm der italienischen Modernisten. Jena 1908.

5) Il santo (romans).

6) Through Scylla and Charybdis or the Old Theology and the New.

Wszystkie pisma modernistów dostają się na indeks.

moderniści wiara, a wiara w ten sposób pojęta, ma być początkiem religii.

5. Odezucie bóstwa jest samo w sobie ciemne i nieokreślone. Teraz kolej na rozum, który oświeca je swem światłem podobnie jak malarz, odświeża wyblakłe linje na starym płótnie. W tej pracy rozumu rozróżniamy dwa stopnie: jeden pierwotny, na którym rozum wyraża samorzutnie, w prosty, ludowy sposób, wiarę religijną; drugi wyższy, na którym rozum, zapomocą refleksji i badania, przerabia swe myśli prymitywne i formuły pierwotne na głębsze i bardziej określone. Są to sankcjonowane później przez władzę kościelną dogmaty. Lecz i te są niedoskonałym tylko wyrazem prawdy, są raczej tylko jej symbolami, a jako takie muszą się stosować do stopnia wykształcenia człowieka, są zatem nawet co do swej istoty zmienne. To przerabianie i ten rozwój dogmatów musi się odbywać pod wpływem serca. Gdy dogmaty tracą czucie ze zmysłem religijnym, tracą tem samem swą wartość; wówczas należy się ich pozbyć a zastąpić innemi. Dogmaty podlegają zatem ewolucji.

6. Podług nauki modernistów, wiedza i wiara nigdy nie mogą wchodzić w konflikt ze sobą, ponieważ każda z nich tworzy osobny świat dla siebie i ma odrębną dziedzinę. Wiedza jest poznaniem, wiara zaś nie jest wcale poznaniem, wyrażającem się w sądach, lecz tylko dążnością do tego, co niezmienne, a co jest podstawą wszelkich zmian, t. j. do bóstwa. Mimo to wiara zależy pod trojakim względem od wiedzy, mianowicie: prawdy religijne podlegają jej kontroli jako fakty historyczne, dalej pojęcie Boga podlega rozumowi, wreszcie cały światopogląd należy dostosowywać zawsze do aktualnego stanu nauki.

7. Oto filozoficzne zasady modernizmu, który przedstawia się jako zespół: agnostycyzmu, imanentyzmu, fideizmu, symbolizmu i ewolucjonizmu, razem połączonych.

Prócz wymienionych modernistów należą tu poniekąd:

a) we Francji: E. Lefranc, M. Blondel¹⁾ (złagodził później swój system), G. Fonsegrive (†1917). Nadto organizatorowie i uczestnicy kongresu w Bourges w r. 1900, (Lémire, Lacroix, Garnier, Dehon ii.), a także niektórzy współpracownicy czasopism: Demain, La Quinzaine, Revue du Clergé français, Revue d'histoire et de littérature religieuse i t. p.

b) we Włoszech przedstawicielami zasad modernistycznych pom. in. są jeszcze: Semeria, Minocchi i Vitali.

c) w Niemczech znać podobne tendencje u K. Gebert'a, E. Jung'a i J. Schnitzer'a. Także czasopismo „Das neue Jahrhundert“ było na usługach modernizmu.

¹⁾ Sławne jego dzieło: L'Action. Stąd nazwa: Philosophie de l'action (filozofja czynu).

ROZDZIAŁ DRUGI.

NAJNOWSZA FILOZOFJA W ANGLJI I W AMERYCE.

A) Utylitaryzm, agnostycyzm, ewolucjonizm.

I. Różne prądy:

Bentham, J. Mill, Hamilton, Balfour i inni.

1. W Anglji zasługuje na wzmiankę naprzód Jeremjasz **Bentham** (1748—1832). Pierwotnie był on adwokatem, później porzucił adwokaturę, aby oddać się zawodowi literackiemu, zwłaszcza na polu prawoznawstwa i nauki o państwie. — Pomiedzy innymi napisał: „Introduction to the principles of Morals and Legislation“ (Wstęp do zasad moralności i prawodawstwa), dalej „Traité de la législation civile et pénale“ (Traktat o prawodawstwie cywilnem i karnem), nadto „Deontology¹⁾ or the science of Morality“ i t. d.

2. Stanowisko Benthama jest *utilitarystyczne*. Zasada *utilitarystyczna* jest według niego przedewszystkiem miarodajna. Cnota jest dobrem jedynie ze względu na zadowolenie i przyjemność, jakie z niej wypływają. Podobnie występki jest złem tylko ze względu na niezadowolenie i cierpienie, jakie za sobą pociąga. — Moralność zatem nie jest czem innym, tylko sztuką urzędzenia sobie życia w ten sposób, aby z czynności swych wydobyć jak największą sumę szczęścia tu na ziemi. Dlatego powinien człowiek zawsze poświęcać mniejszą korzyść dla większej, chwilową dla trwałej, wątpliwą dla pewnej. Tylko w tem znaczeniu wymaga cnota ofiar i zaparcia się siebie.

3. Zasada *utilitarystyczna* jest także miarodajną w prawodawstwie. Dobro ogólne (*utilité générale*) powinno służyć za punkt wyjścia dla wszelkiego prawodawstwa, które nie zna wyższej normy. Prawodawstwo powinno dążyć jedynie do maximum ogólnego dobra, a minimum zła, i odpowiednio do tego zamierzenia powinno się je kształtować, nie oglądając się na jakąś wyższą kierującą zasadę.

4. James Mill wznawia psychologję *asocjacji* (kojarzenia) *Hartley*'a i dalej ją rozwija, pominawszy jego hipotezy fizjologiczne (*Analysis of the phenomena of the human mind* 1829). Współczesność i następstwo wyobrażeń, oraz ich częste występowanie razem są głównymi przyczynami kojarzeń. I pożytek odgrywa tu znaczną rolę.

1) *Dentologia* = nauka o obowiązku, od greckiego: *δέω* = wiąże, obowiązuje.

5. Znalazł się też zwolennik filozofji Reid'a w osobie Williama **Hamilton'a** († 1856), który jednak po części uległ i wpływowi Kanta. W dziele swoim „Lectures on Metaphysics and Ethics“ — zwraca szczególną uwagę na to, że podstawą wszelkiej wiedzy są instynktowne przypuszczenia, które nam zdrowy rozum ludzki przedstawia jako prawdy o koniecznej i powszechnej wartości. Gdyby te zasady były fałszywe, to chyba i natura nasza byłaby kłamstwem. Istnienie świata zewnętrznego dostrzegamy bezpośrednio. Nasze poznanie ogranicza się do doświadczenia. Za Kantem przyjmuje Hamilton postulaty praktycznego rozumu.

* (P. T.) 6. Uczniem Hamiltona był Henryk Longueville **Man-
sel** (1820—1871), który uległ jeszcze bardziej wpływowi kantyzmu. Pokrewne im myśli wypowiada Artur James **Balfour** (ur. 1848), znakomity mąż stanu i filozof. Odrzuca naturalizm, jako nie dający zadowolenia wymaganiom moralnym, estetycznym i rozumowym natury ludzkiej i stanowi użyteczność społeczną jako kryterjum prawdy. Ponieważ religja, zwłaszcza chrześcijańska, przynosi ze sobą najwięcej korzyści społecznych, dlatego najwięcej prawdy zawiera. Główne dzieła Balfoura¹⁾: „Foundations of belief“ (wiara instynktowa) i „Theism and Humanism“.

7. Heglistami byli w Anglii: Thomas Hill Green (1836 do 1882), Edward Caird (um. 1908) i Francis Herbert Bradley (1846—1924). W Ameryce półn.: William T. Harris, Josiah Royce, John Watson, Münsterberg (wielbiciel Fichtego), I. Mark Baldwin i inni.

8. Skłonności do realizmu zdradzają: Shadworth H. Hodgson (ur. 1832) i Robert Adamson (1852—1902), zbyt jednak zależni jeszcze od Kanta, Macha czy Avenariususa. To samo dotyczy najnowszej szkoły „neorealistów amerykańskich“. (Zob. wyżej str. 428).

9. Logistykę uprawiają w Anglii: G. E. Moore i Bertrand Russel, (we Francji: Ludwik Couturat).

II. John Stuart Mill.

Literatura: S. Saenger, J. St. Mill. (From. Klass. der Phil. XIV), 1901. — Przekład polski Ant. Krasnowolskiego, *Klasyce filozofji*, VI, Warszawa 1904. — Maurycy Straszewski: *Uwagi nad filozofją Stuarta Milla i nad współczesnym empiryzmem angielskim* (por. „W dążeniu do syntezy“, str. 367 nn.).

1) Por.: B. Dyboski: Balfour jako myśliciel — *kwartal. filoz.*, Kraków 1923, rok I, zeszyt II, 239—265).

1. **John Stuart Mill** (1806—1873), urodził się w Londynie i był najstarszym synem filozofa Jakóba Milla, który go także sam uczył i lekturą jego kierował. Słuchał wykładów prawa i poszedł w poglądach swoich na moralność, prawo i państwo, za Jeremjaszem Benthamem. — Wskutek tego postawił jak jego poprzednik utilitaryzm jako zasadę kierowniczą w życiu moralnym, prawnym i państwowym. Po ojcu objął urząd szefa indyjskiej korespondencji przy Towarzystwie indyjskiem (Indian Company), a przytem brał udział w redakcji połączonych czasopism London- i Westminster Review. Po rozwiązaniu Towarzystwa indyjskiego, przebywał w Awinionie, przeważnie na odosobnieniu, oddając się pracom literackim. Zajmowała go ekonomja społeczna, polityka i filozofja. Najważniejszem jego dziełem filozoficznym jest: „System of logic ratiocinative and inductive“. Oprócz tego napisał: „Principles of political economy“, „Utilitarianism“, „Auguste Comte and the positivism“, „Nature, the utility of religion and theism“ (t. j. Istota, pożytek religii a teizm).

2. Zasadnicza myśl jego „logiki“ zawiera się w tem, że cała metoda naukowa, nawet w matematyce, ogranicza się do indukcji. Ta myśl niezupełnie jest oryginalna, bo już pozytywizm francuski ograniczył metodę naukową do indukcji, wychodząc z zasady, że zadaniem filozofji nie jest badać przyczyny zjawisk, lecz tylko wykrywać zapomocą indukcji ogólne prawa danych zjawisk. Pozytywizm francuski wywarł na Milla znaczny wpływ, był on przytem gorącym wielbicielem A. Comta i osobistym jego przyjacielem. Otóż w celu przeprowadzenia swej myśli zasadniczej, poddaje Mill obszernemu i bardzo ścisłemu badaniu myślenie ludzkie i stara się wykazać, że we wszystkich czynnościach myślowych pierwszorzędną rolę odgrywa indukcja oraz, że wszystkie dalsze czynności myślowe w ostatecznej instancji dadzą się do niej sprowadzić i od niej są zależne.

Uczy tedy, że aczkolwiek sylogizm postępuje od ogółu do szczegółów, to jednak i on opiera się ostatecznie na indukcji. Prawda bowiem ogólna jest przeciwieństwo tylko agregatem prawd szczegółowych, zbiorowym wyrazem, który naraz potwierdza nieokreśloną liczbą poszczególnych wypadków lub jej zaprzecza. Sądzimy, że wolno nam z wypadków zaobserwowanych wnioskować, iż to, co uznaliśmy w tych wypadkach za prawdziwe, jest nie mniej prawdziwe we wszystkich podobnych, choćby najliczniejszych. Za pomocą cennego urządzenia mowy, która nam pozwala mówić o wielu rzeczach tak, jakby ta wielość była czemś jednym, oznaczamy wszystko, cośmy spostrzegli wraz z tem, co z tych spostrzeżeń wnosimy, jednym krótkim wyrażeniem, a tak wystarczy nam przypomnieć sobie jeden sąd, zamiast niezliczonych. Ten ogólny sąd stosujemy potem do szczegółów i na tem polega wnioskowanie.

Wszelkie wnioskowanie postępuje zatem od szczegółów do szczegółów. Ogólne sądy są tylko szkicem takich już urobionych wniosków, są ich krótkimi formułami. Przesłanka większa sylogizmu jest właśnie tego rodzaju formułą; wniosek zaś nie jest wynikiem, wypływającym z tej formuły, lecz podług niej. Rzeczywistym poprzednikiem logicznym, właściwemi przesłankami, są

poszczególne fakta, na podstawie których został urobiony przez indukcję sąd ogólny. Te fakta i poszczególne wypadki mogły pójść w niepamięć, lecz spis ich czy rejestr trwa nadal i podług danych tego rejestru tworzymy sobie wnioski. Także aksjomaty matematyczne i zasada przyczynowości polegają na takim uogólnieniu. Ta druga n. p. nie posiada bezwzględnie ogólnej wartości.

Nadto rozróżnia Mill cztery metody indukcji naukowo-przyrodniczej:

a) Metoda zgodności: „Jeśli dwa lub więcej wypadków zjawiska, które zbadać zamierzamy, posiadają jedną tylko wspólną okoliczność, która występuje we wszystkich wypadkach, to ta okoliczność jest przyczyną (lub skutkiem) danego zjawiska“.

b) Metoda różnicy: „Jeśli jeden wypadek, w którym pojawiło się badane zjawisko, i drugi, w którym się nie pojawiło, zawierają wszystkie okoliczności identyczne oprócz jednej, która wystąpiła tylko w pierwszym wypadku, — to ta okoliczność, w której obydwu wypadki się różnią, jest skutkiem lub przyczyną lub przynajmniej niezbędną częścią składową przyczyny zjawiska“.

c) Metoda reszty: „Skoro w jakimkolwiek zjawisku pominiemy tę część, którą przez dawniejsze indukcje znamy jako skutek pewnych poprzedników, to reszta zjawiska będzie skutkiem pozostałych poprzedników“.

d) Metoda zmian współtowarzyszących: „Wszelkie zjawisko, które się w jakikolwiek sposób zmienia, ilekroć zmienia się także inne zjawisko w pewien oznaczony sposób, jest albo przyczyną albo skutkiem tego zjawiska, lub też stoi w związku z niem przez jakikolwiek stosunek przyczynowy“.

3. W poglądzie na religię hołduje Mill na ogół zapatrywaniom pozytywistycznym; przyznaje się zatem do agnostycyzmu. Wprawdzie w dziele: „A. Comte and the Positivism“ sądzi, że początek rzeczy może być tylko nadprzyrodzony, albowiem prawa natury nie mogą zdać sprawy ze swego własnego początku; stąd wynika, że póki znajdujemy się w obrębie nauk specjalnych, nie wolno nam wprawdzie wciągać do zapatrywania naukowego pierwszej przyczyny sprawczej lub celowej, jeśli się jednak przekroczy ten zakres nauk specjalnych, wolno każdemu wyrobić sobie własne zdanie o początku świata, o pierwszej przyczynie sprawczej i celowej wszechrzeczy, jakkolwiek nikt nie zdoła swego poglądu na te rzeczy dostatecznie udowodnić. Takie atoli stanowisko nie zmienia istoty zapatrywań pozytywistycznych. Religja pozostaje u Milla, jak i u Comte'a, wytworem fantazji, bo każdy może w tem nieznanem morzu nadprzyrodzoności wystawiać sobie jakiegoś Boga i tworzyć sobie poglądy religijne, jakie mu się podoba, nikt jednak nie potrafi dowieść ich przedmiotowej słuszności. Więć w zasadzie uznaje Mill agnostycyzm.

4. W etyce jest Mill zwolennikiem utilitaryzmu. Prawidłó, według którego wartość wszystkich rzeczy oceniać należy, polega na tem, że coś przysparza ludziom jak najwięcej korzyści. Mill dąży więc do właściwego ustosunkowania dążeń egoistycznych i altruistycznych, t. j. przyrodzono-społecznych. Celem umotywowania tej utilitarystycznej zasady, apeluje Mill do sumienia i poczucia moralnego jednostki, przez co właściwie obala w zasadzie swoją teorię. Nie postępuje tedy konsekwentnie.

III. Karol Darwin.

Lit.: M. Ettlinger, Ch. Darwin (in Gesammelte Aufsätze) 1911. U nas: Fr. Klimke: Darwin i jego dzieło, Kraków 1910.

1. **Karol Darwin** (1809–1882), stał się głośnym przez swoją teorię o pochodzeniu gatunków, jaką rozwinął w dwóch głównych dziełach: „O powstawaniu gatunków przez dobór naturalny“ (On the origin of species by means of natural selection, 1859), oraz „O pochodzeniu człowieka“ (The descent of man, 1871). Zasadnicza myśl jego jest następująca:

Podobnie jak człowiek, za pomocą sztucznego doboru oraz hodowli potrafi wywołać u roślin i zwierząt nie tylko nowe odmiany lecz także gatunki podrzędne, tak też przyroda sama zdołała wytworzyć za pomocą naturalnego doboru i hodowli te różne gatunki roślin i zwierząt, jakie się nam obecnie przedstawiają. Aby jednak takie powstawanie gatunków całkowicie wyjaśnić, trzeba przyjąć jeszcze inny czynnik, mianowicie „walkę o byt“, która polega na tem, że w utrudnionych warunkach życia (jak n. p. silny rozrost, wrogowie, zmiana klimatu i t. d.) te tylko osobniki się utrzymują, które są do tego najlepiej uzbrojone. W ten sposób zmienność warunków, dziedzictwo i dobór naturalny są przyczynami powstawania nowych gatunków.

2. Darwin wychodzi z założenia, że pierwotnie istniały, nieliczne tylko typy organiczne, może nawet jeden tylko gatunek. Kiedy się jednak owe pierwotne typy organiczne rozmnażały, podlegały w ciągu swego krzewienia się różnym nieznacznym zmianom, bądź to przez dostosowywanie się do zewnętrznych warunków, bądź też przez stałe ćwiczenie jednych członków a zaniedbanie innych. Te zmiany mogły być dla nich pożyteczne lub szkodliwe albo też obojętne. A ponieważ w naturze każdy twór szuka równego sobie, przeto łączyły się w stadła rozrodcze zawsze tylko takie okazy, które doznały zmian podobnych (dobór naturalny).

3. Jeśli tedy dane typy brały udział w powszechnej walce o byt, to oczywista, że właśnie te typy miały najlepsze widoki zwycięstwa i utrzymania się w tej walce, które doznały odmian korzystnych. Przeto one właśnie musiały się ostać, podczas gdy inne ulegały we walce. Atoli istnieje w przyrodzie także prawo dziedziczności, wedle którego rodzice przekazują swe właściwości potomkom. Zważywszy, że ta dziedziczność przechodzi coraz dalej, zrozumiemy, iż dane zmiany zwiększą się w ciągu szeregu pokoleń, aż wreszcie po milionach generacyj powstanie osobny gatunek, różniący się całkiem od dotychczasowych.

4. Z początku stosował Darwin teorię swoją tylko do roślin i zwierząt, później jednak twierdził, że i człowiek powstał przez

przemianę ze zwierzęcia, a mianowicie z rodzaju małpiego. Wskutek prac Darwina i działalności Huxleya przyjęto prawie powszechnie ewolucjonizm wśród istot żyjących, chociaż nie w tej rozciągłości, jak nauczał Darwin; szczególnie nie można stosować go do człowieka, którego przedewszystkiem jego zdolności umysłowe odróżniają od zwierzęcia. Wyliczone przez Darwina czynniki rozwoju uznano z biegiem czasu za niedostateczne.

IV. Herbert Spencer.

Lit.: O. Gaupp, H. Spencer (From. Klass. d. Phil. V., 3 Aufl. 1906). M. Ettlinger, Der Entwicklungsgedanke bei H. Spencer (in Gesam. Aufsätze) 1911.

1. Zwolennikiem pozytywistycznego agnostycyzmu i darwinistycznej teorii rozwoju był **Herbert Spencer** (1820—1903). Napisał: „Pierwsze zasady“, „Zasady biologii“, „Zasady psychologii“, „Zasady socjologii“, „Fakta etyki“ i „Zasady moralności“. Razem tworzą one: „A System of Synthetic Philosophy“ w 10 tomach, napisanych między 1862 a 1896.

2. Poznanie. — Zadanie filozofji polega na sprowadzeniu poszczególnych zjawisk do zasad ogólnych, a ich związku do praw o powszechnej wartości. Właśnie w tem upatrywać należy różnicę między filozofją a innymi naukami, że filozofja dąży do tego, aby wszystkie zjawiska ująć w najogólniejsze pewniki i dokonać całkowitego ujednoczenia naszej wiedzy, podczas gdy nauki poszczególne czynią to tylko częściowo. Wszelka wiedza jednak, jaką w ten sposób osiągnąć możemy, jest tylko względna, ograniczona przez naturę naszego myślenia. Poznajemy bowiem rzeczy drogą porównania i odróżniania jedynie w ich wzajemnych do siebie stosunkach, a zatem w ich względnem bytowaniu. Byt bezwzględny, który stoi poza wszystkim, co względne, jest niedostępny naszemu poznaniu. Różnorodność zjawisk musimy poznawać za pomocą pojęć zasadniczych, jako to: przestrzeni, czasu, materji, siły i ruchu. Najwyższymi prawami, które rządzą zjawiskami, są: prawo zachowania materji i siły, oraz prawo rozwoju.

3. Rozwój. — Wszystkie rzeczy w świecie składają się z jednej i tej samej materji i tem tylko różnią się od siebie, że w nich znajduje się ta materja w różnym rozdziale i układzie przestrzennym. To samo odnosi się też do niezmiennej siły zasadniczej, która występuje jako ciepło, światło i t. p. Wszystko ulega bezustannemu rozwojowi, który jest identyczny z bytem.

Prawo ewolucji objawia się także w biologii, socjologii, psychologii i etyce.

4. Etyka. — Rzeczywistym i nieodzownym postulatem prawdziwej etyki jest wyprowadzenie aksjomatów i zjawisk życia moralnego z pewnej jednolitej i najwyższej zasady. Człowiek jest przecież, jak wszystkie inne istoty, wytworem ewolucji i podlega jej prawom. Przeto niemniej podlegają prawom ewolucji czynności ludzkie, któremi zajmuje się etyka. Jak człowiek przystosowywał się, na wzór innych istot niższych, coraz bardziej do warunków życia, tak też było z rozwijającymi się stosunkami społecznymi. Przytem z początku niejedno czyniono lub porzucano ze strachu przed gniewem dzikich współtowarzyszy czy ze strachu przed naczelnikiem czy wreszcie ze strachu przed duchami zmarłych. Stąd wytworzyły się w społeczeństwie z czasem trzy zewnętrzne granice działania moralnego, mianowicie obawa przed karami społecznymi, państwowymi i religijnymi. Kiedy potem umysł uogólnił to pochodzące z zewnątrz pojęcie przymusu, powstało poczucie obowiązku. — Bezpośrednim celem działania ma być spełnienie tych ogólnych warunków, z których wynika wspólne dobro. W gruncie rzeczy jest to poczucie obowiązku przymusem, pochodzącym od samego działającego, a im bardziej się człowiek rozwija, tem bardziej sobie to uświadamia. — Aby działanie swoje dostosować do pewnej normy właściwej, musi mieć człowiek przyjemność jako podniecie, bo w ciągu procesu rozwojowego wszystkie konieczne czynności sprawiają człowiekowi rozkosz. Jakkolwiek w obecnym, jeszcze niewykończonym, okresie rozwoju ludzkości nie zdołamy oznaczyć jakiejś całkiem pewnej normy, podług której możnaby ocenić moralną wartość poszczególnej czynności, można jednak naogół powiedzieć, że czyn o tyle jest dobry, o ile potęguje życie (rozwój), sprawia przyjemność, usuwa boleść. Każdy czyn prawdziwie dobry sprawia tylko przyjemność. Przytem przyjemności jednych mają się także udzielać drugim. Dzieje się to przez sympatję i współczucie, które jednak znaleźć można jedynie w bardzo rozwiniętych społeczeństwach; one to wiodą do prawdziwego pojednania egoizmu z altruizmem. Etyka Spencera nie zna przyczyny wyższej; cała etyka jest tylko wytworem powszechnego i koniecznego procesu ewolucyjnego

5. Każda religja, uczy Spencer, ma w swoich początkach świadomość zagadek wszechświata. Co to jest i skąd się wzięło?, oto pytania, które się narzucają każdemu człowiekowi. Niema jednak żadnego rozwiązania tej zagadki. Istoty tej potęgi, która się ujawnia we wszechświecie, wcale poznać nie możemy. Religja zatem nie ma słuszności, jeżeli w to królestwo niepoznawalne wprowadza jakiegoś urojonego Boga. W rzeczywistości ta właśnie bezwzględna niepoznawalność Boga jest przedmiotem religijnego uczucia; owszem religijność polega na przyznaniu się do tej niepoznawalności. Nieprzyznanie się zaś do tego jest niereligijnością i uroszczeniem antropomorficznem, choćby występowało pod płaszczykiem religijności. Bezbożnością jest chcieć coś wiedzieć o ostatniej przyczynie wszechrzeczy. Możnaby całe tomy napisać o bezbożności ludzi bogobojnych. Mimo to żąda Spencer, aby odnoszono się z pewnem uszanowaniem do różnorodnych form religijnych, ponieważ w nich wszystkich wcielony jest ów rozpaczliwy pytańnik. Powinniśmy też być wyrozumiali dla innych, niż nasza, religij, ponieważ we wszystkich formach religijnych, chociażby najbardziej zwyrodniałych, zawiera się owa fundamentalna prawda o naszej bezwzględnej niewiedzy.

B). Neopozytywizm czyli pragmatyzm.

James i Schiller.

Lit.: G. Jacoby, *Der Pragmatismus*, 1909. — E. Boutroux, *W. James*. — W. Świtalski, *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James*, 1910. — U nas: Fr. Klimke: *Pragmatyzm a modernizm*, w *Szkicach o Modernizmie*, Kraków 1911.

1. W Ameryce odżył w najnowszych czasach pozytywizm w odświeżonej nieco szacie, jako t. zw. p r a g m a t y z m¹⁾ Głównym przedstawicielem tego kierunku był **William James** (1842—1910), profesor filozofji w Harvard-University, (Cambridge, Mass.). Napisał między innymi: „Zasady psychologii“ (1890), „Wola w stosunku do wiary“ (1900), „Doświadczenie religijne w swej różnorodności“ (1907), „Pragmatyzm“ (1908).

Pojęcie prawdy. — W ostatniem ze wspomnianych dzieł nazywa W. James sam pragmatyzm „nową nazwą dla starych metod myślenia“. Jest to faktycznie trafna nazwa. Jak bowiem stary pragmatyzm, tak i nowy przeczy możliwości wszelkiego poznania nadzmysłowego. Od starego pozytywizmu odróżnia się wszelako pragmatyzm tem, że podporządkowuje poznanie życiu, t. zn. że sprawdzianem dla pragmatyzmu staje się użyteczność poznania, jego wartość praktyczna. Prawda sama w sobie nie istnieje, lecz przypada raczej w udziale temu, co się ostało i okazało skutecznem w walce życiowej. — Na podstawie powyższego sprawdzianu wiele twierdzeń ma prawo do tego, by je uznano za prawdziwe, a te wszystkie sądy są prawdziwe, do których wydawania czujemy się zniewoleni przez wzgląd na wypływający z nich pożytek.

Tylko to można uznać za prawdę, co najlepiej odpowiada danemu okresowi życia, co zgadza się najłatwiej z ogółem doświadczeń. Jeżeli n. p. pojęcie Boga okaże się w tym względzie odpowiedniem, to pragmatyzm nie ma żadnego powodu przeczyć istnieniu Boga, nie widziałby bowiem żadnego sensu w tem, by uważać za nieprawdę to, co się okazało pragmatycznie pożytecznem. Sposób, w jaki dana myśl działa, jest dowodem jej prawdziwości. Innemi słowy: prawdziwem jest dla nas to, co, pomyślane w dany sposób, przynosi nam pożytek. Przez to odbiera się oczywiście rozumowi charakter władzy poznawczej, a za ostateczny sprawdzian uważa się użyteczność praktyczną idei.

Relatywizm (względność) prawdy. — Pragmatyzm nie chce ustalać żadnych pewnych wyników. Jest tylko metodą, której zwycięstwo ma nam dać

1) Utorował mu drogę w swej t. zw. logice instrumentalnej“ Karol Peirce (1839—1914), który w swej pracy: „*Studies in Logic* (1880) usiłował zastąpić teoretyczne pojęcie „prawdy“ przez praktyczne pojęcie „użyteczności“.

możność innego pojmowania i oceny wielu rzeczy, niż to zazwyczaj czynimy. Prawda bezwzględna nie istnieje; istnieją prawdy tylko względne i zmienne. Coś bezwzględnie prawdziwego w tym sensie, że żadne przyszłe doświadczenie tego, zmienić nie zdoła, jest owym idealnym punktem, w którym zejdą się kiedyś wszelkie przez nas poznane prawdy.

Psychologia. — Dokładnie zajmuje się James badaniami psychologicznymi. Za wielki błąd dawnej rozumowej psychologii poczytuje to, że uważała duszę za istotę bezwzględnie duchową, obdarzoną osobnymi władzami, które miały tłumaczyć rozmaite czynności myślenia, chcenia i t. d. Nie uwzględniano przytem właściwości świata, którym zajmują się te duchowe czynności. Przyznaje jednak James, że nasze wewnętrzne zdolności dostosowane są do rzeczywistości, w której przebywamy, a przez to są nam rekojmią pewności i powodzenia i wogóle dają nam możliwość zorientowania się w tym świecie. Powodem tego ma być, że duch i świat rozwinęły się jeden z drugiego. Dlatego odpowiadają sobie wzajemnie, chociaż dotychczas nie można jeszcze jasno poznać owych stosunków wzajemnych między duchem a światem, które spowodowały ich zobopólną harmonję. — Wielką doniosłość ma dla Jamesa „psychologia fizjologiczna“, a psychologję nazywa w odróżnieniu od reszty filozofji „nauką przyrodniczą“.

Psychologia religijna. — Religja jest rzeczą uczucia i serca, a tłumaczy się częściowo t. zw. „podświadomością“. Zjawiska psychiczne mogą się zdarzyć i zapaść pod próg świadomości, lecz mimo to trwają nadal i mogą znów wypłynąć nad próg świadomości. To się tyczy zarówno przeżyć świeckich, jak i religijnych. Zależnie od przeważających zjawisk psychicznych oraz ich natężenia, kształtuje się życie religijne jednostki. — James odrzuca zwykle dowody na istnienie Boga, powołując się na to, że prawie wszyscy idealiści, począwszy od Kanta, uważali się za uprawnionych do „wyszyczenia lub ignorowania“ tych dowodów, które zatem widocznie nie mają tej mocy, „aby dostarczyły rzeczywistości trwałe podstawy dla wiary w Boga“. Jak w ogólności, tak też odnośnie do Boga, rzeczywistym jest tylko to, co posiada użyteczność praktyczną dla człowieka, wszystko zaś inne nie istnieje wcale. Co teologia spekulatywna od wieków uczyła o Bogu, to James po największej części odrzuca poprostu dlatego, że wedle niego nie jest to dla nas praktycznie użyteczne, że nie mamy z tego żadnej korzyści. Wartość każdej religii zależy od tego, czy i o ile przyczynia się do cywilizacji i postępu.

To, co bezwzględne i doskonałe, ma wartość nie jako coś pierwszego, lecz jako kres wszystkiego. Pragmatysta nie jest ani optymistą ani pesymistą, lecz meljorystą. Świat obecny posiada wielkie braki, lecz może się stać lepszym, my zaś powinniśmy się starać o to, aby w miarę możliwości przyczyniać się do tego. „Wartość najwyższa nie leży ani w świecie nadzmysłowym, ani też w przeszłości; starajmy się o jej urzeczywistnienie w przyszłości“.

2. W Anglii przedstawicielem pragmatyzmu pod nazwą „humanizm“ jest **F. C. S. Schiller** w Oksfordzie. Nazwał on swój system humanizmem, bo „człowiek“ sam sobie tworzy prawdę. Główna praca: „Studies in Humanism“, 1907.

(P. T.) Pragmatyzm jest dowodem oczywistym, że teorie filozoficzne związane są ściśle z życiem. System ten odpowiada dobrze umysłowi nawskróś „praktycznego“ amerykańczyka czy nawet Anglika, nie

znajduje jednak podatnego gruntu u bardziej „idealnie“ usposobionych narodów¹⁾).

ROZDZIAŁ TRZECI.

NAJNOWSZA FILOZOFJA W HISZPANJI I WE WŁOSZECH.

I. W Hiszpanji.

Jakób Balmes, Orti y Lara, Zefiryn Gonzalez.

1. Hiszpanja była w 16 i 17 wieku klasycznym krajem odradzającej się scholastyki. W 18 wieku przedostała się wprawdzie niechrześcijańska filozofja francuska także do Hiszpanji, jednak skutki, przez nią wywołane, nie były tak nieszczęsne, jak we Francji, albowiem duch chrześcijański stawiał większy opór wdzieraniu się tych doktryn szkodliwych.

2. Z pierwszej połowy XIX. w. należy przedewszystkiem wymienić **Jakóba Balmesa** (1810—1848), prawdziwego odnowiciela filozofji hiszpańskiej w duchu chrześcijańskim.²⁾ Balmes urodził się w Katalonji. Poświęciwszy się stanowi duchownemu, zasłynął nie tylko jako pisarz polityczny, lecz także jako filozof. Najważniejszymi z jego dzieł filozoficznych są: „Filosofia fundamental“ 1846, (w przekładzie niemieckim Lorinsera 1855/6, 2-gie wydanie 1861) i „Curso de filosofia elemental“, 1847 (w przekładzie niemieckim Lorinsera 1852/3 r. — logika, metafizyka, etyka i historia filozofji). Nadto „Listy do wątpiącego“ (w przekładzie niemieckim Lorinsera 1894 r.); po polsku: „O sposobie osiągnięcia prawdy“. Poznań 1853.

Balmes zgadza się na podstawowe tezy scholastyki, które samodzielnie i przejrzyście przedstawia, z całą bystrością rozumu uzasadnia i dalej rozprowadza. Rozprawia się zarazem w sposób gruntowny i zręczny z najrozmaitszymi systemami nowożytnymi, mianowicie ze sceptycyzmem, subiektywizmem i racjonalizmem.

¹⁾ O najnowszych prądach filoz. w Anglii i w Ameryce, zob. Jean Wahl: *Les philosophes pluralistes d'Amérique*. Paris, Alcan. 1920. — Nadto: *Contemporary British Philosophy. Personal statements* (autobiografie), edited by J. H. Muirhead, London, George Allen and Unwin, 1924. (Por. *Revue néoscol.* 1925, str. 295—307).

²⁾ Por. M. Ettlinger: *Jaime Balmes, ein priesterlicher Philosoph* (in *Gesammelte Aufsätze*). Kempten und München 1911.

3. Bogata treść dzieł Balmesa uniemożliwia ich streszczenie. Aby scharakteryzować sposób myślenia tego zbyt wczesnie zgasłego filozofa, wskażemy tylko na jeden punkt, a mianowicie na jego dowód na istnienie Boga. Istnieje coś — argumentuje Balmes — zatem musiało zawsze coś istnieć, inaczej bowiem powstałoby owo coś, które istnieje, z niczego. Jest zatem jakiś byt, który zawsze istniał, który zatem koniecznie istnieje. Tym koniecznym bytem nie jesteśmy my sami, ponieważ mamy tę pewność, że krótko przedtem nie istnieliśmy; również nie jest nim świat materialny, gdyż i w nim nie widzimy żadnej cechy konieczności. Istnieje przeto pewien byt konieczny, różny od nas i od świata materialnego. A ponieważ te właśnie byty, jako przygodne, muszą mieć swe uzasadnienie w byciu, z natury swej koniecznym, przeto dochodzimy równocześnie do podwójnego wyniku, mianowicie, że istnieje byt konieczny, którym jest Bóg, i że ten byt jest przyczyną naszego istnienia, a także istnienia świata materialnego.

4. W ciągu XIX. w. przedostały się do Hiszpanji także poglądy filozofji niemieckiej, zwłaszcza pomysły filozoficzne Krausego. Niejaki Julio Saenz del Rio, obcując w Heidelbergu z uczniami Krausego, przyswoił sobie jego filozofję, i po powrocie starał się ją rozpowszechnić w Hiszpanji. Cel swój mógł tem łatwiej osiągnąć, że w roku 1845 mianowano go profesorem na uniwersytecie w Madrycie.

5 Powstała jednak przeciw niemu silna reakcja. Przedewszystkiem zwalczał krauzeanizm filozof katolicki, **Orti y Lara**. Nadto napisał szereg samodzielnych dzieł filozoficznych, które ogółem nawiązują ściśle do nauki św. Tomasza. Wymienić wypada: „La ciencia y la divina revelación“ (Nauka a Objawienie Boże). — Przedewszystkiem jednak zasługuje na chlubną wzmiankę dominikanin, **Zefiryn Gonzalez** (1831—1895), późniejszy biskup Korduby, a następnie arcybiskup sewilski i kardynał. Jemu to szczególnie zawdzięcza Hiszpanja wznowienie filozofji w duchu chrześcijańskiej scholastyki. Dzieła jego „Estudios sobre la filosofia de s. Tomás“ 3 tomy 1864 r. (w przekładzie niem. 1885), „Philosophia elementaria“ (1868) oraz „Filosofia elemental“ (1873), napisane w duchu św. Tomasza, rozpowszechniły się bardzo w Hiszpanji.

II. We Włoszech.

1. Sensualizm.

We Włoszech nie uwydatnia się w ciągu 17 i 18 stulecia żaden znaczniejszy ruch filozoficzny. W połowie 18 w. dotarł z Francji do Włoch prąd sensualistyczny i rozpowszechnił się bardzo. W większej lub mniejszej mierze przyznawali się do tego kierunku:

Melchiorre Gioja (1767 — 1829), Domenico Romagnosi (1761—1835), Pasquale Galluppi (1770—1846). W pierwszych jednakże dziesiątkach ubiegłego stulecia pojawili się myśliciele, którzy starali się oswobodzić Włochy od zagranicy nie tylko pod względem politycznym, lecz także filozoficznym i usiłowali stworzyć własną filozofję „narodową“. Twórcami jej są: Antoni Rosmini i Wincenty Gioberti.

2. Ontologizm.

a) Antoni Rosmini Serbati.

1. **Antoni Rosmini Serbati** (1797—1855), urodził się w Rovereto. Poświęcił się stanowi duchownemu, lecz jako kapłan oddawał się stale studjom filozoficznym. W roku 1836 wydał swe główne dzieło: „Nuovo saggio sull' origine delle idee“, do którego dołączyło się wiele innych dzieł filozoficznych, obejmujących razem 30 tomów. W r. 1848 zawikłał się w ówczesne sprawy polityczne i został dlatego wydalony z dworu papieskiego. Odtąd żył w Stresa, mieście Włoch Północnych, w domu należącym do założonej przezeń Kongregacji Rosminjanów, której zadaniem była nauka i wspieranie ubogich.

2. Skoro — uczy Rosmini — analizujemy nasze idee, to widzimy, że w nich wszystkich bez wyjątku zawarta jest idea bytu (idea entis). O czemkolwiek bowiem myślimy, pojmujemy to jako rzecz, jako byt, tylko że w każdej z osobna idei przedstawia się ten byt jako coś określonego, co się różni od drugiego bytu, podczas gdy idea bytu jako takiego jest zupełnie nieokreślona. Chcąc zatem mieć jasne pojęcie o powstawaniu w nas idei, trzeba przedewszystkiem odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób powstaje w nas idea bytu? Otóż to pytanie należy rozstrzygnąć w ten sposób, że idea bytu jest nam wrodzona. Albowiem:

a) Bytu nieokreślonego nie można pojmować jako coś rzeczywistie istniejącego; wszystko bowiem, co rzeczywiste, jest określone. Można go sobie przedstawić tylko jako byt możliwy. Jako taki jednak, byt jest czemś powszechnem, koniecznem, czemś nieskończonem i wiecznem. Do takiego zaś pojęcia nie można dojść drogą abstrakcji z danych doświadczenia, te bowiem zawsze są czemś jednakowem, przygodnem i skończonem. Należy zatem uważać pojęcie bytu za coś istotnie oderwanego, co nam jako takie jest wrodzone od początku.

b) Nadto w każdym sądzie zawarte jest jakieś pojęcie ogólne (orzeczenie). Aby zaś móc utworzyć pojęcie ogólne drogą abstrakcji, potrzeba znów sądu uprzedniego, albowiem tylko drogą sądenia możemy abstrahować. Aby tedy nie cofać się w nieskończoność, należy przyjąć jakieś pojęcie ogólne, którego już nie tworzymy drogą myślenia abstrakcyjnego, lecz które nam jest z góry dane czyli wrodzone. Ta zaś idea musi być najogólniejsza i najmniej określona, aby za jej pomocą mogły być tworzone wszelkie inne idee. Otóż taką jest właśnie idea bytu.

3. Ta wrodzona idea bytu jest głównym warunkiem wszelkiego naszego poznania, a jeśli się mówi o „naturalnem świetle rozumu“, to przez nie rozumie się jedynie ideę bytu. Dla zdobycia sobie jednak prawdziwego poznania, konieczny jest jeszcze drugi element, mianowicie: wrażenie zmysłowe. Jeżeli się i ten czynnik uwzględni, to proces poznawczy przedstawia się jak następuje:

a) Wrażenie zmysłowe nie jest jeszcze umysłowym postrzeżeniem przedmiotu. To drugie powstaje dopiero w ten sposób, że wrodzoną nam ideę bytu stosujemy do danego przedmiotu i tem samem wydajemy sąd domyślny, że ten przedmiot istnieje. (Quod percipio sensibus, actu existit).

b) Atoli możemy następnie znów pominąć istnienie przedmiotu i przedstawić go sobie jako tylko możliwy. W ten sposób wnosimy się od postrzeżenia do idei przedmiotu, np. do idei gwiazdy. Ta idea nie jest już jednostkowa, lecz powszechna, bo pozostając już przy naszym przykładzie, idea gwiazdy jest typem, który w nieskończonej liczbie gwiazd może być urzeczywistniony. Tak więc idea zawiera zarazem uogólnienie przedmiotu.

c) Pomijając dalej nie tylko rzeczywiste istnienie, lecz wszystkie inne cechy, które określają indywidualność przedmiotu, a zatrzymując tylko znamiona, które do istoty jego należą, wnosimy się do abstrakcji, przez którą powstaje, w przeciwieństwie do idei uchwytniej (konkretnej), idea oderwana, n. p. idea oderwana gwiazdy.

Wszystkie zatem idee konkretne, gatunkowe i rodzajowe są jedynie ideą bytu, którą na podstawie wrażenia zmysłowego określamy myślowo i tak tworzymy rozmaite idee szczegółowe.

b) Wincenty Gioberti.

1. **Wincenty Gioberti** (1801—1852), urodzony w Turynie, poświęcił się studjom teologicznym i został kapłanem. Niebawem jednak wdał się nieopatrznie w ruchy narodowościowe „Młodych Włoch“ i z powodu knozań rewolucyjnych został w roku 1833 skazany na wygnanie. Udał się do Brukseli, gdzie przez lat 15 pełnił obowiązki profesora filozofji w pewnym Instytucie prywatnym. W tym to czasie pisał swe główne dzieła, do których należą: „Teoria del sovranaturale“, „Introduzione allo studio di filosofia“, „Degli errori filo-

sofici di Rosmini“, „Del bello“, „Del buono“ itd. Później wrócił do Włoch i znowu brał udział w zamieszkach politycznych. Po bitwie pod Nowarą schronił się do Paryża i pozostał tam do śmierci.

2. Poznanie nasze — uczy Gioberti — tylko wtedy może być prawdziwe i zupełne, jeżeli porządek naszego poznania, tj. porządek psychologiczny odpowiada porządkowi bytu, t. j. porządkowi ontologicznemu, gdyż wtedy tylko zachodzi zupełna harmonia między myślą a bytem. Jak tedy w porządku ontologicznym Bóg jest bytem pierwszym a wszelki inny byt dopiero po nim następuje, ponieważ od niego pochodzi, tak też w porządku psychologicznym Bóg musi być pierwszym z bytów poznanych, a dopiero z tego poznania Boga płynąć może wszelkie dalsze poznanie. Primum psychologicum jest także Primum ontologicum, a oboje razem stanowią Primum philosophicum.

3. Jeżeli zaś Bóg jest pierwszym z przedmiotów poznanych, to poznanie to nie może być pośrednim, lecz musi być bezpośrednim, intuicyjnym. Umysł ludzki jest zatem z natury swej w bezpośredniej styczności z Bogiem, oglądamy duchowo bezpośrednio byt boski. Lecz to intuicyjne poznanie jest tylko prostem postrzeżeniem. Jeżeli ma się stać ideą refleksyjną, pojęciem określonym, jasnym i wyraźnym, wtedy myślenie refleksyjne musi się zwrócić ku bytowi boskiemu i określić go przy pomocy obrazów zmysłowych, przez co w idei intuicyjnej tworzy się powoli jasne i ścisłe pojęcie. Do tego zaś konieczne są słowo i mowa.

4. Powstaje dalsze pytanie: w jaki to sposób przechodzimy w naszym poznaniu od Boga do rzeczy stworzonych? W odpowiedzi swej Gioberti wskazuje na akt stwórczy. W pierwotnej intuicji — powiada — oglądamy Boga jako byt konkretny, jakim jest w rzeczywistości. A Bóg w pojęciu konkretnym jest stwórcą innych, różnych od siebie bytów. Pierwotna intuicja obejmuje zatem 3 stadia, a mianowicie: sam Absolut, potem akt stwórczy, przez który absolut daje istnienie różnym od siebie bytom, a wreszcie same stworzenia jako przedmioty aktu stwórczego. Przeto warunkiem poznania rzeczy stworzonych jest to, że oglądamy w Bogu akt stwórczy, od którego ich istnienie zależy.

5. Tem samym poznanie Boga jest koniecznym warunkiem i założeniem dla poznania wszystkich innych rzeczy. Do poznania istoty rzeczy nie dochodzimy przez wywodzenie ich z istoty Bożej, lecz poznajemy je jedynie w akcie stwórczym Boga, o ile się w nim przejawiają. Ponieważ zaś nie możemy nigdy pojąć całkowicie istoty Boga, przeto najgłębsza istota rzeczy stworzonych nie jest dostępna zmysłowi naszemu.

6. Gioberti nazywa swą doktrynę „ontologizmem“, gdyż wychodzi od prabytu (τὸ ὄν) i zstępuje do rzeczy stworzonych. Ontologizmowi wśród katolików położył kres dekret św. Oficjum z r. 1861. (Por. Denzinger-Bannwart, n. 1659 nn.).

3. Idealizm.

* (P. T.) Już na systemach ontologizacyjnych „narodowej“ filozofji włoskiej znać wpływ idealizmu niemieckiego, objawiający się w chęci wyprowadzenia wszystkich prawd filozoficznych z jednej

naczelnej zasady. Nie brakło wszakże myślicieli włoskich, przyznających się wprost do idealizmu, zwłaszcza do Kanta i Hegla. Filozofję Kanta szerzył głównie Alfons Testa (1748—1847) z Placencji; wśród **neo-kantystów** włoskich odznaczył się: Carlo Cantoni (1840—1906) dziełem: „Emmanuele Kant“ i podręcznikiem szkolnym: „Corso elementare di filosofia“; nadto: Filip Masci (1844—1901), prof. w Neapolu, broniący jednak możliwości metafizyki; wreszcie Feliks Tocco (1845—1917), profesor we Florencji i Jakób Barzellotti (1844—1917), profesor w Rzymie. — Hegeljanizm zyskał pierwszych zwolenników w Neapolu; pierwsi wykładali go na tamtejszym uniwersytecie: August Vera (1813—1885) i Bertrand Spaventa (1817—1833). — **Neohegeljanami** są: **Benedykt Croce** (ur. 1866), prof. w Neapolu i **Jan Gentile** (ur. 1875), prof. w Rzymie.¹⁾

1) Por. Klimke S. I.: Institutiones historiae philosophiae, t. II, str. 125 nn.

ZAMKNIĘCIE.

NEOSCHOLASTYKA ¹⁾).

Literatura: Ueberweg — Oesterreich, IV Teil, wyd. 12 z 1923 r. str. 628 nn.: Die Philosophie der katholischen Kirche. Der Neuthomismus. De Wulf: Introduction à la Philosophie Néo-Scholastique, 1904; Domet de Vorges, La philosophie thomiste pendant les années 1888 à 1898; 1899. — F. Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik (Ergänzungsheft z. d. Stimmen der Zeit I. Reihe, 6 H.); 1918. — **U nas:** Ks. prof. Idzi Radziszewski: Odrodzenie filozofji scholastycznej (odbitka z Przeglądu filozoficznego). Warszawa 1901. — Ks. Dr. K. Wais: Scholastyka i neo-scholastyka (wydawn. Bibjoteki religijnej) Lwów 1923.

Objawem pocieszającym jest fakt, że cały szereg uczonych w najkulturalniejszych państwach Europy okazuje, mniej więcej od połowy zeszłego wieku aż do obecnych czasów, chęć nawiązania do filozofji wielkich myślicieli średniowiecza, przedewszystkiem do nauki św. Tomasza z Akwinu. W przeciwieństwie do neokantyzmu, pozytywizmu i imanentyzmu, bronią ci filozofowie stanowczo realizmu przedmiotowego.

Po krótkotrwałej odnowie i rozkwicie w wieku 16 i 17 (patrz wyżej str. 263 nn.), upadała scholastyka w wieku 17 i 18 coraz bardziej. Trzymając się zdala od głównych prądów filozoficznych, wegetowała tylko i nie starała się o to, by wywalczyć należne sobie stanowisko i zapewnić zwycięstwo prawdzie niezmiennej; nie okazała się zdolną do życia wobec jednostronnych i krańcowych błędów racjonalizmu i empiryzmu; nie zdołała też przejąć prawdy, zawartej w nowszych poglądach, żeby ją wcielić organicznie we własny system. Dopiero w wieku XIX stan rzeczy zaczął się powoli zmieniać na lepsze. Ukazanie się pierwszych prac, przedsta-

1) Niejedno tu uzupełniono z najnowszych źródeł (P. T.).

wiających w korzystnym świetle zupełnie prawie zapomnianą „filozofję przeszłości“, powitano, jakby jakie całkiem nowe odkrycie.

1. Historia powstania neoscholastyki.

Rozwój w tym kierunku rozpoczął się prawie równocześnie we wszystkich krajach, zrazu u niektórych tylko filozofów.

We Włoszech zwrócił się stanowczo do zasad scholastyki, z czasów jej największego rozkwitu, zwłaszcza do św. Tomasza z Akwinu, **Mateusz Liberatore** T. J. (1810—1892). Natchnęli go do tego jego profesorowie: Sordi i Borgianelli¹⁾. W roku 1840 wydał Liberatore pierwszy w najnowszych czasach podręcznik scholastyczny, „*Institutiones logicae et metaphysicae*“. Nadto napisał „*Elementa ethicae et iuris naturae*“ (1846), „*Della conoscenza intellettuale*“ 2 vol. (1857/8) (2-gi tom tego dzieła przetłómaczony na język niemiecki przez E. Franz'a p. t. „*Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas*“ (1861), „*Del composto umano*“ (1862), „*Degli universali*“ (1855 przeciwko Rosmini'emu) i inne. Prócz tego był Liberatore współzałożycielem i współpracownikiem czasopism: „*La scienza e la fede*“ (od 1840) w Neapolu i „*Civiltà cattolica*“ (od r. 1850) w Rzymie, szerząc w ten sposób filozofję scholastyczną. Współdziałał też przy założeniu z inicjatywy Leona XIII. „*Accademia di S. Tommaso*“ w Rzymie i miewał tamże wykłady o Sumie teologicznej św. Tomasza. Równocześnie z Liberatorem działał w tymże duchu neapolitańczyk, **Sanseverino** (1811—1865), początkowo kartezjańczyk, a potem zapalony zwolennik scholastyki. Napisał między innymi: „*I principali sistemi della filosofia sul criterio*“ (1850/3); znaczny wpływ wywarło główne jego dzieło: „*Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*“, 5 tomów 1863 nn.; skrótem tego wielkiego dzieła są: „*Elementa philosophiae christianae*“. Przyczynił się także do założenia czasopisma: „*La scienza e la fede*“, w którym pracował od początku nad rozszerzeniem idei filozofji tomistycznej. Za Sanseverinem poszedł cały szereg jego uczniów, m. i. Nuntius Signoriello (*Lexicon peripateticum*, 1854), i Salvator Talamo (*L'aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia*, 1873). Jezuita **Alojzy Taparelli** (1793—1862), współzałożyciel czasopisma „*Civiltà cattolica*“ (1850),

¹⁾ Por. Morgott w Lit. Handweiser 1892. Sp. 663 n. — Profesorem Sordi'ego w Seminarjum duchownym w Placencji był kanonik **Wincenty Buzzetti** (1777—1824), którego nauczyli cenić scholastykę wygnani z Hiszpanji Jezuita (por. Masnovo w Rivista di Fil. neo-scol. 1910, p. 69 i 493).

przez cenne swe prace wprowadzał umysły w scholastyczną etykę. (Saggio teoretico di Diritto naturale, 1840, po niemiecku przez Rinckera 1845; Corso elementare di natural Diritto ad uso delle Scuole, 1845 i inne). S. Tongiorgi T. J. (1820—1865) napisał: Institutiones philosophicae (3 vol., 1861 r.); De Giorgio: Institutiones philosophicae ad mentem d. Thomae, 1861/3; Jan Cornoldi T. J. (1822—92): Lezioni di filosofia (1872), La filosofia scolastica speculativa di San Tommaso d'Aqu. (1881); Capozza: Sulla filosofia dei Padri e Dottori della Chiesa e in specialità di S. Tommaso in opposizione alla filosofia moderna, 1868.

Z zakonu dominikańskiego, który zawsze szedł za św. Tomaszem, jako nauczycielem swego zakonu, odznaczył się: Salw. Roselli: Summa philisophiae ad mentem angelici doctoris S. Thomae Aquin. (1777—1783, 3. wyd. 1858); Tomasz Zigliara (1833—93): Summa philosophica in usum schol., 1876, należy do najlepszych podręczników; przedrukowywano ją nieraz aż po nasze czasy; dla swych nadzwyczajnych zasług względem neoscholastyki został Zigliara wyniesiony przez Leona XIII. do godności kardynalskiej (1879) i mianowany prezesem Akademii św. Tomasza w Rzymie; Albert Lepidi († 1925): Examen phil.-theol. de ontologismo (1874) i Elementa philosophiae christianae.

W Niemczech wybija się w historii odbudowy filozofii scholastycznej szczególnie Józef Kleutgen T. J. (1811—1883), który zasadniczą naukę scholastyki ujął w sposób klasyczny i obronił w dwu monumentalnych dziełach: „Theologie der Vorzeit (3 tomy 1853—1860, 2 wyd. 5 tom. 1867—1874) i „Philosophie der Vorzeit“ (2 t. 1860, przetłum. na język francuski i włoski). Obok niego należy wspomnieć o Fr. Jak. Clemensie (1815—62): De scholasticorum sententia: philosophiam esse ancillam theologiae, 1856. Także Karol Werner przyczynił się przez swe liczne pisma historyczne o filozofii średniowiecza do rozpowszechnienia jej zasad. (Der heil. Thomas v. Aquin, 3 Bde 1858; Fr. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde, 1861, Scholastik des späteren Mittelalters, 4 Bde, 1881/7). Niemały wpływ wywarły liczne, w prosty i jasny sposób ujęte pisma Alberta Stöckla (1823—95): Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 2 Bde, 1870; 3 Aufl. 1889; Geschichte d. neueren Phil. 1883; Lehrbuch d. Philos., 3 Bde, 1868, 8 Aufl. 1905, wyd. Wohlmuth; Grundzüge der Phil., 1892, 2 Aufl., wyd. Mateusz Ehrenfried 1910). Równocześnie ze Stöcklem działał F. Morgott w Eichstätt (1829—1900): Geist und Natur im Menschen, 1860; Die Theorie der Gefühle im System des heil. Thomas, 1864. Nadto zasługują

na wzmiankę: M. Schneid (1840—1893): Die scholastische Lehre von Mat. u. Form, 1873.; Aristoteles in der Scholastik 1875; Die Philosophie des heil. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart, 1881; Naturphilosophie. L. Schütz (1838—1901): Einleitung in die Philosophie, 1879, Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele, 1873; Thomas-Lexikon, 1881, 2 Aufl. 1895). Paweł Haffner: (Grundlinien der Philosophie, 2 Bde, 1881); Jan G. Hagemann: Elemente der Philosophie, 3 Bde, 1868, I. tom 9 i 10 wyd. A. Dyroff 1915. II. tom, 7 wyd. J. A. Endres. 1914. III. tom, 8 wyd. A. Dyroff. 1911.

We Francji: M. Rosset (1830—1902): Prima principia scientiarum seu philosophia catholica juxta d. Thomam, Par. 1866; **Grande-claude** (Breviarium philosophiae scholasticae, Paryż 1858. Praelectiones philos. ad mentem S. Thomae, Par. 1879); Dié, Vallet, Hautcoeur, Bourquard, Sauvé, Didiot, Domet de Vorges, A. Farges (Études phil. pour vulgariser les théories d'Aristote et de S. Thomas) Gardair, Surbled, Peillaube, Sertillanges, Montagne i inni.

W Anglii m. i.: W. Allies (1816—1903); T. Harper T. J. (The metaphysics of School, 1880); W. G. Ward 1812 (Essays on the Philosophy of Theism, 1884); A. Russo T. J. (Summa phil. iuxta Scholasticorum principia, 1885); St. G. Mivart (The Origin of Human Reason, 1889).

W Belgji położyli zasługi około rozwoju filozofji „wieczystej“: Lupus (1810—1888): Le traditionalisme et le rationalisme, Liège, 1858; Dupont (Essai d'idéologie, 1872; Théodicée, 1874; Ontologie, 1875; La nécessité de la révélation, 1874).

W Hiszpanji zachowała się może najlepiej tradycja scholastyczna, w szkołach dominikańskich (tomizm) i jezuickich (suarezjanizm).

W wielkiej mierze przyczyniły się do rozwoju scholastyki Akademia filozoficzno-teologiczna, założona przez Piusa IX. i Akademia św. Tomasza z Akwinu, założona przez Leona XIII. w Rzymie. Nadto Leon XIII. w encyklice „Aeterni Patris“ (4 sierpnia 1879) polecił dobitnie odnowę filozofji w duchu Doktora anielskiego i postarał się o nowe wydanie jego dzieł (t. zw. editio Leonina; dotąd tomów 13 w wielkiem folio)¹⁾. Odtąd scholastyka zaczyna się szybko rozwijać. Na stanowisku swego poprzednika stanął również papież Pius X. Encyklika jego „Pascendi“ (1907) przeciw moder-

1) Por. Revue néoscol. 1920, str. 217 nn.: A. Pelzer: L'édition léonine de la Somme contre les Gentils.

nizmowi, poleciła najwyraźniej studjum filozofji scholastycznej, a dla słuchaczy teologii nakazała tę filozofję wprowadzić w plan nauki. Jeszcze w r. 1914 w osobnem „*Motu proprio*“ dla Włoch i okolicznych wysp Pius X. ponownie przepisał studjum św. Tomasza. Tak samo papież Benedykt XV., ogłaszając kodeks nowego Prawa kanonicznego, polecił trzymać się w wykładach filozofji i teologii nauki Doktora anielskiego ¹⁾. Obecny zaś papież, Pius XI, korzystając z 600-ej rocznicy kanonizacji św. Tomasza, w encyklice „*Studiarum Ducem*“ (z 29 czerwca 1923) wskazał na św. Tomasza jako na bezpiecznego przewodnika na drodze do prawdy. Wskutek tych poleceń i rozporządzeń Stolicy Apostolskiej szkoły katolickie coraz bardziej pogłębiają studjum filozofji scholastycznej, a także wśród ludzi świeckich zyskuje ta filozofja coraz więcej zwolenników.

2. Rozwój neoscholastyki.

Odnowiciele scholastyki dążyli z natury rzeczy najpierw do poznania, potem do szerzenia znajomości filozofów średniowiecznych. Na tem jednak oczywiście nie poprzestano, lecz starano się na podstawie zdrowych zasad filozofji scholastyczno-arystotelesowskiej zająć stanowisko wobec wszystkich zagadnień nowoczesnych. Wykazuje to literatura, powstała na tych zasadach. Najtrudniejszymi okazały się przytem zagadnienia kosmologiczne (czy teoria scholastyczna da się pogodzić z nowoczesnymi zdobyczami nauk przyrodniczych), oraz teoretyczno-poznawcze (problem kryterjologiczny).

a) **Podręczniki.** — We wszystkich szkołach, które otwarły swe podwoje neoscholastyce, ukazywały się wnet liczne podręczniki w tym duchu pisane. Obejmują one naogół całokształt zagadnień filozoficznych, mianowicie: logikę, kryterjologję, kosmologję, psychologję, teodiceę i etykę.

1. W języku łacińskim napisali podręczniki profesoro-
rowie Uniwersytetu Gregorjańskiego w Rzymie: S. Schiffini S. I. († 1906): *Disputationes metaphysicae*, Romae 1888. M. De Maria S. I. († 1913): *Philosophia peripatetico-scholastica*. Romae 1892. V. Remer S. I. († 1910) znakomitą: *Summa philosophiae scholasticae*. Romae 1893, wyd. V. z r. 1925, opracował P. Gény T. J. († 1925). Do tej Sumy dołączono A. Ferretti'ego S. I.: *Philosophia moralis*. (Nowe wyd. z 1925 r. opracował

¹⁾ Kanon 1366. § 2.: *Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant*“.

Stan. Orzechowski S. I.). N. Monaco S. I.: Praelectiones philosophicae 1921. Pius de Mandato S. I.: Institutiones philosophicae (nowe wyd. z r. 1925, opracował Karol Boyer S. I.).

Monumentalne dzieło łacińskie wydał jezuita hiszpański, przez czas jakiś profesor filozofji na Uniwersytecie Gregorjańskim w Rzymie, **Jan Józef Urráburu** S. I. p. t.: Institutiones philosophicae (obejmujące 8 grubych tomów, razem blisko 10 tysięcy stron), wydane w Hiszpanji, Vallisoleti (Valladolid) 1890—1900.

Jezuici niemieccy wydali znany obszerny kurs: *Philosophia Lacensis* (T. Pesch S. I., I. Hontheim S. I., Th. Meyer S. I.), oraz krótszy: „Cursus in usum scholarum“, który napisali: C. Frick S. I., H. Haan S. I., B. Boedder S. I. i V. Cathrein S. I.; są to jezuici niemieccy z Valkenburga w Holandji.

Profesor uniwersytetu w Innsbrucku, **Józef Donat** S. I. wydał: *Summa philosophiae christanae* w 8 tomikach (1914—1921), bardzo cenioną z powodu utrzymania ciągłego kontaktu z filozofją współczesną i naukami przyrodniczymi.

Z podręczników, pisanych przez jezuitów francuskich, zyskał sobie uznanie Renatus Jeannière S. I.: *Criteriaologia*, Paryż 1912, i *De la Vaissière* S. I.: *Cursus philosophiae naturalis* (Kosmologia i psychologja), Paryż 1912; z belgijskich Stanislaus de Backer S. I.: *Disputationes metaphysicae* (Cosmologia 1899, Psychologia 1904; *Theodicea* 1908, *Ontologia* 1923).

W seminarjach duchownych największem cieszy się wzięciem Sebastjan Reinstadler, profesor Seminarjum w Metz: *Elementa philosophiae scholasticae* (2 tomiki, wyd. 11 i 12 w r. 1923). Znany też jest: C. Willems: *Institutiones philosophicae*, wyd. 3, Treviris (t. 2-gi 1919).

Z podręczników dominikańskich wymienić należy nowe wydania kardyn. Zigliary O. P.: *Summa philosophica* oraz **E. Hugon'a O. P.**: *Cursus philosophiae thomisticae* (6 tomików), Paryż 1904; wyd. 3, 1920.

Zakon benedyktyński nie pozostaje na uboczu. Znane są: *Elementa philosophiae scholastico-thomisticae*, wyd. IV, 1926 — **Józefa Gredt'a** O. S. B.

Z innych Zgromadzeń zakonnych wydał n. p.: P. Germanus a S. Stanislaò Congr. Pass.: *Praelectiones philosophiae scholasticae*. Romae 1908.

Z łacińskich podręczników do historii filozofji godne są uwagi: Eus. Stateczny Ord. Min.: *Compendium hist. phil.* Romae 1898; R. Marcòne O. S. B.: *Historia philosophiae* (3 vol.

1913 ss.). Fr. Klimke S. I. († 1924): *Institutiones historiae philosophiae* (2 vol.), Romae 1923 (bardzo samodzielnie opracowany zwłaszcza 2-gi tom).

2. W języku niemieckim: A. Stöckl (patrz wyżej). C. Gutberlet, *Lehrbuch der Philosophie*, 6 Bde, 3 Aufl. 1896—1900. *Psychologie* 4 Aufl. 1904. E. Commer, *System der Philosophie*, 1883 86. Virg. Grimnich O. S. B., *Lehrbuch der theor. Philosophie* 1893. A. Lehmen S. I., *Lehrbuch der Philosophie*, 4 tomy; najnowsze wyd. opracowali: P. Beck S. I. (1917) i Bessmer T. J. (1921). A. Steuer, *Lehrbuch der Philosophie*, 2 t. 1907 i 1909. P. Vogt S. I., *Stundenbilder der philosophischen Propedeutik* 1909; J. Geysler, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, 2 t. wyd. 3, 1920. (Inne dzieła Geyslera zobacz niżej wśród „Monografij“). J. Fröbes S. I., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* (nowe wyd. t. I i II, 1923). Świeżo zaczęto wydawać pracę zbiorową p. t. **Philosophische Handbibliothek** (Kösel i Pustet, München). Wyszły już tomy: I. A. Endres: *Einleitung in die Philosophie*; II. Fr. Sawicki: *Geschichtsphilosophie*; III i IV. J. Schwertschlagler: *Philosophie der Natur*; V. J. Lindworsky S. I.: *Experimentelle Psychologie*; VI. E. Baur: *Metaphysik*; VII. M. Wittmann: *Ethik*; VIII. M. Ettlenger: *Geschichte d. Phil. v. der Romantik bis zur Gegenwart*; IX. P. Steffes: *Religionsphilosophie*; X. H. Meyer: *Geschichte d. alten Philosophie*; XI. M. Grabmann: *Geschichte d. patristischen u. scholastischen Philosophie*. — Poziom tych rozpraw bardzo wysoki.

3. Z podręczników w języku francuskim wyszczególnić należy obszerny: „**Cours de philosophie**“ (nieraz wydawany), pióra profesorów łowańskich; którymi są: **Kardynał Mercier** (1851—1926): *Logique, Critériologie, Métaphysique générale, Psychologie*¹⁾; D. Nys: *Cosmologie* (4 t.); De Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale* (najnowsze wyd. z 1925, w 2 tomach; najgruntowniejsza praca współczesna o tym przedmiocie). Nadto skrót tego kursu wraz z uzupełnieniem pewnych traktatów filozoficz. p. t. „*Traité élémentaire de philosophie*“ napisali: kard. Mercier, Nys, Arendt, Halleux, De Wulf, Simons (wyd. 7 z 1925); Gaston Sor-

1) Tłumaczenie polskie (nie najlepsze): W. Kosiakiewiczza i A. Krasnowolskiego, Warszawa 1900—1912, dziś wyczerpane. Przetłumaczono tylko kard. Mercier'a: *Logikę, Metafizykę ogólną, Kryterjologię, Psychologję i Historję psychologii nowożytnej*. — O założeniu neoscholastycznego Instytutu łowańskiego i działalności Ks. Kard. Merciera, zob. Mgr. Laveille: *Le Cardinal Mercier*, Paris 1926 i *Revue néoscol.*, luty—maj 1926.

tais S. I.: *Traité de philosophie* (wyd. 5, 1921—1924) i Lahr-Picard S. J.: *Cours de philosophie* (wyd. 25 z 1926). D. Barbedette: *Histoire de la philosophie*, 1923.

4. W języku angielskim wydali kurs filozofji scholastycznej profesorowie kolegium jezuickiego w Stonyhurst: Ryszard Clarke: *Logic* (1901); Józef Rickaby: *First principles of knowledge* (1901); *General Metaphysics* (1902); Michał Maher: *Psychology* (1902); Bernard Boedder: *Natural Theology* (1891); Józef Rickaby: *Moral Philosophy* (1903); Karol Devas: *Political Economy* (1907). Przedtem już (1879—93) wydał jezuita **Tomasz Harper** (1821—1893): *The metaphysics of the School*.

5. W języku polskim wydał w Krakowie w lat. 1899—1906 swój scholastyczny „System filozofji“ (Logika, noetyka, metafizyka generalna, filozofja przyrody, psychologja) ks. Dr. Franciszek Gabryl, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego († 1914). Logikę napisał ks. Jan Nuckowski T. J. († 1920), a „Psychologję“ (1902—1906), Kosmologję (1907), Ontologję (1926) ks. Dr. Kazimierz Wais, obecnie profesor Uniw. lwowskiego.

b) **Monografje.** — 1. Poważna liczba szczegółowych badań filozoficznych ukazała się w ciągu ostatnich lat. Wymieniamy niektóre z nich: G. v. Hertling († 1919): *Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung*, 1875; *Recht, Staat und Gesellschaft* (Sammlung Kösel). **C. Gutberlet**: *Der mech. Monismus*, 1893; *Die Willensfreiheit*, 2 wyd. 1907; *Der Kampf um die Seele*, 2 wyd. 1903; *Der Mensch*, 2 wyd. 1903; *Psychophysik*, 1905; *Der Kosmos*, 1908 i t. d. Pisma Gutberleta mają tę szczególną zaletę, że utrzymują kontakt z nowożytnymi zagadnieniami i wynikami nauki. O. Willmann († 1920): *Didaktik als Bildungslehre*, 4 wyd. 1909; *Philosophische Propädeutik I i II część*, 3 i 4 wyd. 1912—1913, III część 1912. V. Cathrein S. I.: *Moralphilosophie*, 2 tomy, 5 wyd. 1911; *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 t., 1914. J. Bessmer S. I.: *Störungen im Seelenleben*, 2 wyd. 1907; *Die Grundlagen der Seelenstörungen* (94 Erg. H. der Stimmen aus M. Laach); *Das menschliche Wollen* 1915. Cl. Baeumker († 1924): *Anschauung und Denken*, 1913. M. Glossner: *Der spekulative Gottesbegriff in der neueren und neuesten Philosophie*, 1894. Bernard Jansen S. I.: *Die Wege der Weltweisheit*, 1924.

2. Do najjaśniejszych i najgruntowniejszych dzieł z dziedziny filozofji systematycznej, które ukazały się w ostatnich latach zaliczają się: **Józef Geysler** (ur. 1869), obecnie prof. w Monachjum: *Grundlegung der empirischen Psychologie*, 1902; *Naturer-*

kenntniss und Kausalgesetz, 1906; Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge, 1909 i 1919; Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe, 1914; Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, 1915; Neue und alte Wege der Philosophie (o systemie Husserl'a), 1916; Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, 1917; Über Wahrheit und Evidenz, 1918; Erkenntnistheorie, 1922; Einige Hauptprobleme der Metaphysik, 1924; Max Schelers Phänomenologie der Religion, 1924; Auf dem Kampffelde der Logik, 1926. E. L. Fischer: Das Problem des Übels und die Theodizee, 1883; Die Grundfragen der Erkenntnistheorie, 1887; Das Grundproblem der Metaphysik, 1894; Der Triumph der christlichen Philosophie am Ende des XIX Jahrhunderts, 1900; Überphilosophie, 1907. C. Willems: Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus, 1906; Grundfragen der Philosophie und Pädagogik, 3 tomy, 1915 i nast. L. Habrich: Pädagogische Psychologie, 3 tomy, I t. wyd. 14 r. 1911, II t. 3 wyd. 1911, III t. 1912; G. Grunwald: Philosophische Pädagogik, 1917. **Fryd. Klimke** S. I. († 1924): Der Mensch, 1908; Die Hauptprobleme der Weltanschauung, 1910; Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen, 1911; Unsere Sehnsucht, 1922. A. Michelitsch: Einleitung in die Erkenntnislehre, Graz 1921; Einleitung in die Naturphilosophie, Graz 1921; Einleitung in die Metaphysik, Graz 1922. A. Lang: Das Kausalproblem, 1904. H. Gründer S. I.: De qualitibus sensibilibus, 1911. J. Gredt O. S. B.: De cognitione sensuum externorum, 1913 i 1924. H. Ostler: Die Realität der Aussenwelt, 1913. **Franc. Sawicki**, profesor w Semin. duch. w Pelplinie: Lebensanschauungen alter und neuer Denker, 4 tomy, 1923; Philosophie der Liebe, 1924; Die Gottesbeweise, 1926 i wiele innych cennych dzieł. B. W. Świtalski, prof. w Kolonji: Das Leben der Seele, 1907; Vom Denken und Erkennen, 1914; Probleme der Erkenntnis, 1923. G. Wunderle: Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie; Grundzüge der Religionsphilosophie. J. Lindworsky S. I., prof. w Kolonji: Das schlussfolgernde Denken, 1918; Der Wille, 1923. Kardynał D. Mercier: Le déterminisme mécanique et le libre arbitre, 1884; La pensée et la loi de la conservation de l'énergie, 2 éd. 1900; La définition philosophique de la vie, 2 éd. 1898; Les deux critiques de Kant, 1898; Les origines de la psychologie contemporaine, 1897. M. Defourny: La sociologie positiviste, 1902. L. Noël: Le déterminisme, 1905; Notes d'épistémologie thomiste, 1925. S. Deploige: Le conflit de la morale et de la sociologie, 2 éd. 1912. A. Sertillanges O.P.: Agnosticisme ou antropomorphisme, 1908; Féminisme et christianisme, 1908. G. ar-

rigou-Lagrange O. P., profesor w Rzymie: Dieu, son existence, sa nature, 1920. A. Gemelli, rektor Uniwersytetu katolickiego w Medjolanie: Psicologia e biologia, 3 ed. 1913; Psicologia e Patologia, 1913; L'origine subconsciente dei fatti mistici, 1913; Il metodo degli equivalenti, 1913; Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale, 1913. Auguste Valensin S. I., profesor Instytutu katolickiego w Lyonie: A travers la métaphysique, Paris 1925. Fr. Olgiati: La filosofia di Bergson, 1914; L'anima di San Tommaso, 1924. Del Prado O. P.: De veritate fundamentali philosophiae christianae, 1911. I. M. Piccirelli S. I., prof. w Neapolu: De distinctione inter essentiam et existentiam, 1906.

3. Z zakresu filozofji religij: W. Schmidt S. O. D.: Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale, 1924.

4. Z zakresu historjofilozofji: Fr. Sawicki: Geschichtsphilosophie, 1920; świeżo: Al. Pechnik: Zarys filozofji historji, Lwów 1925.

c) **Wydawnictwa zbiorowe.** — Studien zur Philosophie und Religion, wyd. R. Stölzle (zawiera prace z historji filozofji, z filozofji systematycznej i filozofji religij, wyd. od r. 1908). — „Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte“, Festgabe zum 70. Geburtstag des Frhn. von Hertling. — „Philosophie und Grenzwissenschaften“ wydają jezuicy profesorowie uniwersytetu w Innsbrucku.

„Bibliothèque de l'Institut Supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, od r. 1912. — Bibliothèque thomiste, zaczęta w r. 1921 (Belgique). — Archives de philosophie (Paryż) i „Bibliothèque des Archives de philosophie“ (wydają jezuicy francuscy). — „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge“ (wyd. E. Gilson i G. Théry O. P., — Paryż).

Biblioteca della „Rivista di filosofia neoscolastica“ od r. 1910. — Piccola biblioteca scientifica della „Rivista di filosofia neo-scolastica“ od r. 1913. — W Medjolanie dzięki Rektorowi O. Gemel'emu: Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore (Milano, Vita e Pensiero). — „Xenia Thomistica“ (prace zbiorowe profesorów dominikańskich w Rzymie 1925).

„Archiwum Komisji dla badań historji filozofji w Polsce“ (Kraków, Polska Akademia Umiejętności).

d) **Badania nad historją filozofji.** — Inne zupełnie stanowisko, niż w średniowieczu, zajmuje w neoscholastyce historja filozofji. Wyniknęło to siłą rzeczy ze znaczenia, jakie mają w naszych cza-

sach nauki historyczne. Zresztą ten objaw jest uzasadniony w samym charakterze neoscholastyki. Badania historyczne neoscholastyków odnoszą się przede wszystkim do średniowiecza, atoli nie wyłącznie. — Znakomicie opracował II. tom Historji filozofji Ueberwega: *Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit* (wyd. 10. z r. 1915) ks. Maciej Baumgartner, profesor Uniwersytetu wrocławskiego. — Franciszek Ehrle T. J., długoletni bibliotekarz watykański, dziś kardynał, wskazał w wielu rozprawach metodę badania i wydawania rękopisów filozofów średniowiecznych. — Nadzwyczajne zasługi około badań historycznych nad scholastyką, położył szereg uczonych, których prace ukazują się w „*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*“, *Texte und Untersuchungen*, herausgeg. v. **Cl. Baumker** († 1924) in Verbindung mit Gg. Graf. v. Hertling († 1919) u. M. Baumgartner. Od r. 1891 ukazało się dotąd 25 tomów. — Ad. Dyroff, prof. w Bonn, wydaje od r. 1908 zbiór: *Renaissance und Philosophie*“, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*. — Picavet założył w Paryżu: *Société de Scolastique médiévale*. — L' Institut Supérieur de Philosophie w Louvain wydaje: „*Les philosophes belges*“. C. Piat w Paryżu stanął na czele wydawnictwa: *Les Grands Philosophes*“. Z tych prac wymienić należy: C. Piat: *Socrate*; A. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 1910; P. Mandonnet O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII, siècle*, 2 éd. 1918 i 1911; *Des écrits authentiques de S. Thomas d' A.*, 1910. M. d. Wulf, *Historie de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, 1896; *Études sur Henri de Gand*, 1895; *Études historiques sur l'Esthétique de S. Thomas*, 1896; M. R. L. Poole: *Illustrations of the History of Mediaeval thought and learning*, London 1920. Talamo, *L'aristotelismo della scolastica nella storia filosofica*, 1918. E. Rolfes, *Des Aristoteles' Schrift über die Seele*, 1901; *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, 2. Aufl. 1911; *Die Philosophie des Thomas von Aquin: Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis*. (Phil. Bibl. 191); Leipzig 1920, 1924. — **Georg von Hertling**, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, 1871; *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, 1897; *Albertus Magnus*, 2. Aufl. 1914; *Vorlesungen über Metaphysik*, herausgegeben v. Matthias Meier, 1922. — **O. Willmann** († 1920), *Geschichte des Idealismus*, 3 Bde, 2 Aufl., 1907. J. A. Endres († 1925), *Thomas v. Aq.*, 1910, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im Abendlande*, 2. Aufl. 1911. — **Marcin Grabmann**, niestrudzony badacz filozofji średniowiecza, obecnie profesor w Monachjum: *Die Geschichte der scholastischen*

Methode, I. Bd. 1909, II. Bd. 1911; Thomas v. Aq., 1912; Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, 1913; Die Grundgedanken des heil. Augustinus über Seele und Gott, 1916; Die echten Schriften des hl. Thomas 1920 (Beiträge, tom XXII, zes. 1—2); Die Einführung in die Summa theol. des hl. Thomas, 1921; Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters, 1923; Seelenleben des hl. Thomas, 1924; Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII. illustratur, (w Acta Hebdomadae Thomisticae, Romae 1924); Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. Aquin, 1925; Mittelalterliches Geistesleben, 1926. A. Michelitsch: Thomas-schriften I. Bd. Bibliographisches, 1913.

J. Maréchal S. I.: Le point de départ de la métaphysique, Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, (Museum Lessianum Jezuitów łowańskich; Sèction philosophique, 1922 i nast.); P. Rousselot S. I.: L'intellectualisme de saint Thomas, Paris (wyd. 2) 1924. Z Polaków zjednali sobie uznanie zagranicy za rozprawy z zakresu historii filozofji średniowiecza: Ks. prof. Konstanty Michalski i Al. Birkenmajer z Krakowa.

e) **Czasopisma neoscholastyczne.** — Okazały szereg czasopism stoi na usługach badań neoscholastycznych i szerzenia ich wyników. N. p. w Niemczech i w Szwajcarii: „Philosophisches Jahrbuch des Görresgesellschaft“ od r. 1888, wyd. C. Gutberlet przy współudziale Józefa Pohlego i Chr. Schreibera, teraz A. Dyroffa; dalej: „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie“, od r. 1887, wyd. E. Commer, które od r. 1914 nosi nazwę: „Divus Thomas“, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, II. Serie, herausgegeben von E. Commer III. Serja, wydawana od r. 1923 przez Mansera O. P. i Haefellego O. P., profesorów Uniwersytetu we Fryburgu szwajcarskim. ¹⁾ Profesorowie jezuicki z Valkenburga (w Holandji) rozpoczęli wydawać z 1926 r. nowy kwartalnik: „Die Scholastik“.

W Belgji: „Révue néoscholastique de Philosophie“, publiée par la Société philosophique de Louvain, fondée en 1894 par S. E. le Cardinal Mercier; Directeur: Maurice de Wulf; —

¹⁾ Prócz tego ukazują się rozprawy filozoficzne neoscholastyków także w innych czasopismach, jak: „Stimmen der Zeit“ (dawniej Stimmen aus M. Laach); „Zeitschrift für Kathol. Theologie“; „Katholik“, „Hochland“, „Pastor bonus“, „Theologie und Glaube“, „Franziskanische Studien“ i i.

„Révue des sciences phil. et theol.“, publiée sous la dir. d'un groupe de Dominicains français. Kain (Belgique).

We Francji: „Révue thomiste“, redagow. obecnie w St. Maximin (Var), organ Dominikanów francuskich. Wychodzi od r. 1893.

We Włoszech: „La scienza italiana“, publ. dell' Accademia fil.-medica de S. Thommaso d' A. od r. 1876. — „Rivista di filosofia neoscolastica“, Segr. di red.: A. Gemelli e G. Canella; wychodzi od r. 1909. Od r. 1920 wydają jezuitcy profesorem Uniwersytetu gregorjańskiego kwartalnik: „Gregorianum“. Dominikanie rzymscy (z Collegio Angelico) wydają przegląd: „Angelicum“, organ świeżo powstałej: „Unio Thomistica“; a Collegio Alberoni (Piacenza) wydaje od r. 1924: „Divus Thomas“, (po przerwie od r. 1905).

W Hiszpanji: „La ciencia Tomista“, wydawnictwo Dominikanów hiszpańskich, wychodzi od r. 1910. — „Razón y Fé“, wydawane przez Jezuitów hiszpańskich od r. 1902. — „Ciudad de Dios“, wydawane przez Augustjanów hiszpańskich 1).

3. Cechy charakterystyczne neoscholastyki 2).

Naprzód kilka uwag o stosunku scholastyki naszej doby do scholastyki średniowiecza.

a) Język łaciński pozostał nadal wykładowym, głównie w krajach romańskich. W Niemczech, Belgji i Francji miejsce jego zajął język ojczysty. Lecz i tutaj zatrzymano w wielu seminarjach łacinę, dogodniejszą ze względu na studjum teologiczne, do którego przygotowuje filozofja. W publikacjach, nie przeznaczonych dla szkół, używa się dziś prawie powszechnie języka ojczystego, w celu łatwiejszego porozumienia się z innymi filozofami i z szerszym ogółem czytelników.

1) Utworzono też we Francji w r. 1923 la „Société thomiste“, (prezesem jest O. Mandonnet O. P.), która wydaje od r. 1925 le „Bulletin thomiste“, zawierający bibliografię tomistyczną. — W Ameryce utworzono fakultet filozofji św. Tomasza przy uniwersytecie kat. w Montreal (Kanada), a w Chile na Uniwersytecie w Santiago założono akademię filozoficzną imienia św. Tomasza.

2) Por. de Wulf, Introduction à la philosophie néo-scholastique 1904, p. 205 ss.

b) Forma przedstawienia rzeczy znacznej uległa zmianie, bo autorowie nie trzymają się już owych stereotypowych form literackich XIII wieku. Najwięcej jeszcze zbliżają się do nich podręczniki przeznaczone dla szkół, które dla przejrzystości i jasności zatrzymały prawie wyłącznie formę ściśle sylogistyczną.

c) W szkołach zakonnych odbywają się jeszcze dzisiaj w celu gimnastyki umysłu i wyjaśnienia poszczególnych zagadnień, dysputy scholastyczne. Na ich miejsce wprowadzono gdzieś ćwiczenia seminaryjne i dysertacje, zwłaszcza w instytucie filozoficznym w Lowanjum, a i gdzieindziej używa się z pożytkiem tego najnowszego sposobu nauczania.

d) Nauka. — Podstawowe zasady neoscholastyki schodzą się z zasadami scholastyczno-arystotelesowskimi. (Patrz wyżej str. 168). Lecz zasad tych nie przejmują się bez wszystkiego, dogmatycznie. Rozwój filozofii, krytycyzm i pozytywizm, zmusza neoscholastyków do ponownego badania tych zasad w najgłębszych ich założeniach. Właśnie te bardzo zasadnicze badania dały neoscholastyce dni naszych, po krótkim okresie wstępnym, potrzebnym do przyswojenia sobie nauki i pozyskania pierwszych uczniów, świeżość i żywotność, które roją wielkie nadzieje.

Wprawdzie zagadnienia dawniejsze, które żywo zajmowały umysły średniowiecza, są także przedmiotem badań neoscholastyki, lecz niektóre z nich, jak n. p. o zasadzie ujednostkowania bytów, a stosunku natury do osobnika, istoty do istnienia, o wzajemnej zależności rozumu i woli, już nie u wszystkich filozofów neoscholastycznych wysuwają się na pierwszy plan. Miejsce ich zajęły rozprawy z agnostycyzmem, pozytywizmem i krytycyzmem. Bije to w oczy najbardziej w literaturze monograficznej i w czasopiśmie, mniej zaś w podręcznikach, które z natury rzeczy podają krótki tylko zarys całości filozofii, chociaż i tu, zwłaszcza w nowszych podręcznikach, na każdej niemal stronie uwzględnia się najnowsze zagadnienia filozoficzne. Wystarczy zajrzeć do podręczników szkoły lowańskiej, do *Cursus Lacensis*, do łacińskich podręczników Donata i Willemsa, niemieckich Gutberleta, Lehmena, Steuera i Stöckla—Ehrenfieda.

Żywe zainteresowanie budzą szczególnie problemy teoretyczno-poznawcze, tak właściwe filozofii nowoczesnej, stąd jako odrębną gałąź uprawia się kryterjologję. W ostatnich latach rozprawia się bardzo wiele o alternatywie: subiektywizm czy obiektywizm, — konsciencjalizm czy realizm, — realizm krytyczny czy rea-

lizm naturalny (intuitywizm¹). Także w filozofji przyrody uwzględnia się wyniki współczesnych nauk przyrodniczych, i bada się, czy i w jakiej mierze stare zasady umożliwiają zrozumienie nowych odkryć. Tu pole pracy jest jeszcze bardzo obszerne. — W psychologii nie tylko stosuje się jej część racjonalną do zagadnień współczesnych, — (teoria substancjalności czy aktualności, determinizm czy indeterminizm, stosunek duszy do ciała i t. d.), — lecz zajęto się również badaniami empirycznymi. W tej dziedzinie odznacza się głównie szkoła lowańska (A. Michotte). Także najmłodsza gałąź psychologii, psychologia religii, zaczyna się rozwijać. — I teodicea nie ogranicza się do prostego tylko powtarzania idei wielkich myślicieli średniowiecza. Obok zagadnień nieprzedawnionych uwzględnia się także współczesne, jak możliwość poznania Boga, zarzuty współczesnego monizmu i panteizmu przeciw osobowości i transcendencji Boga.

c) Neo-scholastyka jest wspólną nazwą dla wszystkich systemów, które przyjmują podstawowe zasady filozofji scholastyczno-arystotelesowskiej. Pomimo tej wspólnej podstawy istnieje przecież w kwestiach poszczególnych oraz ich rozwiązaniu nieraz dość wielka rozbieżność. Nie wszystkie coprawda odcienie szkół średniowiecznych odżyły, gdyż Tomasz z Akwinu, oglądany z oddali dziejowej, z nadto przewyższa innych myślicieli średniowiecza, a zresztą zagadnienia filozoficzne naszej doby za bardzo się różnią od dawniejszych. Z pomiędzy wszystkich innych prądów filozoficznych, wyróżnia się t. zw. „tomizm“, w ścisłym tego słowa znaczeniu, który ma zwolenników w najróżniejszych kołach, szczególnie w zakonie dominikańskim. Charakterystyka tego kierunku, który najwierniej wyraża myśl św. Tomasza, zawiera się w 24 tezach, przedłożonych przez kilku profesorów kościelnej „Kongregacji studjów“ w Rzymie (1914) i uznanych za główne zasady nauki św. Tomasza. Papież Benedykt XV. zalecił je jako normę kierowniczą profesorom szkół katolickich (1916²). Oto ich brzmienie:

1) Por. Jos. Greßt. O. S. B. De cognitione sensuum exteriorum, wyd. 2 Romae 1924. Jos. Schwertschlager: Die Sinneserkenntnis, Kempten 1924.

2) Por. Guido Mattiussi S. I.: Les points fondamentaux de la philosophie thomiste. Commentaire des vingt-quatre thèses..., traduit et adapté de l'italien (z r. 1917) par l'abbé Jean Levillain, Turin — Rome 1926. — Ed. Hugon O. P.: Les vingt-quatre thèses thomistes, Paris (Téqui) 1922. — Przekład polski pracy Hugona dał ks. Dr. Al. Żychliński p. t.: „Zasady filozofji“. — Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne. Poznań (św. Wojciech) 1926.

I. *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu, tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.*

II. *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.*

III. *Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus et simplicissimus, cetera cuncta, quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis essentia et esse constant.*

IV. *Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis, tum proportionalitatis.*

V. *Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus; ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.*

VI. *Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realiter entitatem distinctam a subiecto.*

VII. *Creatura spiritalis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.*

I. *Potencja (możność) i akt dzielą byt w ten sposób, że cokolwiek bytuje, jest albo czystym aktem (doskonałością), albo składa się koniecznie z możności i aktu, jako z pierwszych i wewnętrznych pierwiastków.*

II. *Akt, ponieważ jest doskonałością, nie może doznać ograniczenia jak tylko ze strony możności, będącej zdolnością do przyjęcia doskonałości. Przeto akt w porządku, w którym jest czysty, jest zarazem nieograniczony i jedyny; gdzie zaś jest skończony i uwielokrotniony, tam wchodzi w prawdziwy skład z możnością.*

III. *Dlatego sam tylko Bóg urzeczywistnia w sobie bezwzględne pojęcie bytu, toteż on sam jest jedyny i całkiem niezłożony; wszystkie inne jestestwa, mające tylko udział w bycie, posiadają naturę, ścieśniającą byt; toteż są złożone z istoty i istnienia, jako z pierwiastków rzeczowo różnych.*

IV. *Byt, nazwany od bytowania, orzeka się o Bogu i o stworzeniach nie jednoznacznie, ani też nie całkiem różnicznie, lecz analogicznie, na mocy analogji tak atrybucji, jak i proporcjonalności.*

V. *Ponadto w każdym stworzeniu zachodzi złożoność podmiotu samoistnego z formami drugorzędnymi i dodatkowymi czyli przypadłościami, ta zaś złożoność nie dałaby się pojąć, gdyby istnienie nie łączyło się z rzeczowo różną od siebie istotą.*

VI. *Prócz przypadłości bezwzględnych istnieje jeszcze względna czyli stosunek do czegoś. Choćby bowiem stosunek do czegoś nie wyraża w swem pojęciu jako takim tego, że tkwi w czemś, często jednak ma przyczynę w rzeczach i dlatego posiada istotność rzeczywistą, różną od podmiotu.*

VII. *Stworzenie duchowe jest w swej istocie całkiem pojedyncze. Pozostaje w niem jednak podwójna złożoność, mianowicie: istoty z istnieniem i substancji z przypadłościami.*

VIII. Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.

IX. Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicatione nisi reductive ut principium substantiale.

X. Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti sed ad modum eius, quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens.

XI. Quantitate signata materia principium est individuationis, id est numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.

XII. Eadem efficitur quantitate, ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.

XIII. Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem seu partes heterogeneas.

XIV. Vegetalis et sensilis ordinis animae nequequam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium, quo vivens et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito eo ipso per accidens corrumpuntur.

VIII. Stworzenie natomiast cielesne złożone jest w samej swej istocie z możności i aktu, ta zaś możność i akt w porządku istoty, zwą się materją i formą.

IX. Żadna z tych części nie bytuje samoistnie, żadna wprost nie powstaje ani wprost nie ginie, żadnej nie umieszcza się wprost w kategorii, lecz tylko pośrednio, jako pierwiastek substancjalny.

X. Chociaż z naturą cielesną łączy się rozciągłość na części całkujące, jednak dla ciała nie jest tem samem: „być substancją” i „być wielkiem”. Substancja bowiem, w sobie wzięta, jest niepodzielna, rozumie się nie na sposób punktu, lecz na sposób tego, co się znajduje poza porządkiem przestrzennego wymiaru. Ilość zaś, dzięki której otrzymuje substancja rozciągłość, różni się rzeczowo od substancji i jest prawdziwą przypadłością.

XI. Materia oznaczona ilością, stanowi zasadę ujednostkowania, to jest różnicy czysto liczebnej, niemożliwej w świecie czystych duchów, między jednym osobnikiem a drugim w obrębie tego samego gatunku.

XII. Taż ilość sprawia, że ciało znajduje się w miejscu opisowo i że tylko w jednym miejscu może się znajdować w ten sposób, a nie może tego zmienić żadna potęga.

XIII. Ciała dzielą się podwójnie, mianowicie na: ożywione i nieożywione. W ożywionych forma substancjalna, zwana duszą, wymaga ustroju organicznego t. j. części różnorodnych, a to dlatego, by w tym samym podmiocie istniała część poruszająca i część poruszana.

XIV. Dusza roślinna i zwierzęca nie bytują samoistnie, nie są też wprost wytwarzane, lecz są jedynie pierwiastkami bytu i życia istoty żywej, a ponieważ zależą całkowicie od materji, giną pośrednio, gdy ginie byt złożony.

XV. Contra, per se subsistit anima humana quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.

XVI. Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo, ut sit homo et animal et vivens et corpus, et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.

XVII. Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant; priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.

XVIII. Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem, ut secundum gradus elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis. Aadaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

XIX. Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatis abstrahat.

XX. Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.

XV. Przeciwnie, dusza ludzka bytuje samoistnie, a stwarza ją Bóg w chwili, gdy podmiot jest dostatecznie na własnie jej przysposobiony; jest też z istoty swej niezniszczalna i nieśmiertelna.

XVI. Taż dusza rozumna tak się łączy z ciałem, że staje się jego jedyną formą substancjalną, a przez nią człowiek ma i człowieczeństwo i zwierzęcość i życie i cielesność i substancjalność i byt. Dusza tedy daje człowiekowi wszelki stopień istotnej doskonałości, a nadto udziela ciału aktu istnienia, którym sama bytuje.

XVII. Władze organiczne i nieorganiczne, należące do dwóch odrębnych porządków, wypływają z duszy ludzkiej przez naturalną rezultancję; podmiotem pierwszych, do których należy zmysł, jest ciało ożywione, drugich sama tylko dusza. To też umysł jest władzą niezależną wewnątrznie od narządu zmysłowego.

XVIII. Z niematerialności wynika koniecznie umysłowość i to tak dalece, że stopniowi oddalenia od materji odpowiada dokładnie stopień umysłowości. Całkowitym przedmiotem poznania umysłowego jest byt jako taki, właściwym zaś przedmiotem poznania umysłu ludzkiego, złączonego tu z ciałem, są istoty rzeczy, oderwane od warunków materjalnych.

XIX. Poznanie czerpiemy zatem z rzeczy zmysłowych. Ponieważ zaś rzecz zmysłowa nie jest bezpośrednio dostępna poznaniu umysłowemu, przeto prócz umysłu formalnie poznającego, trzeba przyjąć czynną władzę w duszy, której zadaniem jest wydobywać z wyobrażeń formy umysłowe.

XX. Przez te formy umysłowe poznajemy bezpośrednio byty ogólne; byty jednostkowe poznajemy zmysłami, a także umysłem przez zwrot ku wyobrażeniom; do poznania zaś bytów duchowych wnosimy się drogą analogji.

XXI. Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas quae necessario appetit id, quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit.

XXII. Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea, quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet a rebus, quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis ad primam causam incausam; a corruptibilibus, quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum, qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum, qui res ordinavit, disposuit et dirigit ad finem.

XXIII. Divina Essentia per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.

XXIV. Ipsa igitur puritate sui esse a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo mundum non

XXI. Umysłu nie wyprzedza wola, lecz postępuje za nim, pożąda ona koniecznie tego, co jej przedstawiła umysł jako dobro ze wszech miar zaspokajające pożądanie; atoli wybiera z wolnością między wieloma dobrami, które jej przedkłada umysł w zmiennym sądzie o ich wartości dla pożądania. To też wybór następuje po ostatnim sądzie praktycznym; wola jednak sprawia, że ten sąd jest ostatnim.

XXII. Istnienia Boga nie poznajemy ani przez bezpośredni ogląd, ani na mocy dowodu a priori, lecz jedynie a posteriori, tj. z rzeczy, które są uczynione, posługując się dowodem, wznoszącym się ze skutków do przyczyny, mianowicie: z rzeczy, znajdujących się w ruchu i nie mogących mieć w sobie całkowitej przyczyny ruchu, do pierwszego Motoru nieruchomego; z pochodzenia rzeczy, w skład świata wchodzących, od przyczyn sobie podporządkowanych, do Przyczyny pierwszej, nie mającej już dalszej przyczyny; z bytów zmiennych, obojętnych na byt, lub niebyt, do Bytu bezwzględnie koniecznie istniejącego: z rzeczy, które uczestniczą w mniejszym stopniu w doskonałościach bytu, życia, umysłu, więcej, lub mniej bytują, żyją, umysłem pojmują, do tego, który jest najwyższym Umysłem, najwyższem Życiem, najwyższym Bytem; wreszcie z porządku, panującego we wszechświecie, do Umysłu, różnego od świata, który wszystko uporządkował, ułożył i wszystkim celowo kieruje.

XXIII. Za cechę metafizyczną, stanowiącą istotę Boga, uważa się słusznie tożsamość Bożej istoty z aktem samego istnienia czyli samoistne bytowanie Boga; stąd też wynika nieskończoność jego w doskonałości.

XXIV. Bóg więc wyodrębnia się od wszystkich rzeczy skończonych właśnie czystością swojego bytowania. Skąd

nisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullo denique creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.

wnosi się najpierw, że świat mógł wyjść z Boga tylko przez akt stwórczy; potwóre, że siła stwórcza, ponieważ dotyczy w pierwszym rzędzie i wprost bytu jako bytu, nie może stać się udziałem żadnej istoty stworzonej, nawet w sposób cudowny; wreszcie, że żaden działacz stworzony nie wpływa na bytowanie jakiegokolwiek skutku, jak tylko dzięki poruszeniu, otrzymanemu od pierwszej Przyczyny.

Inni neoscholastycy, nie zaliczający się do tomistów w ścisłym tego słowa znaczeniu, odbiegają już to mniej, już to więcej od powyższych tez.¹⁾

f) Skrzętna praca neoscholastyków zyskuje także u innych filozofów coraz większe uznanie. Okazuje się coraz jaśniej, że muszą upaść odziedziczone, a bezpodstawne uprzedzenia wielu filozofów do scholastyki, oraz że nie wystarczy już popierać twierdzenia o niemożliwości metafizyki przedmiotowej powoływaniem się na Kanta, czy na pozytywizm. Mamy nadzieję, że „realizm krytyczny“, oraz dorobek umysłowy neoscholastyki, zdobędą należne sobie stanowisko siłą prawdy, budzącej się na nowo do życia.

* (P. T.) Już w r. 1921 Gonzaga Truc w książeczce: „Retour à la Scolastique“ nawoływał świeckie koła francuskie do zwrócenia bacznej uwagi na ruch neoscholastyczny, jako mający świetną przyszłość przed sobą. Świeccy profesorowie, pisali, nie powinni pozwo-

¹⁾ Nie sądzą jednak, by przez to byli mniej wiernymi synami Kościoła. Sam bowiem papież Pius XI. w encyklice: „Studiorum duces“ (z 1923) tak pisze w tym przedmiocie: „Inter amatores sancti Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios, qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem, unde studia progrediuntur, intercedere, at obtreactionem nullam, quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto, quod in Codice iuris canonici praecipitur (can. 1366, § 2), ut „philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant“, atque ad hanc normam ita se omnes gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur“. (P. T.).

lić Kościołowi na monopol w tym względzie, powinni „séculariser la scolastique“¹⁾. — Wołanie to nie przebrzmiało bez echa.

W ostatnich latach objął po Picavecie katedrę historii średniowiecza w Sorbonie Étienne Gilson, który szerzy z zapałem znajomość filozofji scholastycznej, (Études de philosophie médiévale 1921; La philosophie au moyen âge (2 tomiki) 1922; Le Thomisme, Introduction au système de saint Thomas d'Aquin 1923; La philosophie de saint Bonaventure 1924; Saint Thomas d'Aquin 1925).

W Paryżu coraz też głośniej rozbrzmiewa imię młodego świeckiego profesora Instytutu katolickiego, Jakóba Maritain'a (Éléments de philosophie, Paris 1923; Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre 1925; Trois reformateurs: Luther, Descartes, Rousseau 1925). Sławą światową cieszą się imiona de Wulfa, Mandonneta, Garrigou-Lagrange'a, Valensin'a, De la Vaissière'a i innych; a z pośród Niemców: Geysler'a, Gutberlet'a, Froebes'a, Grabmann'a, Pelster'a itd. Wystarczy zresztą przeglądnąć bibliografię tomistyczną z ostatnich 120 lat (P. Mandonnet—J. Destrez O. P.: Bibliographie thomiste 1921)²⁾, lub choćby: „Bulletin d'histoire de la philosophie médiévale“ (1915—1925) de Wulfa w Revue néo-schol. 1926, aby się przekonać o rosnącym wciąż zainteresowaniu się średniowieczem we wszystkich krajach.

Najlepszym może tego dowodem ankietą, rozpisana świeżo na ten temat do filozofów współczesnych tak scholastycznych jak i niescholastycznych, której wyniki, naogół bardzo przychylnie neoscholastyce, podaje John S. Zybura w „Present day thinkers and the new-scholasticism“. An international Symposium (St. Louis—London, Herder 1926). — Do zwrócenia uwagi na prace neo-scholastyków przyczyniły się niemało: „Tydzień tomistyczny“ w listopadzie 1924 r., oraz „pierwszy międzynarodowy Kongres tomistyczny“ w kwietniu 1925, oba odbyte w Rzymie, staraniem Akademji św. Tomasza.³⁾

Nie dziwnego, że podnosi się i opozycja przeciw neoscholastyce, występującej śmiało jako „philosophia perennis“ (filozofja wieczysta). Wyraz tej opozycji dał n. p. w Niemczech, dr. Ottomar

1) Por.: Revue néo-schol. 1921, str. 216.

2) Por.: Przegląd teol. (Lwów) 1925, str. 359 i n.

3) Por.: Acta hebdomadae Thomisticae, Romae 1924 i Acta Primi Congressus Thomistici internationalis 1925.

Wichmann w swej książce: „Die Scholastiker“ (München 1921), oraz J. Hessen w: „Die Weltanschauung des Thomas von Aquin“ (Stuttgart 1926). Ten ostatni powstaje głośno przeciw hasłu: „Zurück zu Thomas“. We Francji podniósł głos sprzeciwu Louis Rougier w: *La scolastique et le thomisme* (Paryż 1925, XVI + 811).

Jednak i w obozie przeciwników scholastyki i niezależnych od niej myślicieli, objawia się w ostatnich latach pewna, niezamierzona zapewne, owszem nieświadoma nawet, sympatja umysłowa, może i pokrewieństwo duchowe, w każdym razie zbliżenie się do ideologii scholastycznej, a ściślej mówiąc, do odwiecznych, pokrzywdzonych nieraz w dziejach filozofji, z powodu jednostronnego na ogół i nadmiernego akcentowania przeciwieństw, zasad myślenia. Dowodem tego liczne w ostatniej dobie próby nawiązania kontaktu z przedmiotową rzeczywistością, ożywcze prądy objektywizmu i realizmu, będące samorzutnem niejako wyznaniem, że prawda nie jest czysto subiektywnym, a tem mniej samowolnym, wytworem umysłu ludzkiego, lecz góruje nad nim i może być przezeń tylko przyswajana, jak to zawsze twierdziła scholastyka. — Objawem tego zwrotu ku niezależnej od umysłu przedmiotowości, są choćby samodzielne poczytania Husserla w kierunku intuicjonizmu, a jego idee nie pozostają bez wpływu na inne szkoły filozoficzne. Zwrot ku metafizyce zaznaczył się także na zjeździe, odbytym w Królewcu w roku 1924 ku czci Kanta, oraz na zjeździe członków Tow. Im. Kanta w Halle w czerwcu 1925 r. Niemniej świadczy o tym zwrocie bankructwo filozofji fikcyj Vaihingera, będącej najkonsekwentniejszym może wyrazem, do czego prowadzi „czyste myślenie“. (Zob. lwowski „Ruch filozoficzny“ z r. 1925). — Powszechnie też słyszy się skargi na rozbieżność systemów filozoficznych w Niemczech, skargi zresztą nie nowe, odkąd zerwano z zasadą przedmiotowości. Z drugiej strony stawia się ponownie cały szereg problemów, które wiek XVIII i XIX z lekceważeniem pomijał, jako zlikwidowane oddawna przesady umysłowe, że tylko wspomniemy o problemie religijnym, będącym dziś przedmiotem nader żywej dyskusji o charakterze metafizycznym. (Zob. np. P. Wust: *Die Auferstehung der Methaphysik*, Leipzig 1920). Wkońcu widzimy, że wiek obecny z daleko mniejszem uprzedzeniem odnosi się do średniowiecza, niż filozofja z przed lat jeszcze kilkudziesięciu, że owszem ceni się wszelki dorobek umysłowy, rzetelną pracą zdobyty. — Wszystko to zdaje się wskazywać na pewne odrodzenie filozofji w duchu objektywizmu i zwiastuje możli-

wość porozumienia między ludźmi dobrej woli, bo tej i do umiejętnego poszukiwania prawdy potrzeba. Śmiało można tu mówić o odrodzeniu, bo jak już Goethe słusznie zauważył w rozmowie z Eckermannem, przedmiotowość jest zawsze znamieniem epok i ludzi rozwijających się, podczas gdy rozbrat z przedmiotem jest oznaką pewnej dekadencji życiowej. Na podstawie tej diagnozy możnaby pomysłnie wróżyć o najbliższej przyszłości.

SKOROWIDZ IMION WŁASNYCH.

(Tłusty druk oznacza główne wzmianki).

A.

- Aaron ben Elia 166
Abelard Piotr 176, **181—3**, 195.
Abraham ibn Daud 165
Abu-Bacer 159
Adamson R. 449
Adam z Marsh 199
Adelard z Bath 183
Adickes E. 404
Aegidius z Lessines 217
Aegidius Romanus 217, 219, 220
Aeneas z Gazy 147
Aenesidemos z Knossos 91
Agricola Rudolf 249
Agrippa z Nettesheim 245
Ahriman 19—20
Aicher S. 326
Ajdukiewicz K. 2
Akademos (Heros) 45
Alanus z Lille 189—190.
Alybiades 46
Albert Wielki 192, 195, **199—202**, 219,
225, 473
Aleksander Achillinus 246
Aleksander z Afrodizjas 80, 155, 246
Aleksander z Hales 180, **195—6**, 220
Aleksander biskup Jeroz. 122
Aleksander Severus 100
Aleksander Wielki 21, 60, 90, 93
Alembert d' 307
Alfarabi 155, 190, 228
Algazel 161—2
Alhazen 226
Alkindi 155
Alkuin 171
Allies W. 466
Al-Mamum 154
Althaus J. (Althusius) 257
Amalryk z Chartres 185
Ambroży św. 134
Ammonios Sakkas **101**, 122, 147
Amyntas z Macedonji 60
Anaksagoras 23, **35—6**, 40
Anaksarch 90
Anaksymander z Miletu 23, **25**
Anaksymenes z Miletu 23, **25**
Andrasz J. 186
Andreas (Andrzej) Caesalpinus 246,
247—8
Andronik z Rodos 61—2, 80
Annikeris z Cyreny 45
Antjoch z Askalonu 92
Antonin Pobożny (Antoninus Pius) 116
Antoni Andreae 230
Antystenes z Aten 44
Anzelm z Canterbury (św.) 176, **177—80**,
187, 193, 196, 209
Apelt 392
Apolinarjusz 129
Apollin Licejski 60
Apollonjusz z Tyany 99, 100, 102
Aquasparta ab Mat. 198
Arabowie 153, 154
Archambault 312
Archytas 45
Areopagita 106, 147—9, 150

- Arendt 469
 Arjusz **129**
 Arkesilaos 59, 90
 Arnobius 128
 Aronet (Voltaire) 304
 Arriaga 264
 Arystoksenos z Tarentu 80
 Arystyp z Cyreny 44, 87
 Arystobulos 95
 Arystokles 45
Arystoteles 22, 23, 24, 26, 31, 33, 36, 40,
 41, **60—80**, 81, 89, 105, 135, 146, 150,
 151, 152, 154, 156, 160, 164, 166, 167,
 168, 170, 175, 181, 184, 189, 190, 194,
 196, 200, 205, 207, 209, 211, 212, 215,
 219, 225, 235, 246, 312, 394, 424
 Ashley hr. Schaffesbury 291, **296—7**,
 303
 Aster E. v. 2, 202, 216, 378
 Atanazy Wielki św. 130—1, 133
 Atenagoras z Aten 117
Augustyn św. 48, **134—46**, 152, 153, 168,
 171, 175, 177, 178, 179, **193—196**,
 198, 212, 216, 254, 281
 Augustyn Niphus 246
 Aurelius Marek 81, 84, 85
 Avempace 157
 Avenarius R. **415**, 449
 Avencebrol (Avicebron) 164
Averroes 157—59, 161, 190, **218**, **219**, 246
 Avesta 19
 Avicebron 164, 193, 194, 293
 Avicenna **155—7**, 158, 190, 227, 250
- B.**
- Baader Franc. 259, 381—3
 Backer de 468
 Bacon Franc. z Verulamum 267—9, 291
 Bacon Roger 227—8
 Baconhorp Jan 220
 Bączek Jan 2
 Baldwin 449
 Balfour 449
 Balmes J. 457
 Baltzer 385
 Barbedette D. 470
 Barzellotti 462
 Basedow 322
 Battie James 304
 Bauch B. 326, 410
 Bauer Br. 374
 Baumgartnen Al. 321
 Baumgartner M. 110, 134, 152, 153, 169,
 193, 202, 216, 321, 473
 Bäumker Cl. 167, 218, 226, 443, 470, 473
 Baur L. 225, 469
 Baur F. 374
 Bautain L. E. 442.
 Bayle Piotr 304
 Bazard 433
 Bazyli Wielki św. 131
 Bazyliides z Aleksandrii 113
 Becher 428
 Beck P. 469
 Beck Zygmunt 351
 Beda Wielebny św. 153, 171
 Bellutus B. 265
 Benedykt XV 467, 477
 Beneke F. E. 393—4, 438
 Bentham 448, 450
 Berengarjusz z Tours 175
 Bergmann H. 385
 Bergson H. **443—5**
 Berkeley Jerzy **298—9**, 302, 325, 416
 Bernardus de Trilia 217
 Bernard z Chartres 184
 Bernard św. z Clairveaux 181, 185, 186
 Bernier z Nivelles 219
 Berozus 21
 Bessarion 244
 Bessmer J. 445, 469, 470
 Bias 24
 Biel Gabrjel 233
 Biran de Maine 438
 Birkenmayer Al. 203, 226, 474
 Blajer Bł. 127
 Blasius a S. Conceptione 264
 Blondel M. 447
 Bodin Jan 257
 Boedder B. 468, 470
 Boer I. J. de 154
Boecjusz **151—2**, 167, 171, 175, 181,
 184, 189
 Boecjusz z Dacji 219
Böhme Jakób **258—9**, 363, 381
 Bolzano 385, 429
 Bonald L. de 440—1
Bonawentura św. **196—8**, 220, 234

Bonnetty 442
 Borgianelli 464
 Borgnet 200
 Bornstein B. 326
 Bossuet 312
 Bouillée Karol (Bovillus) 244
 Bourquard 466
 Boutroux E. 439, 455
 Boyer 138, 468
 Bradley H. 449
 Brahe Tycho de 261
 Brander 404
 Braun O. 398
 Brentano Fr. 60, 414
 Bronikowski 46
 Brou 305
 Bruno Giordano **253—4**, 255
 Brzozowski 418
 Buddha 15
 Büchner L. 401, 403
 Buridanus Jan 233
 Burleigh Walter 230
 Buzzetti W. 464

C.

Cabanis J. 432
 Cabet L. 434
 Caesalpinus 247
 Caietanus (Tomasz de Vio) 264
 Campanella Tom. **254—5**, 257
 Canada 14
 Canella G. 475
 Cantoni 462
 Canus Melchjor 264
 Capozza 465
 Capreolus Jan 230, 264
 Cardanus H. 251
 Carrière 374
 Cartesius — patrz Descartes
 Carvaka 19
 Cassiodorus Senator 152
 Cassirer E. 312, 410, 412
 Cathrein V. 346, 468
 Celsus 100, 107, 122
 Chantepie de la Saussaye 4
 Charron Piotr 249
 Charszewski 445
 Chevalier 433

Chilon 24
 Chosroës 106
 Chryzyp z Soli 81, 83, 85
 Chubb 274
 Chwolson 404
 Ciemniewski 445
 Clarke Ryszard 470
 Clarke Samuel 296
 Clemens Fr. J. 465
 Cohen H. 326, 410, 411—412
 Cohn L. 96
 Collard-Royer 437
 Commer E. 474
 Comte A. 414, **435—6**, 450
 Condillac Bonnot de **306—7**
 Cornoldi G. 465
 Cornelius J. 416
 Cousin V. **438—9**
 Couturat L. 449
 Cremoninus 246
 Croce 462
 Crusius Aug. 322
 Cudworth Ralf 291
 Cumberland Ryszard 296
 Cyceron 80, **92**, 99, 249
 Cyryl Aleksandryjski św. 107
 Cziu-hi 9
 Czolbe H. 403
 Czuang-tse 8
 Czuj 15

D.

Dahlmann J. 12. 14
 Damascenus Joannes 150
 Damascjusz z Aten 106
 Damiron 439
 Damis 100
 Dante 218
 Darwin Ch. 403, 423, **452—3**
 Dawid z Dinant 185
 Debricon 274
 Defourny G. 471
 Dehon 447
 Delbos 439
 Demokryt 23, 33, **36—8**, 87, 90
 Denzinger-Bannwart 237, 385, 442, 461
 Deploige S. 471
Descartes 137, 254, **274—82**, 284, 285,
 290, 307, 312, 314, 316, 327, 429, 438

Destrez 483
 Deussen P. 9, 23
 Deutinger M. 385—6
 Dewas 470
 Dębicki ks. M. 15
 Diderot 307
 Didiot 466
 Dié 466
 Diels H. 23
 Dietrich von Freiberg 226
 Dikearch 80
 Dilthey W. 413
 Dion z Syceyli 45
 Diogenes z Apolonji 25
 Diogenes z Synopy 44
 Dioklecjan 128
 Dionizy Areopagita 106, **147—9**
 Domet de Vorges 463, 466
 Dominik Gundissalinus 190, **193**
 Dominik Soto 264
 Dominikanie 468, 477
 Donat 468, 476
 Donatyści 135
 Dreiling R. 230
 Drews A. 398, 401, 407
 Driesch 404
 Dunin-Borkowski St. 285
 Duns-Scotus Jan **220—5**
 Dupont 466
 Durandus 231
 Dühring E. 414
 Dürr 428
 Dvořák R. 4
 Dybowski 449
 Dyroff A. 238, 473, 474
 Dzieduszycki W. 23

E.

Eckermann 485
 Eckhart Mistrz 234—7
 Egidjusz z Lessines 217
 Egidjusz Rzymiski 217, 219
 Ehrenfried 465
 Ehrle Fr. 463, 479
 Eleaci 16, 23, **29**, 388
 Elijska (elidzka) szkoła 44
 Elsenhans T. 392
 Empedokles 23, **33—5**

Empiricus Sextus 92
 Endres J. A. 167, 202, 385, 469, 473
 Eneasz z Gazy 147
 Enezydem 91
 Enfantin 433
 Engel 322
 Engert 404
 Epiktet 81
 Epikur **87—9**, 248
 Erdmann J. E. 374
 Erennius 101
 Erhardt Fr. 428
Eriugena Jan Szkot 106, 148, **171—5**,
 185, 244
 Ettlinger M. 238, 385, 452, 457, 469
 Eucken R. 2, 107, 373, **424—7**, 430
 Eudem 61, 80
 Euklides z Megary **43—5**
 Eunomjusz 131—2
 Eurypides 35.

F.

Faber F. 265
 Faber Stapulensis 244
 Falckenberg R. 238, 395, 424
 Farges A. 466
 Faustus 150
 Fechner G. T. 394, **397—398**, 418, 422,
 423
 Feder 322
 Fedon z Elidy 44
 Ferguson Adam 297
 Ferretti 467
 Feuerbach L. 374, **401—2**
Fichte J. G. 107, 350, **353—359**, 365, 373,
 376, 378
 Fichte I. H. 374, 387
 Fidanza Jan 196
 Figulus P. Nigidus 99
 Filip a. S. Trinitate 264
 Filolaos 26—7
 Filon z Larysy 92
 Filon Żydowin **94—99**, 133
 Filoponus Jan 148
 Filostrat 100
 Fischer Kuno 238, 274, 285, 326, 353,
 374, 378, 409
 Fischer E. L. 471

Fiszer i Majewski 116, 151
 Fludd Robert 251
 Flügel 387
 Foerster-Nietzsche 407
 Fogazzaro M. 445
 Fonseca Piotr 264
 Fonsegrive G. 447
 Fouillée 439
 Fourier Ch. 432
 Franciszek van den Ende 286
 Franciszek de Mayronis 230
 Franciszek de Vittoria 264
 Franciszek Toletus 264
 Franciszek Alphonsus 264
 Franciszek Patritius 252
 Franz E. 464
 Frassenius 265
 Fredegisus 171
 Freudenthal 285
 Frick C. 468
 Fries J. **392—393**
 Fischeisen-Köhler 238, 428
 Fröbes J. 469, 483
 Frohschammer J. 386—387
 Fryderyk II., cesarz 190
 Fryderyk II., król pruski 320
 Fulbert 175
 Fullerton 428

G.

Gabler 374
 Gabryl Fr. ks. 61, 470
 Gale Teofil 291
 Galenus 100, 250
 Galilei **261**, 269
 Gall 432, 436
 Galluppi 459
 Gardair 466
 Garnier 447
 Garrigou-Lagrange 483
 Garve 322
 Gassendi 229, **248**, 282
 Gaunilo Mnich 178, 179
 Gaupp O. 453
 Gebert K. 447
 Gemelli A. 472, 475
 Gennadius semipelagianin 152
 Gennadius Jerzy Scholarios 244
 Gentile 462
 Gény P. 467
 Gerbert z Aurillac 175
 Gerard z Cremony 190
 Germanus a S. Stanisław 468
 Gerson Jan 230, **234**
 Geulinx Arnold **282—3**
 Geyer B. 182
 Geysler J. 342, 429, 431, 469, **470—471**,
 483
 Gilbert de la Porrée 184, 188
 Gillouin 443
 Gilson 167, 196, 203, 472, 482
 Gioberti W. 443, **460—461**
 Gioja M. 459
 Giordano Bruno **253**, 427
 Giorgio de 465
 Gisler 445
 Glossner M. 470
 Godefridus de Fontibus 218
 Goedeckemeyer A. 89
 Goethe 290, 351, 485
 Goldziher J. 154
 Gomez B. 264
 Gomperz H. 23, 416
 Gonzalez Fr. 264
 Gonzalez Zef. 458
 Gorgjasz **39**, 44
 Görland A. 412
 Göschel 374
 Gotama 15
 Gotthardt J. 385
 Grabmann M. 110, 152, 167, 177, 180,
 182, 185, 203, 225, 427, 469, 473,
 483
 Grandclaude 466
 Gratry 442—3
 Gredt J. 429, **468**, 477
 Green Hill T. 449
 Grimmich B. 469
 Groot 237
 Grosseteste R. 225
 Grotius H. 257, 319
 Grube W. 4
 Gruber H. 434
 Gründer H. 471
 Grzegorz Cudotwórca 124
 Grzegorz z Nyssy **131—3**, 147, 150
 Grzegorz z Rimini 233

Grzegorz Wielki 153
 Gundissalinus 190, **193**, 194
 Günther A. **383—85**
 Gutberlet C. 401, 469, 476, 483

H.

Haan H. 468
 Habrich L. 471
 Haefele 474
 Haeckel E. 401, **403**
 Haffner P. 2, 466
 Hagemann J. G. 466
 Halleux 469
 Hamann 351
 Hamilton W. **448—9**
 Hardy E. 9, 14
 Harper 466, **470**
 Harris 449
 Hartley Dawid 297, 448
 Hartenstein 392
 Hartmann E. v. 394, **398**, 405
 Hartmann M. 428
 Hauréau 439
 Hautcoeur 466
Hegel G. W. F. 107, 325, 363, **365—74**,
 376, 378, 383, 385, 387—8, 394, 438,
 462
 Helmholtz 410
 Helmont Jan Chrzecieli 251
 Helmont Fr. Merkury 251
 Helvetius **307**
 Henning V. 374, 415
 Henryk z Brabantu 190
 Henryk z Gandawy 217, 220
 Heraklit z Efezu 28, **32**, 38, 40, 45, 84
 Herbart J. F. 387—92, 394, 396, 429
 Herbert z Cherbury **273—4**
 Herder G. **323**, 351
 Hermogenes 114, 126
 Hertling v. 152, 200, 470, 473
 Herväus Natalis 217
 Hessen 483
 Hessenberg G. 392
 Hierokles z Bitynji 107
 Hieronim św. 134
 Hieronim Cardanus 251
 Hiketas 27
 Hilary z Poitiers **133—4**

Hinneberg 2
 Hipparch 46
 Hippias z Elidy 39
 Hippolit św. **118—19**
 Hobbes **269—73**, 290, 296, 310, 319
 Hocedez 199
 Hock K. v. 385
 Hodgson H. Shadworth 449
 Hoefelding H. 308, 327, 381, 407, 418
 Hoffmann A. 274
 Hoffmann F. 381
 Holbach 308, 325
 Holt 428
 Home H. 297
 Höningwald R. 404, 415
 Hontheim J. 468
 Horacy 89
 Houtin A. 445
 Hrabanus Maurus 171
 Huby 4
 Huet Daniel 282
 Hugon Ed. 468, 477
 Hugon od św. Wiktora 185, 187
 Hugon z St. Cher 199,
 Hugon ze Strassburga 202
Hume Dawid 296, **299—302**, 325, 327,
 341, 351, 353, 416
 Hurtado de Mendoza 264
 Husserl Edm. 385, 414, **429**, 471
 Hutcheson 297
 Huxley 453

I.

Ibn-Roszd (Averroes) 157
 Ibn-Thofail (Abu-Bacer) 159
 Innocenty V. (Piotr z Tarantaise) 199
 Ireneusz św. **118**
 Izydor św. 171, 175, **152—3**

J.

Jachimowski 151
 Jakobi 351, **352**, 376
 Jakób I. 266
 Jakoby G. 455
 Jamblich 105, 107
 James W. **455**
 Jammy 200

Jan Baconthorp 220
 Jan Damasceński św. 106, **150**
 Jan Fidanza (św. Bonawentura) 196
 Jan Filoponus 147
 Jan Hiszpan 190
 Jan de St. Gilles 199
 Jan od św. Tomasza 264
 Jan z Janduno 220
 Jan z Pontu 264
 Jan z Rupelli 196
 Jan z Salisbury **188**
 Janet 439
 Jansen 470
 Janssens 440
 Jasinowski 100
 Jeannière 468
 Jerzy z Trapezuntu 244
 Jourdain 439
 Juljan Apostata 107
 Jung E. 447
 Justyn Męcz. św. **116**
 Justus Lipsius 248

K.

Kabała **162**
 Kabitz W. 312
 Kaiser K. 392
 Kaligula 95
 Kalikst papież 119
 Kant Em. 321, 324, **326—350**, 352, 378,
 388, 392, 394, 409, 429, 430, 439,
 449, 462, 482, 484
 Kapella Marcejan 175
 Kapila 12
 Karneades 91
 Karol Łsy 171
 Karpieńska L. 269
 Kasper Contarenus 246
 Kassjodor 152, 175
 Kauffmann 417
 Kepler 261
 Kiefl 312
 Kierkegaard 405
 Kinkel 412
 Klaudjan Mamertus 150
 Klaudjusz z Berigard 248
 Kleantes z Assos 81, 85
 Klemens Aleksandryjski 99, **119—121**

Kleutgen 465
 Klimke Fryd. 2. 357, 373, 401, 404,
 415, 420, 443, 452, 462, 469, 471
 Knoodt 385
 Kodisowa 415
 Kodros 45
 König E. 418
 Konfucjusz **5—6, 9**
 Konstancjusz 133
 Konstancy W. 129
 Konstancy II. 150
 Kopernik 27, 253, **260**, 262, 334
 Kozłowski 46
 Kozubski 407
 Krasnowolski 418
 Krates z Teb 44
 Kratylos 45
 Krause Chr. Fr. 374—375, 458
 Krebs 226
 Kremer 428
 Krokiewicz 87
 Krystyna 275
 Krytjasz 39
 Krzesiński 298
 Ksenofanes 29
 Ksenofont 41
 Ksenokrates 59
 Kugler 230
 Kulusza 187
 Kühnemann 351
 Külpe 326, **421**, 428
 Kùthmann A. 230.

L.

Laas E. 414
 Laaswitz 397
 Lachelier 439
 Lacroix 447
 Lagrange 308
 Lahr (Lahr-Picard) 470
 Laktancjusz 128
 Lambert 321
 Lamettrie 307, **325**
 Lamennais de 441
 Landulf z Akwinu 203
 Lanfrank 176
 Lang A. 471
 Lange F. A. 409, 410

Lange Antoni 306
 Lao-tse 5, **6—9**
 Lauscher 407
 Laveille 469
 Lavoisier 402
 Lazarus 392
 Leclair 417
 Lefranc E. 447
 Lehmann 378
 Lehmen 469, 476
Leibniz 229, 255, 290, **312—318**, 321,
 322, 325, 327, 341, 388, 396, 398,
 420, 429
 Lemaitre 308
 Lemire 447
 Leon Izaurydzki 150
 Leon XIII 198, 466
 Leonardo da Vinci 260
 Lepidi 465
 Leroux 432
 Lessing 321, **322**, 323, 347
 Leucyp 23, 33, **36—38**
 Liberatore 464
 Liebmann 409, **410**
 Liet-tse 8
 Lindvorsky 469, 471
 Littré 436
Locke John **291—296**, 299, 300, 305, 313,
 317, 327, 341
 Loisy A. 445
 Longinus 101
 Lorinser 457
 Lotze H. 395—397
 Lukrecjusz Karus 89, 167
 Lupus 466
 Luther 237
 Lutosławski 438
 Łukasiewicz 300

M.

Macchiavelli 256
 Mach E. 415, 449
 Magneus 248
 Maher 470
 Maier 40
 Maimon S. 350
 Maimonides M. **165**, 190, 211
 Maine de Biran 438

Maksym św. 119, **150**
 Malebranche 138, **284—285**
 Maliniak 397
 Mamertus Klaudjan 150
 Mandato de 468
 Mandeville 297
 Mandonnet 203, 218, 473, 483
 Manegold z Lautenbach 175
 Manes 114
 Manfred 190
 Manicheizm **114—115**
 Manriquez 264
 Mansel 449
 Manser 217, 474
 Marbe 421
 Marcone 468
 Marcjon 114
 Maréchal 474
 Marek Aureli 81
 Maret ks. 442
 Marheineke 374
 Maria de 467
 Maritain Jakób 483
 Marks 374
 Marsh A. z. 199
 Marsiljusz Ficinus 107, **245**
 Marsiljusz z Inghen 233
 Martianus Capella 175
 Masci 462
 Mastrius 264
 Mateusz z Aquasparta 198
 Mattiussi 477
 Maumigny 186
 Mausbach 143
 Mayer 402
 Mechler 392
 Medicus 353
 Meier 321
 Meinong 414
 Melanchton 255
 Meletos 41
 Melissos ze Samos 29, 31
 Mendelssohn M. 322
 Menedem 44
 Meng-tse 9
 Mercier Kard. 469, 471, 474
 Merten 385
 Mervin 428
 Messer 428

Metodjusz z Olimpu 124
 Meumann 421
 Meurisse 265
 Meyer H 23, 469
 Meyer T. 468
 Michalski Konst. 230, 474
 Michelitsch A. 404, 471, 474
 Michotte 477
 Mikołaj z Amiens 190
 Mikołaj z Autrecourt 233
 Mikołaj z Kuzy 241—244, 253, 254
 Minges P. 220, 223
 Minocchi 447
 Minos 46
 Minucjusz Feliks 127
 Mivart 466
 Moderat z Gades 99
 Moleschott 403
 Monaco 468
 Montagne 466
 Montague 428
 Montaigne de 249
 Montesquieu 305—306
 Moore G. E. 449
 Moore H. 290
 Moore Tomasz 256
 Morabeci 153, 157
 Morawski M. ks. 153, 357, 401
 Morgott 465
 Mothe de la le Vayer 282
 Müller 262
 Munk 439
 Münsterberg 410, 421, 449
 Mutakallimun 159—161, 166
 Murri 445
 Mysłakowski 443
 Myson 24

N.

Nanke 256
 Natorp 45, 410, 412
 Nelson 392, 410
 Nemezjusz z Emezy 146
 Nestorjusz 130
 Newton 261, 305
 Nicolai 322
 Nietzsche 407—409
 Nikomach 60, 61

Nikomach z Gerazy 99
 Nitecki 267
 Nizoljusz M. 249
 Noël L. 471
 Noetus 119
 Notker 175
 Nuckowski 470
 Numenjusz z Ap. 100
 Nyaya 14
 Nys 469

O.

Ockham 230—233
 Oesterreich K 238, 410
 Oktawjusz 127
 Oldenberg H. 9, 14
 Olgiami 472
 Orelli C. v. 4
 Origenes 101, 107, 121—4, 133
 Ormuzd 19
 Orti y Lara 458
 Orzechowski 468
 Ostler 471
 Ostwald 404
 Otloh 175
 Otto 393
 Oviedo Piotr z 264

P.

Pabst 385
 Pamfil 124
 Panajtjos z Rodos 81, 92
 Pantaeus 119
 Paracelsus 250, 258
 Parker S. 291
 Parmenides 29—30, 46
 Pascal 282
 Paschasius Radbertus 171
 Patritius Fr 252
 Patrycjusz 134
 Pawlicki 23, 33, 38, 43, 45, 47, 401
 Paulsen 411, 420, 422—424
 Pechnik Al ks. 4, 9, 19, 21, 472
 Peckham Jan 198, 216
 Peillaube 466
 Peirce 455
 Pelster 483

- Peregrinus de M. 227
 Peretiatkowicz 308
 Perikles 35
 Perry 428
 Perypatetycy 60
 Pesch T. 326, 468
 Petersen 394
 Petzold 415
 Piat 40, 45, 60, 473
 Picavet 473, 482
 Piccirelli 472
 Pico z Mirandoli Franc. 245
 Pico z M. Jan 245
 Piotr z Ailly 233, 234
 Piotr z Auvergne 217
 Piotr Czeigodny 181
 Piotr Aureoli 220, 231
 Piotr Damjan św. 175
 Piotr z Oviedo 264
 Piotr Peregryn 227
 Piotr z Poitiers 188
 Pitacos 24
Pitagoras 23, 26—28
 Pitkin 428
 Pius IX 466
 Pius X 466
 Pius XI 467, 484
Platon 23, 26, **45**—60, 62, 74, 77, 81, 83,
 96, 98, 105, 137, 142, 146, 151, 167,
 184, 211, 212, 216, 242, 244, 256, 329,
 376, 378
 Plethon J. G. 244
Plotyn 101—105, 147, 154, 186, 245, 427
 Plutarch 100
 Pohle 474
 Polemon 59, 81
 Polignot 81
 Polikarp św. 118
 Pollis 45
 Pomponacjusz 246
 Poole 473
 Porfyrjusz 101, **105**, 107, 150, 151, 167,
 171, 175, 176, 181
 Portalié 134, 141
 Pozejdonjos z Ap 81, 85, 92
 Prado del 472
 Prächter 3
 Preller 23
 Priestley 304
 Prodikos 39
 Proklos **106**, 107, 148, 154, 164, 226, 227,
 Prosper z Akwitanji 153
 Protagoras 39
 Proudhon 434
 Ptolemeusz Lagi 93
 Pufendorf 319
 Pyrron z Elis 90.
- R.**
- Rabanus Maurus 171
 Radziszewski 262, 463
 Rajmund z Sabundy 230, **233**—**234**
 Rajmund Lullus 219, **228**—**229**, 233
 Rajmund z Toledo 190
 Ramus Piotr 249
 Ratzenhofer 404
 Ravaisson 439
 Reginald z Piperno 217
 Rehmke 417
 Reid Tomasz **302**—**304**, 353
 Reimarus 321
 Reiners 176
 Reinhold K. L. 350
 Reinke Jan 404
 Reinkens 385
 Reinstadler 468
 Remer 467
 Remusat 439
 Renan E. 434
 Renouvier 439
 Reuchlin Jan 245
 Revius Jakób 265
 Ribot 437
 Richarz 385
 Rickaby 470
 Rickert 410
 Riehl 326, 410, **411**, 414
 Rio del Juljo Saenz 458
 Ritter C. 45
 Ritter H. 23
 Ritschl 410, 440
 Robert Grosseteste 190
 Robert Kilwardby 199, 216, 217
 Robert Pulleyn 188
 Robert z Melun 188
 Rohmer 405
 Roland z Kremony 199

Rolfes 473
 Romagnosi 459
 Roscelin z Compiègne 176, 181
 Roselli 465
 Rosenkranz 374
 Rosmini 443, 459—460
 Rosset 466
 Rougier 483
 Rousseau 323, 326, 327, 306, **308—311**
 Roy le 445
 Royce 449
 Royer-Collard 437
 Rubczyński 414
 Rūbius 264
 Rūmelin 374
 Ruge A. 2
 Russel 449
 Russo N. 466
 Ruysbroeck 237
 Ryszard z Fitsacre 199
 Ryszard z Middletown 198
 Ryszard od św. Wiktora 185

S.

Saadijah Faijumi 165
 Sabatier 440
 Sabeljusz 119
 Saenger 449
 Saënz d'Aguirre 264
 Saënz del Rio 458
 Saint-Simon 432
 Saisset 439
 Sajdak 129
 Sanchez Fr. 249
 Sanchuniaton 21
 Sankara 10
 Sankhya 12—14
 Sanseverino 464
 Sapor 114
 Sattel 385
 Saturnil 113
 Sauvé 466
 Sawicki 469, **471**, 472
 Schaller 374
 Scheler 429
Schelling 259, 325, **359—365**, 374, 376,
 378, 398
 Schiffini 467

Schiller Fryd. 351
 Schiller F. C. S. 456
 Schleiden 392
 Schleiermacher **376**, 440
 Schmidt (Stirner) 405
 Schmidt W. 472
 Schneid 466
 Schneider A. 171, 200
 Schneider H. 21
 Schnitzer 447
 Schopenhauer **378—381**, 387, 398, 444
 Schreiber 474
 Schubert-Soldern 417
 Schulze 351
 Schuppe 416
 Schütz 466
 Schwarz H. 428
 Schwertschlagler 469, 477
 Scotus Eriugena 171—175
 Scotus Duns Jan 195, 218, **220—225**,
 230
 Scotus Michał 190
 Séailles 440
 Secrétan 439
 Sekstjusz Q. 93
 Sekstus Empiricus 92
 Semeria 447
 Seneka 81, 85, 86, 167
 Sennert 248
 Sentroul 326
 Septymjusz Sewer 118
 Septuaginta 94
 Sertillanges 203, 466, 471, 473
 Servatus Lupus 171
 Sewerjanie 147
 Siddhatta 15
 Siebeck 60
 Siedlecki 46
 Siger z Brabantu 219
 Signoriello 464
 Simmel 410
 Simons 469
 Simplicius 106
 Smith Adam 297
Sokrates 22, **40—44**, 45, 47, 57, 78
 Sofroniscos 40
 Solon 24, 45
 Sordi 464
 Sortais 470

Spaulding 428
 Spaventa 462
 Spencer 414, 453—454
 Speuzyp 59
 Spinoza 255, 276, 285—290, 313, 323,
 325
 Stadler 412
 Stagiryta 60
 Stammmler 412
 Stateczny 468
 Steenberg 443
 Steffes 469
 Steintal 392
 Stern W. 428
 Steuer 469, 476
 Steward 304
 Stilpon 44, 81
 Stirner 405
 Stoy 98
 Stöckl 2, 110, 153, 465, 469, 476
 Störriug 421
 Strabo W. 171
 Straszewski M. 4, 9, 134, 438, 449
 Straton z Lampsakos 80
 Strauss D. F. 403
 Strauss O. 9
 Strümpel 392
 Stuart Mill J. 450—451
 Suarez 265—267, 319
 Sufisi 161
 Sulzer 322
 Surbled 466
 Suzo H. 237
 Swedenborg 327
 Sylwester z Ferrary 264
 Synezjusz z Cyreny 106
 Szymaczien 6
 Świtalski 471

T.

Tacjan 117
 Taine 434
 Tales 22, 24
 Talamo 464, 473
 Taparelli 464
 Tauler 237

Taurellus Mikołaj 255
 Teages 46
 Telezjusz Bernardyn 252—3
 Tempier Stefan 217
 Teodor z Cyreny 45
 Teofil z Antiochji 117
 Teofrast z Lesbos 80
 Teoktyst z Cezarei 122
 Thierry z Chartres 184
 Thomasius 319
 Thomson 299
 Tilly 275
 Tindal 274
 Tertulian 125—27
 Testa 462
 Tetens Jan M. 321
 Tocco F. 462
 Toletus Fr. 264
 Tolomeusz z Lukki 217
Tomasz z Akwinu 164, 180, 190, 195,
 199, 202—218, 263, 265, 463, 475,
 477
 Tomasz Hamerken z Kempen 237
 Tomasz Chubb 274
 Tomasz Morus 256
 Tomasz ze Strassburga 230
 Tracy de Claude Destutt 432
 Trazyllos 46
 Trendelenburg A. 394
 Tschirnhausen 319
 Tongiorgi 465
 Tönnies Ferd. 269
 Truc Gonzaga 482
 Tse-tse 9
 Twardowski 153, 300, 414
 Tychon de Brahe 261
 Tymon z Flius 90
 Tyrell G. 445

U.

Ueberweg 2—3, 46, 110, 127, 153, 226,
 238, 463, 473
 Ulryk ze Strassburga 202
 Ulrici Herman 387
 Upaniszady 10
 Urráburu 468

V.

Vacherot 439
 Vaihinger H. 337, 409, **416**
 Vaiseshika 14
 Vaissière De la 468, 483
 Valensin 326, 471, 483
 Valla W. 249
 Vallet 466
 Vanini L. 246
 Vasquez G. 264
 Vasquez M. 264
 Vayer le 282
 Vedanta **9—12**, 17, 19
 Veith 385
 Verworn M. 416
 Vinet A. 405
 Vitali 447
 Vittoria 264
 Vives L. 249
 Vogt P. 403, 469
 Volkelt J. 378, 410, 428
 Volkmann 392
 Voltaire **304**, 306, 311
 Vorges Domet de 463
 Vorländer K. 326, 351, 412

W.

Wagner R. 403
 Wahl 457
 Wais ks. K. 153, 429, 470
 Walentyn z Aleksandriji 113
 Walter od św. Wiktora 188
 Walter z Mortagne 184
 Ward 466
 Wąsik 61
 Wassmann 404
 Watson 449
 Weber E. H. 397
 Weber L. 439
 Weber T. 385
 Weigel 258
 Weingärtner G. 424
 Weisse Chr. H. 387
 Wendland 96
 Wentscher M. 395
 Werner K. 465
 Wichmann 483
 Wilhelm z Auvergne 194

Wilhelm z Auxerre 180, 194
 Wilhelm z Champeaux 176, 181
 Wilhelm z Conches 184, 189
 Wilhelm de la Mare 192
 Wilhelm z Moerbecke 190
 Wilhelm I. 320
 Willems C. 468, 471, 476
 Willmann O. 2, 4, 134, 326, 392, 470,
 473
 Windelband W. 2, 45, 238, 410, **412**
 Wincenty z Beauvais 199
 Witelo 226
 Wittmann 429, 469
 Witwicki 46
 Wizygoci 152
 Wohlmut 465
 Wollaston William 293
 Wolff Chr. **321—2**, 327, 341
 Wolter: patrz Voltaire
 Woroniecki 203
 Wulf de 167, 169, 185, 463, 469, 473—5,
 483
 Wunderle G. 425, 471
 Wundt W. **418**, 423
 Wüchner 386
 Wust P. 484

X.

Xenokrates (Ksenokrates) 59
 Xenofanes (Ksenofanes) 29
 Xenofont (Ksenofont) 41

Y.

Yoga 13

Z.

Zabarella 246
 Zaborski Wł. 9
 Zacharjasz Scholastyk 147
 Zahn 186
 Zarathustra 19
 Zeller 23, 374, 409
 Zenon z Clei 30
 Zenon z Kitjon 40, 44, **81**, 85
 Ziehen T. 416

Zieleńczyk Adam 425
Zigliara 465, 468
Ziller 392
Zimara M. A. 246
Zimmer 387
Zoroaster 19

Zorzi Francesco 245
Zybura 483

Ż.

Żółtowski Adam 326, 365
Żychliński Al. ks. 477

PRZEGLĄD TREŚCI.

	Strona
Przedmowa tłumacza	V—VII
Pojęcie i podział Historji filozofji	1—2

CZEŚĆ PIERWSZA.

Historja filozofji starożytnej.

Przeгляд i podział	3
------------------------------	---

Rozdział pierwszy.

FILOZOFJA WSCHODU.

I. Filozofja chińska	4—9
1. Myśl religijna narodu chińskiego	4—5
2. Konfucjusz	5—6
3. Lao - tse	6—8
4. Dalszy rozwój obu systemów	8—9
II. Filozofja indyjska	9—19
1. System „Vedanta“	10—12
2. System „Sankhya“	12—14
3. System „Vaiseshika“	14
4. Buddyzm	15—19
5. System „Carvaka“	19
III. Medyjsko-perska filozofja religijna	19—20
IV. Filozofja egipska i zachodnio-azjatycka	21

Rozdział drugi.

FILOZOFJA ZACHODU.

Przeгляд i podział	21—23
------------------------------	-------

Okres pierwszy.

Filozofja przedsokratyczna.

Uwagi wstępne	23
I. Starsza (jońska) filozofja przyrody: Tales, Anaksymander, Anaksymenes	24—26

	Strona
II. Pitagoreizm	26—28
III. Dwa skrajne rozwiązania zagadnienia bytu i stawania się	28
A. Eleaci: Ksenofanes, Parmenides, Zenon	29—32
B. Heraklit	32—33
IV. Młodszy filozofowie przyrody	33—38
1. Empedokles	33—35
2. Anaksagoras	35—36
3. Atomiści: Leucyp i Demokryt	36—38
IV. Sofistyka: Protagoras i Gorjasz	38—39

Okres drugi.

Filozofja sokratyczno-attycka.

I. Sokrates	40—43
II. Sokratycy połowiczni:	43—45
1. Szkoła megaryjska: Euklides	43—44
2. Szkoła cyniczna: Antystenes	44
3. Szkoła cyrenajska: Arystyp	44—45
III. Platon	45—60
IV. Arystoteles	60—80

Okres trzeci.

Filozofja po-arystotelesowska.

I. Stoicyzm: Zenon z Kitjonu	81—86
II. Epikureizm: Epikur	87—89
III. Sceptycyzm: Pyrron z Elidy, Enezydem z Knossos	89—92
IV. Eklektycyzm: Filon z Laryssy, M. T. Cycero	92—93

Okres czwarty.

Filozofja grecko-wschodnia.

Uwagi wstępne	93—94
I. Grecko-żydowska filozofja religijna. Filon	94—99
II. Neo-pitagoreizm	99—100
III. Neo-platonizm	100—108
1. Neo-platonizm w swej pierwszej postaci: Plotyn	101—105
2. Szkoły neoplatońskie: rzymska (Porfyrjusz), syryjska (Jam- blich), ateńska (Proklus)	105—107
3. Stanowisko tej filozofji względem chrześcijaństwa	107—108

CZĘŚĆ DRUGA.**Historja filozofji w dobie chrześcijańskiej.**

EPOKA PIERWSZA.

Historja filozofji patrystycznej.

Przeгляд i podział	109—110
------------------------------	---------

Okres pierwszy.

Powstawanie i kształtowanie się pierwotne
filozofji patrystycznej.

A. Herezje tego czasu	111—115
1. Gnostycyzm: Bazylides, Walentyn, Marcjon	111—114
2. Manicheizm	114—115
B. Przedstawiciele filozofji chrześcijańskiej	115—128
I. Apologeci	115—119
1. Św. Justyn męczennik	116—117
2. Tacjan, Atenagoras i św. Teofil	117
3. Św. Ireneusz i św. Hipolit	118—119
II. Pisarze aleksandryjscy	119—124
1. Klemens Aleksandryjski	119—121
2. Origenes	121—124
3. Zwalczenie origenizmu: św. Metodjusz	124
III. Łacińscy pisarze kościołni tego okresu	124—128
1. Tertuljan	125—127
2. Minucjusz Feliks	127
3. Arnobjusz	127—128
4. Laktancjusz	128

Okres drugi.

Rozkwit filozofji patrystycznej.

A. Pogląd na herezje tego czasu: arjanizm i apolinaryzm; nestorjanizm i monofizytyzm	129—130
B. Przedstawiciele prawdziwej filozofji chrześcijańskiej	130—146
I. Św. Atanazy Wielki	130—131
II. Św. Bazyli Wielki	131
III. Św. Grzegorz z Nyssy	131—133
IV. Św. Hilary z Poitiers, św. Ambroży, św. Hieronim	133—134
V. Św. Augustyn	134—146

Okres trzeci.

Zmierzch filozofji patrystycznej.

I. Nemezjusz, Eneasz z Gazy, Zacharjasz Scholastyk i Filoponus	146—147
II. Pseudo-Dionizy Areopagita	147—149
III. Św. Maksym Wyznawca i św. Jan Damasczeński	150
IV. Klaudjan Mamertus	150
V. Boecjusz	151—152
VI. Kasjodor, św. Izydor ze Sewili, św. Beda Czcigodny	152—153

EPOKA DRUGA.

Historja filozofji średniowiecznej.

Uwagi wstępne	153
Część pierwsza: Filozofja arabska	154—162

	Strona
I. Arystotelicy arabscy	155—159
1. Na wschodzie: Alkindi, Alfarabi, Avicenna	155—156
2. Na zachodzie: Averroes	157—159
II. Filozofja Mutakallimunów	159—161
III. Kierunek mistyczny: Algazel	151—162
Część druga: Filozofja żydowska	162—166
1. Kabała	162—164
2. Avicebron	164
3. Mojżesz Majmonides	165—166
Część trzecia: Filozofja myślicieli chrześcijańskich	167—237
Uwagi wstępne: Określenie scholastyki	167—170

Okres pierwszy.

Powstanie i stopniowy rozwój chrześcijańskiej scholastyki.

I. Pierwsze początki: Alkuin i inni	170—171
II. Ioannes Scotus Eriugena	171—175
III. Dialektycy i antydialektycy: Gerbert, Lanfrank, inni	175—176
IV. Nominalizm i realizm: Roscelin i Wilhelm z Champeaux	176—177
V. Św. Anzelm z Canterbury	177—180
VI. Piotr Abelard	181—183
VII. Platonicy i neoplatonicy 12 wieku	183—185
VIII. Mistycy: św. Bernard, Hugon i Ryszard od św. Wiktora	185—188
IX. Piotr Lombard, Jan z Salisbry i Alanus ab Insulis	188—190

Okres drugi.

Rozkwit chrześcijańskiej scholastyki.

Uwagi wstępne	190—192
I. Wczesny arystotelizm: Dominik Gundissaliñus	192—193
II. Augustynizm:	193—199
a) Przedstawiciele augustynizmu z pośród kleru świeckiego: Wilhelm z Auxerre i Wilhelm z Auvergne	194—195
b) Augustynizm w szkołach zakonnych	195—199
α) starsza szkoła franciszkańska: Aleksander z Hales i św. Bonawentura	195—198
β) starsza szkoła dominikańska: Robert Kildwarby	199
III. Arystotelizm bł. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu	199—206
a) Bł. Albert Wielki	200—202
b) Św. Tomasz z Akwinu	202—216
IV. Przeciwnicy i zwolennicy tomistycznego arystotelizmu: Egidjusz Rzymski, Hervaeus Natalis, Henryk z Gandawy, Dante	216—218
V. Averroizm łaciński: Siger z Brabancji	218—220
VI. Jan Duns Skot	220—225
VII. Kierunki odosobnione: Robert Grosseteste, Witelo, Roger Bacon, Rajmund Lullus	225—229

Okres trzeci.

Strona

Zmierzch chrześcijańskiej scholastyki
średniowiecznej.

Uwagi wstępne	229—230
I. Nowsi nominaliści; Wilhelm Ockham	230—233
II. Rajmund ze Sabundy i Jan Gerson	233—234
III. Niemiecy mistycy: Mistrz Eckhart i jego szkoła	234—237

EPOKA TRZECIA.

Historja filozofji nowożytnej.

Pogląd i podział	238—240
----------------------------	---------

Okres pierwszy.

Okres przejściowy do filozofji nowożytnej.

I. Mikołaj z Kuzy	241—244
II. Wznowienie systemów starożytnych	244—249
A. Platonicy i kabaliści: Marsyljusz Ficino, Jan Reuchlin	244—245
B. Neo-arystotelicy: Pomponacjusz i Caesalpinus	246—248
C. Neo-jonizm, neo-stoicyzm, neo-epikureizm i neo-sceptycyzm (Montaigne i Sanchez)	248—249
III. Próby stworzenia systemów samodzielnych	249—258
a) W dziedzinie dialektyki i metodyki: Piotr Ramus	249—250
b) W dziedzinie filozofji przyrody: Paracelsus, Helmontowie, Cardanus, Telezjusz, Patritius, Giordano Bruno, Campanella	250—255
c) W dziedzinie metafizyki: Mikołaj Taurellus	255
d) W dziedzinie nauki o państwie: Macchiavelli, Tomasz Morus, Hugo Grotius	256—258
IV. Mistycy: Jakób Böhme	258—260
V. Twórcy nowoczesnej nauki przyrody: Da Vinci, Kopernik, Kepler, Galilei	260—262

Okres drugi.

Filozofja nowsza.

Uwagi wstępne	263
-------------------------	-----

Rozdział pierwszy.

ODRODZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ SCHOLASTYKI.

1. Uwagi ogólne: scholastycy 15, 16 i 17 wieku	263—265
2. Franciszek Suarez	265—267

Rozdział drugi.

NOWE PRĄDY FILOZOFICZNE.

I. Franciszek Bacon z Werulamu	267—269
II. Tomasz Hobbes	269—273
III. Herbert z Cherbury i wolnomyslicielstwo angielskie	273—274

Rozdział trzeci.

REFORMA FILOZOFJI PRZEZ RENÉ DESCARTES'A.

I. René Descartes	274—281
II. Szkoła Descartesa	282—290
1. Arnold Guelinex	283
2. Mikołaj Malebranche	284—285
3. Baruch Spinoza	285—290

Rozdział czwarty.

ROZWÓJ FILOZOFJI W ANGLJI OD DRUGIEJ POŁOWY XVII WIEKU.

I. Empiryzm; John Locke	291—296
II. Angielska filozofja moralności: Anthony Ashley, hr. Shaftesbury i inni	296—297
III. Akosmizm: Jerzy Berkeley	298—299
IV. Sceptycyzm: Dawid Hume	299—302
V. Tomasz Reid i szkoła szkocka	302—304

Rozdział piąty.

ROZWÓJ FILOZOFJI WE FRANCJI OD DRUGIEJ POŁOWY XVII WIEKU.

I. Voltaire i Montesquieu	304—306
II. Sensualizm: Condillac	306—307
III. Materjalizm: Lametrie, Helvetius, Holbach	307—308
IV. Jan Jakób Rousseau	308—311

Rozdział szósty.

FILOZOFJA W NIEMCZECH PO WOJNIE 30-LETNIEJ.

I. Godfryd Wilhelm Leibniz	312—318
II. Oświecenie w Niemczech: Pufendorf, Wolff i jego szkoła, Lessing i Herder	318—324

Okres trzeci.

Kant i Filozofja najnowsza.

Uwagi wstępne	325
-------------------------	-----

CZEŚĆ PIERWSZA.

Filozofja najnowsza w Niemczech.

Rozdział pierwszy.

I. Emanuel Kant	326—350
II. Pierwsi zwolennicy i przeciwnicy filozofji Kanta: Reinhold, Maimon, Beck, Schiller, Schulze, Hamann, Herder, Jacobi	350—353

Rozdział drugi.

WIELKIE SYSTEMY IDEALISTYCZNE.

I. Systemy idealizmu podmiotowego, przedmiotowego i absolutnego	353—374
1. Fichte	353—359
2. Schelling	359—365
3. Hegel	365—374
II. Systemy spokrewnione z idealizmem konstrukcyjnym	374—381
1. Chrystjan Fryderyk Krause	374—376
2. Fryderyk Ernest Daniel Schleiermacher	375—378
3. Artur Schopenhauer	378—381

Rozdział trzeci.

PRÓBY POGODZENIA ZASAD CHRZEŚCIJAŃSKICH Z FILOZOFJĄ
NOWOCZESNĄ.

1. Franciszek Baader	381—383
2. Antoni Günther	383—385
3. Bernard Bolzano	385
4. Marcin Deutinger	385—386
5. Frohschammer	386—387
6. Herman Ulrici	387

Rozdział czwarty.

REAKCJA PRZECIW IDEALIZMOWI KONSTRUKCYJNEMU.

1. Jan Fryderyk Herbart	387—392
2. Jakób Fries	392—393
3. Beneke	393—394

Rozdział piąty.

SYSTEMY SPEKULATYWNE NA PODSTAWIE REALISTYCZNEJ.

1. Adolf Trendelenburg	394—395
2. Herman Lotze	395—397
3. Gustaw Fechner	397—398
4. Edward Hartmann	398—401

Rozdział szósty.

GŁÓWNI PRZEDSTAWICIELE NATURALIZMU I MATERJALIZMU
W NIEMCZECH.

1. Feuerbach, Moleschott, Büchner, Czolbe	401—403
2. Haeckel i jego przeciwnicy	403—404
3. Ostwald	404—405

Rozdział siódmy.

SKRAJNY INDYWIDUALIZM.

1. Maksymiljan Stirner	405—406
3. Fryderyk W. Nietzsche	407—409

Rozdział ósmy.

NEO - KANCJANIZM.

1. F. A. Lange	410
2. G. Liebmann i F. Paulsen	410—411
3. A. Riehl	411
4. H. Cohen i P. Natorp (Szkoła marburska)	411—412
5. W. Windelband i H. Rickert (Szkoła badeńska)	412—414

Rozdział dziewiąty.

POZYTYWIZM I KIERUNKI POKREWNE.

1. Pozytywizm	414—415
2. Empirjokrytycyzm: Mach i Avenarius	415—415
3. Filozofja imanencji: W. Schuppe, R. v. Schubert-Soldern, Rehmke	416—418

Rozdział dziesiąty.

DAŻNOŚCI METAFIZYCZNE.

1. W. Wundt	418—421
2. F. Paulsen	422—424
3. R. Eucken	424—427

Rozdział jedenasty.

KIERUNKI NAJNOWSZE.

1. Realizm krytyczny: O. Külpe i E. Becker	427—429
2. Fenomenologia: Edmund Husserl i Maksymiljan Scheler	429—431

CZĘŚĆ DRUGA.

Filozofja najnowsza poza granicami Niemiec.

Rozdział pierwszy.

FILOZOFJA NAJNOWSZA WE FRANCJI.

1. Kierunek sensualistyczno-materjalistyczny, Frenologia	432
2. Socjalizm: St. Simon, Fourier, Leroux	432—434
3. Pozytywizm: Comte, Taine, Ribot, Renan	434—437
4. Filozofja szkocka, eklektyczna i neokantowska: Royer-Collard, Cousin, Renouvier	437—440
5. Tradycjonalizm: De Bonald, Lamennais, Bautin, Bonnetty	440—442

	Strona
6. Ontologizm: Ks. Maret i A. Gratry	442—443
7. Intuicjonizm: Bergson	443—445
8. Modernizm: Loisy, Le Roy, Tyrrell, inni	445—447

Rozdział drugi.

FILOZOFJA NAJNOWSZA W ANGLJI I W AMERYCE.

1. Utylitaryzm, agnostycyzm, ewolucjonizm	448—455
1. Różne prądy: J. Bentham, J. Mill, Hamilton, Balfour, inni	448—449
2. J. St. Mill	449—451
3. K. Darwin	452—453
4. H. Spencer	453—454
2. Neopozytywizm czyli pragmatyzm: W. James i F. C. S. Schiller	455—457

Rozdział trzeci.

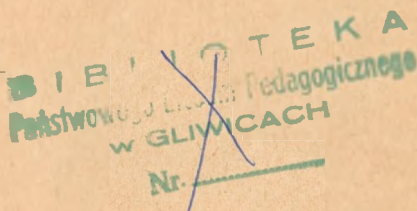
FILOZOFJA NAJNOWSZA W HISZPANJI I WE WŁOSZECH.

I. W Hiszpanji: Balmes, Orti y Lara, Gonzales	457—458
II. We Włoszech: 1. Sensualizm: Gioja, Romagnosi, Galluppi	458—459
2. Ontologizm	459—461
a) A. Rosmini Serbati	459—460
b) W. Gioberti	460—461
3. Idealizm: Testa, Cantoni, Croce, Gentile, inni	461—462

ZAMKNIĘCIE.

Neoscholastyka.

1. Historia powstania	464—467
2. Rozwój	467—475
3. Cechy charakterystyczne	475—485
—————	
Skorowidz imion własnych	487—500



STUDIUM NAUCZYCIELSKIE
w GLIWICACH

K 20243