

11048

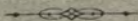
Twardowski 1893.
Prof. Dr. K. Twardowski

FILOZOFIA

11048

JAKO

NAUKA AKADEMICKA.



NAPISAŁ

DR. ALEXANDER SKORSKI

Docent Uniwersytetu Lwowskiego.



WE LWOWIE

NAKŁADEM KSIĘGARNI GUBRYNOWICZA I SCHMIDTA.

1893.
<http://rcin.org.pl/ifis>

Prof. Dr. K. Twardowski

FILIZOFIA

JAKO

NAUKA AKADEMICKA.

11048

NAPISAL

DR. ALEXANDER SKÓRSKI

Docent Uniwersytetu Lwowskiego.



WE LWOWIE.

NAKŁADEM KSIĘGARNI GUBRYNOWICZA I SCHMIDTA.

Z drukarni „Dziennika Polskiego“ pod zarz. Fr. Kattnera.

1893.

11048



PAN 11048



H-123873

K
19.12.50
A. 809

PRZEDMOWA.



Jeszcze na początku października r. 1891. przedłożyłem w celu habilitacyi rękopiśmienny szkic „programu wykładów filozofii i pedagogiki“ Wydziałowi Filozoficznemu Uniwersytetu Lwowskiego. Czyniąc zadość wymogom ustawy, starałem się przedstawić „filozofię jako przedmiot wykładów akademickich pod względem ich rodzaju i sposobu“.

Stąd powstała osobna rozprawa dla ściślejszego tylko grona uczonych; ogłoszona zatem drukiem w pierwotnej swej formie i początkowych rozmiarach, nie mogła by była w naszych stosunkach piśmienniczych oddać takich usług, jakich spodziewać by się należało po pracy z zakresu nauki, tak mało u nas uprawianej, jak filozofia. Względem zaś tym powodowałem się teraz tem bardziej, że już z założenia swego nie miała być ta praca tak dalece badaniem, obliczonem na postęp nauki, jak raczej tylko dowodem takiego panowania nad przedmiotem, z którego by mogli korzystać i młodszy adepci nauki.

W takiej też tylko myśli przerobiłem i pomnożyłem powyższą rozprawę, nie odstępując zresztą w niczem od tych zasadniczych zapatrywań, które

zjednały już sobie aprobatę z tak poważnej strony. Usiłując zaś obecnie nadać całej rozprawie cechę informacyjnego niejako przewodnika po rozległym filozofii obszarze, starałem się przedewszystkiem o zwięzłe i przejrzyste przedstawienie głównego zadania i zakresu nauk filozoficznych, podając wszędzie literackie wskazówki do dalszych badań. Tym sposobem chciałem wypełnić dotkliwą lukę w naszej literaturze. O oryginalność nie chodziło mi w szczególach; owszem w pracy, przeznaczonej może głównie dla moich słuchaczy, przyświecać mi mogło tylko zdanie Göthego: „Alles Gescheite ist schon gedacht worden; es kommt nur darauf an, dass du dich seiner bemächtigst“.

Lwów w czerwcu 1893.

Dr. A. Skórski.

WYKAZ GŁÓWNEJ TREŚCI.

Wstępne określenie rzeczowego i formalnego zadania.

I.

Odmienność od innych nauk przedmiot filozofii i tymczasowe określenie pojęcia „nauki umiejętności“; ogólny podział filozofii.

II.

Logika i teoria poznania pierwszą częścią filozofii; logika formalna i metafizyczna; rzeczowa treść teoretyczno-poznawczej logiki; normatywne jej zadanie.

III.

Metafizyka drugą częścią filozofii; jej zasady i sposób badania; dochodzenie pierwszych podstaw a) świata nieorganicznego b) organicznego c) świadomego — głównym jej zadaniem.

IV. 32

Filozofia nauk moralnych trzecią częścią filozofii; świadomość moralna; wolność woli; pierwsza zasada moralności; zadanie etyki ogólnej i szczegółowej; filozofia społeczna; ekonomika; filozofia prawa; pojęcie prawa; filozofia historii; estetyka nauką normatywną.

V. 53

Filozofia religii; odrębność dążenia filozoficznego od religijnego; stanowisko filozofii względem religii; transcendentne pojęcie Boga.

VI

VI. 65

Pedagogika jako umiejętność; filozoficzne jej podstawy; stosunek do psychologii i etyki; zadanie wychowawczej psychologii; wychowanie moralne i religijne; zakres pedagogiki specjalnej; historia pedagogiki.

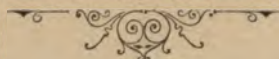
VII. 81

Systematyczne poglądy filozoficzne; bezpodstawność sceptycyzmu; znaczenie historii filozofii; zasadnicze dla filozofii pojęcie normy; stanowisko idealnego realizmu; zgodne z niem zapamiętywania na inne kierunki i na główne zagadnienia filozoficzne.

VIII. 113

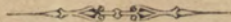
Znaczenie metod umiędnych.

1. Wywód pojęcia badania umiędnego; początek i zasadniczy problemat filozofii; metody ze względu na cel prawdy.
2. Zasadnicze znamiona metod przedmiotowo-badawczych; analiza i synteza; geneza i krytyka.
3. Znaczenie metod dydaktycznych; zadanie nauczyciela filozofii; studia filozoficzne na uniwersytecie.



SPROSTOWANIA.

Str. 16.	wiersz 6.	od góry	zamiast	przez	czytać należy:	a przez	
" 33.	" 11.	od dołu	"	pojęcie	" "	pojęcia	?
" 40.	" 6.	od góry	"	determinist.	" "	determinist.	
" 40.	" 11.	od dołu	"	jak	" "	jest	
" 51.	" 15.	od góry	"	grupach	" "	gruzach	
" 124.	" 16.	od dołu	"	pytańie	" "	pytania	
" 151.	" 2.	od dołu	"	kompedia	" "	kompedia	



Cheąc zdać dokładną sprawę z tego, w jaki sposób jakakolwiek naukę wyklądać, nauczać, jak ją w takim razie tak pod względem rzeczy, jak i formy traktować należy, winniśmy zawsze poprzedzić sam jej wykład takim ogólnym wstępem, któryby nam cały jej rzeczowy i formalny plan jak najwierniej mógł oddać. Mamy więc naprzód wyka-zać, co jest jej właściwym przedmiotem, co przez nią rozumieć, i jak jej szczegółową treść podzielić należy, jakie są w końcu czy to naturalne czy sztuczne drogi i sposoby, za użyciem których cała jej treść umiejętnie zbadaną i podług jakich praw do powszechnego użytku zastosowaną być może. Szkodzić także nie będzie, jeżeli w razie możliwości, wyнайdziemy także ów stały i zasadniczy punkt — n. p. logiczne prawa, — na którym bada-jący umysł opierać się musi, chcąc i na tem szcze-gółowem polu do rzetelnych i trwałych dotrzeć wy-ników. Gdybyśmy tych warunków dopełnić nie mogli, cała badawcza praca ludzkiego rozumu odbywa-łaby się tylko niejako na oślep, a mnóstwo omyłek, błędów i zdrożności towarzyszyłoby stale wszelkim poszukiwaniom w dziedzinie jakiegokolwiek umiejęt-ności, któraby wtedy takiej nazwy nawet nie zasłu-giwała.

Takiego rzeczowo-logicznego programu jej nauczania wymaga filozofia o tyle jeszcze więcej, aniżeli inne nauki, o ile już sam jej przedmiot nie jest ani tak ograniczony, ani tak jednostajny, o ile pole jej działania nie jest ani tak równe, ani bezpieczne: jak to bezsprzecznie w innych naukach zawsze ma miejsce. Bez poprzedniego więc obejrzenia się po całym przestronnym terenie filozofii i bez wysledzenia tych dróg, po jakichby do pojedynczych miejsc lub całych jego okolic dobieć się było można, niepodobna próbować zbadania jej środka, w którym dopiero prawdziwe tkwiłoby rozwiązanie wszystkich jej zagadnień. Jeżeli zatem chodzi: czy to o przygotowanie kogoś i wprowadzenie do studyów filozoficznych, czy to o rozbudzenie w nim większego do filozofii zamiłowania, czy to o uzupełnienie czyjś ogólnego wykształcenia także i niezbędną do tego celu znajomością filozofii, czy wreszcie — bezwzględnie rzecz biorąc — o cały systematyczny jej wykład — należy zawsze najstaranniej określić nasamprzód właściwe filozofii pojęcie, oznaczyć następnie niedwuznaczny jej przedmiot lub liczniejsze przedmioty, rozpatrzeć się dalej w całym bogactwie wewnętrznej treści tego przedmiotu, rozgatkować należyście wszystkie pochodzące stąd gałęzie filozofii, uwydatnić potem organiczny między nimi związek, a określiwszy w końcu wobec różnorodności filozoficznych poglądów jedynie właściwe w niej stanowisko, jakie zająć tam należy ze względu na wzniosły jej cel ostateczny, który równocześnie ma być rozwinięty, zwrócić uwagę na to, jak historię filozofii traktować wypada, i zatrzymać się nareszcie najdłużej nad metodami: tak oryginalnego wytwarzania

pojęć filozoficznych, jak i udzielania tych wiadomości żadnym wiedzy młodszemu pokoleniu. Zaczniemy więc od samego filozofii pojęcia.

I.

Biorąc za punkt wyjścia pojęcie umiejętności w ogóle, dojdziemy najnaturalniejszą drogą do pojęcia filozofii, które w genetyczny niejako sposób stąd wypaść będzie musiało.

Ogólne pojęcie umiejętności można z dwojakiemu punktu widzenia zawsze uważać: raz jako umiejętnie poznanie w ogóle, a drugi jako szczegółową jakąś doktrynę. Wiadomo także, że to pojęcie w pierwszej postaci może mieć dwojakie jeszcze znaczenie: przedmiotowe i podmiotowe.

Pod względem przedmiotowym rozumiemy w przeciwstawieniu do zwyczajnego spostrzegania, przez umiejętnie poznanie czyli wiedzę taką wiadomość, która odnosi się do samej przyczyny tego zjawiska, które przedtem było tylko widziane. Kiedy więc jakiegoś zjawiska lub przedmiotu nie tylko zmysłami się dotykamy, lecz kiedy takżeśmy się dowiedzieli: „jak“, „dlaczego“ i podług jakich powstaje „praw“, wówczas mamy o niem umiejętnie poznanie. Spadek n. p. ciał jestto fenomen przez wszystkich dostrzegany; umiejętnie jednak zbadaliśmy go dopiero wtedy, gdyśmy doszli i pojęli jego przyczynę, t. j. siłę przyciągającą ziemi, gdyśmy się już dowiedzieli, że chyżość spadku wzrasta stopniowo, i gdyśmy dociekli prawa tego spadku, to jest: że drogi przebieżone

rosną w stosunku do kwadratów czasu, do ich odbycia potrzebnego.

Już ten przykład poucza nas, że umiejętne poznanie zdobywa się tylko drogą demonstracyi. Dowodzenie bowiem ma właśnie na celu, uzasadnić wszystko, cokolwiek o jakiejś orzekamy rzeczy, poznać ją więc ze względu właśnie na jej przyczynę, i stąd dopiero całkowite o niej wyłożyć pojęcie. I na tem właśnie polega podmiotowa strona poznania umiętnego. Z tej też strony należy umiejętne poznanie uważać nietylko z Aristotelesem za: *cognitio per demonstrationem acquisita*, ale i z Bakonem: *vere scire est per causas scire* (N. O. II. 2). Z takim pojęciem umiętności związane jest także najściślej pojęcie szczegółowych nauk, specjalnych umiętności. W tych nie rozchodzi się o jedno tylko twierdzenie, lecz o cały szereg a raczej zbiór twierdzeń, ale odnoszących się zawsze do jednego i tego samego przedmiotu, n. p. świata roślinnego, zwierzęcego itd. Twierdzenia te jednak muszą być ze sobą powiązane dowodami, gdyż inaczej nie byłoby rekojmi, że osnowa ich jest prawdziwą, że cała nauka jednolitą stanowi całość lub rzeczowy przedstawia układ systematyczny. W takim zaś tylko kształcie mogą być pojedyncze nauki przedmiotem instrukcyi i metodycznych studyów.

Wśród tak ogólnie pojętych nauk specjalnych, których tu ani wymieniać ani rozgatunkowywać nie zachodzi potrzeba, nie znachodzimy filozofii; musi mieć więc ona takie cechy, które nie zawierając wyłożonych poprzednio właściwości wiedzy w ogóle, od innych nauk zupełnie ją odróżniają. Chodzić nam zatem teraz będzie o wyśledzenie i wykazanie tego

przedmiotu, który tylko filozofii samej jest właściwym, a we wszystkich innych naukach uwzględnienia nie znachodzi i dla nich w ogóle wcale nie istnieje. Rozumie się samo przez się, że szukany przez nas i śledzony przedmiot musi mieć tę właściwość i zdolność, ażeby mógł stać się w danym razie rzeczywistym przedmiotem poznania, to jest: ażeby tak w ogólnem pojęciu wiedzy, jak i w szczegółowych naukach bezwiednie przyjmowany i bez świadomości odnośnych badaczy w swej egzystencji uznawany — tylko dla samej filozofii stawał się jasnym, wyraźnym i wszechstronnie określonym zagadnieniem.

Jakiś przedmiot znamy wtedy, jeżeli w jakikolwiek sposób wszedł w obręb świadomego naszego doświadczenia, jeżeli mogliśmy go spostrzedz. W początkowej tej naszej wiedzy, wcale jeszcze różnej od wspomnianego przedtem poznania, które istotnej przyczyny widzianego dotyczy przedmiotu, doświadczenie i spostrzeganie wewnętrzne (czyli intuicya albo ogląd = Anschauung) stanowią dwa pierwotne jej źródła. W tym więc obrębie wiadomości naszych nie może być innej alternatywy tylko ta, że albo ów przedmiot spotykamy na drodze doświadczalnej, nazywając go wtedy faktem natury, albo też wytwarzamy go sobie intuicyjnie, choć z pobudek doświadczalnych, mieniając go wówczas produktem intuicyi. Nie wchodząc w to tutaj, o ile słusznie lub nie — stwierdzamy tylko, że Kant nazwał wszystko, co się odnosi do pierwszego rodzaju rzeczy, „data“, uważając je za empiryczne w przeciwieństwie do wytworów intuicyi, które wziął za matematyczne przedmioty. Powstałe stąd na dalszej — tu bliżej także nie dotykanej ani ocenianej — drodze badawczej nauki

empiryczne i matematyczne, są więc ze względu na pierwotne pochodzenie swego przedmiotu, — t. j. na zewnętrzną lub wewnętrzną intuicyę — intuicyjne, spostrzegalne, dokładnie oznaczone tak, że słusznie im może przysłużyć charakter: „ścisłych“, a wszelkie ich rodzaje powszechnie są znane.

Rzecz oczywista, że filozofia, nie mogąc swego przedmiotu ani pokazać naocznie tak, jak nauki doświadczalne, ani też przedstawić w konstrukcyi, jak nauki matematyczne, nie może się zaliczyć ani do jednej ani do drugiej kategorii rzeczonych nauk. Skutkiem tego wypadaloby także sądzić, że filozofia i za naukę ścisłą żadną już miarą uchodzić nie może. Zachodzi więc pytanie, czy (presumptywny) przedmiot filozofii uważany ze stanowiska nauk ścisłych, nie mógłby po głębszej rozwadze nabyć cechy takiej faktyczności, któraby na razie umiejętnie jego uprawnienie choć upozorowała? Stósownie do otrzymanej z zakresu samych nauk ścisłych odpowiedzi na to pytanie, będzie filozofia jako nauka albo zupełnie usprawiedliwiona, albo też o najdowolniejsze uroszczenia słusznie posądzona: pierwsze w razie dodatniej, drugie w razie ujemnej odpowiedzi.

Niechajże nas do tak ważnej odpowiedzi następująca poprowadzi analiza. Fakta doświadczalne istnieją niezaprzeczenie, stanowiąc całą rzeczywistość w świecie i życiu ludzkim; o tych faktach mamy rozmaite nauki, już to więcej opisowe, już więcej racjonalne; z rozlicznych tych nauk przychodzimy także do pojęcia jednej całej umiejętności doświadczalnej, która jest tak bogata w szczegóły i tak rozgałęziona, jak cały obszar przyrody w rozmaitych zjawiskach i rozlicznych ich kształtach. Zapytajmyż

się teraz, czy ta ogólna umiejętność doświadczalna sama dla siebie uważana, sama w sobie wzięta, czy jest także faktem, czy też nie?

Nie może ulegać najmniejszej wątpliwości, że cała nauka o przyrodzie ze wszystkimi swemi gałęziami i odnogami, posiada zupełnie te same cechy faktyczności, co każdy pojedynczy fenomen, co każdy szczegółowy fakt natury. Że zaś dążąc do umiejętnego poznania, nie możemy poprzestać na samem tylko stwierdzeniu spostrzeżonych jakimkolwiek zmysłem i rozebranych zwykłą refleksyą faktów i fenomenów, lecz staramy się takowe najsubtelniej wytłómaczyć i objaśnić, dochodząc przyczyny, warunków i statecznych praw powstawania i odbywania się takowych, — więc i skonstatowany przez te same nauki empiryczne fakt własnego ich istnienia i ciągłej żywotności, zrodzić musi we wszystkich, do istotnego zgłębienia każdej ważniejszej rzeczy dążących umysłach, niepohamowaną chęć do wszechstronnego zbadania i tego niezaprzeczonego już faktu egzystencyi i wzrostu wspomnianych nauk. Taka sama więc interpretacya, jaka miejsce mieć musi, gdy zwykłe fakta przyrody umiejętnie mają być poznane, nastąpić także może wobec świeżo odkrytego i do ogólniejszej świadomości przywiedzionego faktu samych przyrodniczych nauk czyli jednej doświadczalnej nauki ogólnej. Tak samo zatem lub przynajmniej całkiem podobnie, jak wszystkie w realnym świecie napotykanne fenomena, staje się i wysledzony właśnie nowy fakt rzeczywistym ludzkiej wiedzy przedmiotem.

A i wszystkie inne szczegółowe nauki, zajęte jedynie czerpaniem swego materiału już to z zewnętrznego już wewnętrznego doświadczenia, nie tłóma-

czą nam wcale rzeczzonego faktu ogólnego, który jest i wspólnym warunkiem rodzenia się wszystkich ducha ludzkiego wytworów. Same te nauki nie mogą zresztą nawet wyjaśnić nam tego faktu. Wszak fakt ten dopiero przez nie, a bez ich świadomości, staje się faktem; wszak dopiero z rzeczywistej ich uprawy i nieprzerwanej egzystencji fakt istnienia tych nauk występuje na jaw, stając się całkiem naocznym dla każdego uczonego i w tamtych naukach fachowego, który do cokolwiek głębszej refleksyi ogólnej jest zdolny. Tłómacząc umiejętnie przedmioty doświadczalne: czy to ze względu na ich pierwotny początek, czy też z uwagi na przyczynowy związek z innymi rzeczami, dochodzimy tym sposobem do prawdziwie naukowego poznania, którego warunki i znamiona jużesmy wyżej naszkicowali. Reflektując potem tak na to poznanie samo, jak i tę umysłową naszą czynność, której stało się wynikiem, nabywamy przez taką refleksyę świadomość nowego faktu, t. j. wiedzy, faktu, który jeszcze sam przez się bynajmniej jasnym nie jest, który zatem osobnego wyjaśnienia, oddzielnej interpretacyi, ponownego poznania umiejętnego po nas jeszcze się domaga.

Z rozleglejszej tedy uwagi spekulacyjnej na ten nowy fakt, mający swój najrzetelniejszy grunt tak w historycznym rozwoju, jak i najpożyteczniejszem zastosowaniu w praktyce tylu umiejętności, musiała się wyrobić z biegiem czasu i z postępem samowiednej myśli ludzkiej i taka umiejętność ogólna, która samą wiedzę ludzką za wyłączny przedmiot swoich rozbiórów sobie obrała, a tą jest filozofia. Chociaż więc nie w samym ścisłym ich obrębie, to jednak bezpośrednio z samego zakresu nauk specjalnych,

wyłania się konieczna potrzeba takiej umiejętności, któraby samo doświadczenie w przedmiotowych i podmiotowych jego warunkach, samą genezę i rezultaty poznawania, samą w ogóle wiedzę wytlómaczyć się starała: słowem, potrzeba: nauki umiejętności.

Myśl takiej teorii, która roztrząsa wspólne tło wszystkich usiłowań umiętnych, przebłyska już w filozoficznych dążeniach Sokratesa; w klasycznym okresie filozofii greckiej przybiera wyraźniejsze rysy; lecz dopiero po epokowej pracy Kanta w systemie Fichtego z całą występuje świadomością. Hegel zaś, którego filozofia w każdym prawie punkcie już się przeżyła, ma właśnie tę niezatartą zasługę, że pojmując tak samo główne zadanie filozofii, zjednoczył w swym systemie całą wiedzę ludzką i wszystkie jej podstawy z jednej wyprowadzając zasady, tutaj ześrodkować się starał. Chociaż więc jego dyalektyczna metoda na najfałszywszych oparta była podstawach, chociaż całe jego usiłowanie wytłómaczenia rzeczywistości z samorodnego rozwoju idei, właściwego celu chybić musiało, — mimo to wszystko kardynalna jego zasada pojmowania filozofii, jako wszelkie objawy ducha ludzkiego rozświecającej „nauki umiejętności“, rzucać będzie w samym swym gruncie najlepsze zawsze światło na najistotniejsze filozofii zadanie. Najwybitniejsi też dziś myśliciele, idąc zupełnie już odmiennymi drogami, a szczególnie wymogi samych nauk ścisłych i zmieniony ich obecnie stosunek do filozofii mając na oku, widzą także w rozwiniętem powyżej pojęciu naszej nauki jako teorii umiejętności, najżywotniejszy warunek do dalszego jej rozwoju i nieochybnego postępu.

Dopiero wtedy, gdy w historycznym rozwoju

usiłowań filozoficznych jaśniejsze pojęcie samodzielniejszej teorii umiejętności w ogóle wytwarzać się zaczyna, wzmacnia się w swych podstawach znacznie sama filozofia, a co dotychczas było mniej lub więcej luźnym pomysłem lub genialną koncepcją o rozmaitych rzeczach zagadkowych, przybiera dopiero teraz więcej uporządkowany, zjednoczony, i ze względu na przyczynowy związek pojedynczych kombinacji połączony, naukowy charakter. Ale dopiero z ciągłej uwagi na to, że wszystko w przyrodzie i na całym świecie podług pewnych i stałych odbywa się zasad, przyjść można do tego wniosku, że i wyłaniająca się i reprezentowana we wszelkich naukowych i badawczych czynnościach, jedna i ta sama wspólna czynność badania, poznawania, i nabywania szczegółowych o tym świecie wiadomości — także pewnym, nieugiętym ulegać musi prawidłom, skoro w rozmaitych miejscach i przez rozmaitych dokonywana ludzi, jedne i te same wydaje wyniki, a te znów powszechną cieszą się aprobatą. Z tym też dopiero wnioskiem — w naszej świadomości może powstać i dalej rozwijać się potem niewyraźna jeszcze zrazu i nieukształtowana teoria umiejętności; z tym wnioskiem dopiero powstaje osobne pojęcie wiedzy samej jako wiedzy, w której potem znów dopatrujemy się rozmaitych form, metod, praw i kryteriów prawdziwości.

Tworząca się tak zwolna osobna, odrębna i różna od wszystkich dotychczas znanych nauk doktryna, zajmie się tedy w najogólniejszej swej części umiejętnym rozbiorem tego ogólnego pojęcia wiedzy, które jest wzajemnem źródłem, wspólnym pierwiastkiem wszelkich umiejętnych badań, w specjalnych naukach

złożonych, a z powyżej określonego wyższego stanowiska uważanych. W ten sposób powstaje najzupełniej uprawniona nauka: logika umiejętna, jako zasadnicza część filozofii. W niej mają bliższe uzasadnienie nie tylko wszystkie specjalne nauki, ale i dalsze i wszystkie inne możliwe filozofii części. Nie ma tu nic do rzeczy, że faktyczne zastosowanie i użycie form i metod naukowych wyprzedzać musi logikę, jako traktującą właśnie dopiero o tych używanych już bezwiednie sposobach. W logice bowiem chodzi właśnie o świadome uprzytomnienie sobie i drugim tych bezwiednie odbywających się przedtem rozumowych funkcji we wszelkich poznawaniach. Oprócz jednak tego formalnego wspólnego wszystkim naukom tła, jest jeszcze i inne im także wspólne tło przedmiotowe, mające to zasadnicze znamię, które cechuje wszelkie przedmioty możliwego badania, to jest: byt ogólny. O ile więc każda rzecz jest częścią ogólnego bytu, należy ją w teorii umiejętności uważać ze względu na te realne najogólniejsze podstawy i zasady: w przeciwieństwie do poprzednich formalnych czyli logicznych. Mieszcząc więc w sobie także realne zasady nauk fizycznych, historycznych i umysłowych, wydziela teoria umiejętności z siebie zaraz i drugą część filozofii, to jest metafizykę, która tem samem zajmuje się rozbiorem realnych zasad wszechbytu, w tamtych specjalnych naukach tylko ślepo przyjmowanych a nigdy nie badanych. Uzasadniwszy obydwie te dwie części filozofii bliżej na początku i na końcu naszego pisma o Janie Śniadeckim (Lwów 1890) mamy tutaj co do ogólnego rozgatkowania całego obszaru filozofii jeszcze tylko nadmienić, że trzecia główna jej część wpływa bez-

pośrednio z drugiej, metafizycznej. Bliższa bowiem rozważa całe zjawisk ze znamieniem ogólnego bytu, poucza nas, że zachodzić tu mogą dwa rodzaje zjawisk: jedne konieczne, drugie dowolne. Zostawiamy więc wszystko z dziedziny nauk przyrodniczych, co ma cechę konieczności, dla metafizyki w ściślejszem znaczeniu, uważając ją tylko za drugą część filozofii; zasady zaś tego wszystkiego, co się nie odnosi do samej tylko natury i koniecznych także praw umysłowych objawów, będących przedmiotem psychologii, przenosimy do trzeciej osobnej części filozofii, którą nazwiemy, w braku właściwszej nazwy, etyką, gdzie wszelkie pierwotne pojęcia nauk historycznych i czysto duchowych (Geisteswissenschaften) płynących z wolności woli człowieka, mają być zbadane i rzetelne normy dla życia ludzkiego wszechstronnie wytknięte.

Wykazawszy tak ogólny przedmiot filozofii, wyróżniający ją zasadniczo od innych nauk, określiwszy na tej podstawie właściwe jej pojęcie, i wywinąwszy stąd wszystkie jej główne części, przypatrzmy się teraz pokrótce każdej z osobna, określmmy ściślejsze ich zadanie, i podajmy najkrótszy wykaz najważniejszej ich treści.

II.

Co się nasamprzód tyczy pierwszej części, to już z samego pojęcia wiedzy w ogóle, która jest jednakowem źródłem wszystkich nauk i daje nam wyobrażenie częściowe o samem poznawaniu, jako akcie umysłowym, powstaje i wytwarza się zadanie takiej logiki, któraby i teorię poznania w sobie mieściła. Właściwa logika powinna się tylko zajmować prawami, które normują prawdziwość naszego myślenia; sama zaś teoria poznania traktowałaby tylko o jego istocie, dochodząc w jaki sposób to poznanie myśleniem się dokonywa i w jakim zasadniczym stosunku myśl do swego przedmiotu zostawać musi, jeżeli wiedza prawdziwa ma nastąpić. Do zakresu zaś logiki umiejętniej, jakiej tutaj żądamy, należałoby nasamprzód szczegółowe zbadanie ogólnej formy wiedzy; powtórę dokładna analiza ogólnej jej materji z przedmiotowości płynącej, a po trzecie wyjaśnienie samego procesu, odbywającego się wtedy w naszym umyśle, który nas wiedzie do tej wiedzy. A więc wytlómaczenie procesu poznania byłoby trzeciem głównem zadaniem naszej logiki, przyczem z jednej strony faktyczny jego przebieg, złożony z psychologicznego początku i warunków, z drugiej zaś z psychologią już niepokrewny, metodologiczny pochod do prawdy byłby do zbadania, a ta prawda jako osta-

teczny zawsze cel wszelkich badań we wszystkich kryteriach dokładnie rozeznana.

Wobec tak przedstawiającej się treści przedmiotowej w każdej naukowej logice, akademicki wykład tej nauki musiałby rozpoczynać się od części podmiotowej, omawiającej formalne funkcyjne rozumy, zastanawiać się dalej nad przedmiotowymi czynnikami, które pochodzą z rzeczywistości i wywołują i stanowią zarazem wiedzę, a zakończyć wszystko wyjaśnieniem teoretyczno-poznawczym wzajemnego węzła między podmiotowością a przedmiotowością. Ten też ostatni dział obejmujący zasady tak idealnych jak i realnych czynników poznania i dochodzący głównie tej sprawy, w jaki sposób realne pierwiastki do wiedzy się przyczyniają, we wiedzę przechodzą, stanowiłby już mógł przejście do metafizyki, zajmującej się tylko temi realnymi zasadami. Ze względu też na zasadniczą ważność tego ostatniego działu w logice, który zresztą którekolwiek miejsce w jej organizmie zajmować może, byle tylko nie był z niej wykluczony, przybiera cała ta część filozofii nazwę teoretyczno-poznawczej logiki. Ponieważ głównym jej zadaniem jest: wykazać w jaki sposób ze współdziałania formalnych, apriorycznych i realnych, empirycznych czynników dochodzimy do prawdy, jako ostatecznego celu wszelkich poszukiwań, we wszystkich umiejętnościach się objawiającego, więc można także uważać naszą logikę za naukę, której głównym zadaniem jest naukowy rozbiór i uzasadnienie ogólnego pojęcia umiejętności.

W tem też określeniu zbiega się wszystko, cokolwiek o rozległym znaczeniu tej filozoficznej dyscypliny przez najrozmaitszych myślicieli wygłaszane

bywa. Czy to bowiem usłyszymy, że logika traktuje o myśleniu, jego formach i prawach: czy też, że zajmuje się ogólnym przedmiotem wiedzy, rozbiorem (logicznego) znaczenia kategorii, teorią o pochodzeniu, sposobach, metodach i znamionach prawdziwych nauk; czy też w końcu, że ma najściślej wytyczać rzetelne ludzkiej wiedzy i pojęć granice: zawsze powyższe jej określenie, ani co do treści, ani co do zakresu, ani przekroczone ani ścięsnione nie będzie. Pojmując w ten sposób naszą naukę odgraniczamy ją z jednej strony od t. z. logiki formalnej szkoły Herbartowskiej, która nie baczy na to, że żadne racjonalne zbadanie form myślenia nie może się w gruncie rzeczy obyć bez ciągłego względu także i na jego przedmiot, to jest: treść pomyślaną. Z drugiej zaś odróżniamy ją także od t. z. metafizycznej logiki Hegla, wychodzącej z najbłędniejszego założenia, że formy logiczne są to samo, co przedmiotowe kategorie, że potrzeba tylko dyalektycznej metody, aby całą rzeczywistość natury i historii z samorodnego rozwoju tych podmiotowych funkcyj wybudować, wyjaśnić i wytłómaczyć. Zamiast niedającej się nigdy usprawiedliwić, a z góry tylko przyjętej przez Hegla i jego szkołę tożsamości myśli z bytem, przyjmując tylko możemy faktyczną między tymi różnorodnymi pierwiastkami równorzędność i dającą się na każdym kroku stwierdzić harmonię.

Z jednostronnych tedy kierunków formalnej i metafizycznej logiki razem wziętych i stosownie przerobionych, tworzy się pośredni kierunek teoretyczno-poznawczej logiki, mającej dziś najznakomitszych przedstawicieli. Z właściwego zakresu logiki formalnej wchodzi i do jej składu nauka o formach (t. j.

pojęciach, sądach i wnioskach) i normach myślenia, przyczem zasady: tożsamości, przeciwieństwa, wyłączonego środka i dostatecznej przyczyny pierwsze miejsce zająć powinny; nadto zaś nauka o metodach i sposobach badania za integralną jej część musi być uważaną. Jednakowoż oprócz przytoczonych przez szkołę Herbarta do największej już subtelności doprowadzonych logicznych analiz, bada nasza logika także stosunek przedmiotowości do myśli, wydzielając z tej przedmiotowości oddzielne ogólne jej piętna pod nazwą kategorii, i dochodząc, czy i o ile te realne kategorie myślą ludzką przeniknąć lub objąć się dają, albo też jakiego rodzaju odzwierciedlenie w umyśle człowieka mogą stale znaleźć. Oprócz wszakże takich metafizycznych już pytań — do realnego bytu już się odnoszących — wiela jeszcze ta logika do swego zakresu także i z dawniejszej teorii poznania naukę obszerniejszą o początku, sposobach, granicach i kryteriach wiedzy, nadając tem właśnie najbardziej charakterystyczną sobie cechę.

Wracając po tej ogólnej charakterystyce naszej nauki, która dopiero w szczegółowych jej wykładach na historyczno-krytycznej podstawie mogłaby być bliżej uzasadniona — do wykazanych poprzednio głównych jej działów, zaznaczamy nasamprzód, że pierwszy jej rozdział o formalnej czyli podmiotowej stronie myślenia, wychodząc z ogólnego tegoż pojęcia, pozostawić musi samej psychologii rozbiór naturalnych praw tej czynności umysłowej. Gdy ta ostatnia nauka traktuje myślny procesa tak, jak się faktycznie odbywają, bez względu na to, czy lub o ile funkcyjne te psychiczne do prawdy nas prowadzą — uważa je logika ze względu na to, jak się odbywać

powinny, by wspomniany właśnie cel osiągnięty został. Jej więc chodzi o wydobycie idealnych norm myślenia, podług których ta czynność poprawnie się odbywa, wytwarzając takie sądy i wnioski, jakie powszechnie i koniecznie muszą być za prawdziwe uznane. Chociaż wszyscy ludzie przy zdrowych zmysłach jednakowo myślą, uprzymienie i naukowe uwydatnienie takich norm jest dla tego niezmiernej wagi, bo każdy mniej więcej człowiek zostaje pod wpływem swych uczuć, przesądów i interesów, powodując się zaś zanadto tymi względami, łatwo się stać może mniej ścisłym w rozumowaniu wtedy, gdy mu nikt ogólnych zasad myślenia nie będzie mógł przypomnieć w formie umiętnych prawideł.

Druga przedmiotowa (realna lub metafizyczna) część naszej nauki rozbiera przedewszystkiem ogólne pojęcie bytu czyli przedmiotowości, zastanawiając się, o ile w wykazanych w pierwszej części prawach i prawidłach myślenia ta przedmiotowość swój wyraz i odbicie znaleźć może; czyli o ile zasadnicze stósunki i względy przedmiotowości odpowiadają rzeczonym, a w każdym razie za ich sprawą powstającym, wytworom intelektualnym. Jeżeli przy tem współdziałaniu jednych czynników z drugimi, tem współdziałaniu, które ostatecznie wyłącznie nas do poznania może prowadzić, wyjdzie na jaw niezaprzeczona równorzędność realnych kategorii, jako zasadniczych podstaw przedmiotowości, z głównymi formami myślenia, jeżeli bez koniecznego przyjęcia takiej analogii i harmonii tajemnica poznawania nawet w przybliżeniu rozjaśnić się nie da, będzie to najskuteczniejszem wywróceniem czysto formalnych

2.

i czysto metafizycznych kierunków logiki. Wyłaniająca się stąd jedynie racjonalna logika teoretyczno-poznawcza składać się będzie w następnej części jeszcze z następujących rozdziałów głównych.

Przedewszystkiem wyłuszczyć wypadnie teorię o początku wiedzy, powstającej z sensacyi, refleksyi lub spekulacyi; powtórę rozwinąć naukę o metodach, traktującą o postępowaniu analitycznem i syntetycznem, o definicyi, dywizyi, partycyi, analogii, hipotezie, dowodzie i systemie, czyli wogóle o całym ruchu myśli i tych jego stadyach, jakie umysł ludzki w badaniach przebywa; w końcu zaś wykazać prawdziwe zasady i cechy umiejętności: przyczem znamiona prawdy, jako jedyne go celu wszystkich naukowych usiłowań, przedewszystkiem szczegółowo wyłożone być muszą, albowiem od tego zależeć będzie i cała wartość filozofii w ogóle, jako teorii dążącej do zgłębienia prawdy. To ostatnie zadanie będzie tem ważniejsze, im trudniejszą jest rzeczą wyliczyć i oznaczyć ogólne, przedmiotowe i pozytywne znamiona prawdy dla poszczególnych teorematów filozoficznych. Ponieważ przedmioty filozofii nie mogą mieć nigdy tej uchwytności, jak objekta nauk ścisłych, dlatego wobec pretensyi niektórych myślicieli do nieomylności i apodyktyczności ich twierdzeń, nie możemy na razie innej postawić tu dyrektywy, jak tylko tę, ażeby ta prawda, do której filozofia dąża, nie miała w sobie nic indywidualnego, ażeby nie była tylko podmiotowem mniemaniem, lub instynktową wiarą, lecz żeby konieczność i powszechność miała za sobą, lub żeby odnośny myśliciel zawsze wiedział, o ile w swoich teoriach do tego ideału się zbliża, albo od niego oddala. Osią-

gnąwszy tego wszystkiego będzie logika u szczytu swego zadania, któreśmy tutaj tylko w najogólniejszych rysach przedstawić mieli.

Ktoby jednak chciał dokładnej w tej mierze zasięgnąć informacyi, posłużyć się może gruntownem i wszechstronnem dziełem Wilhelma Schuppego: „Erkenntnisstheoretische Logik“. (Bonn 1878. Stronic 700). I jest to niemałą zasługą naukową Ministeryalnych Instrukcyi z r. 1884 dla naszych szkół średnich, że zrywając z tradycją samej „logiki formalnej“ w „filozoficznej propedeutyce“, zalecają przyszłym autorom takich podręczników szkolnych co do przewodnich zasad także i studia wspomnianego dzieła. — Teraz przechodzimy do drugiej głównej części filozofii, która także z zasadniczego jej pojęcia, jako „nauki umiejętności“ sama się wykluwa.

III.

Widzieliśmy już na końcu ustępu I. w jaki sposób daje się uzasadnić druga część filozofii, t. j. metafizyka w ściślejszym znaczeniu. Ponieważ należy tu cały obszar zjawisk, które tak, a nie inaczej odbywać się muszą, więc pierwotny i surowy materiał do jej głębszych teorii dostarczać mogą tej metafizyce wyłącznie nauki doświadczalne, na samej oparte obserwacyi. Wszystkie tedy zadania i pytania, których rozwiązanie sięga w zakres tej metafizycznej części filozofii, opierać się także muszą na takich, a raczej wypływać powinny z takich danych, które wskazuje obserwacya i przedmiotowe badanie. Z natury więc rzeczy wypływa, że filozoficzne poszukiwania zacząć się i tu muszą od samych przedmiotów a nie od abstrakcyjnych wyłącznie zasad, że te zasady muszą być końcem a nie początkiem filozoficznego badania, które kroczyć ma z dołu do góry, a nie z góry na dół. Podnosząc jednak znaczenie obserwacyi, wnioskowania z niej, i rozumowania na podstawie stwierdzonych faktów lub dokonanych z nimi, albo na nich eksperymentów, nie przeceniamy bynajmniej wartości tych doświadczalnych czynności, przedsięwziętych w celu osiągnięcia metafizycznych rezultatów. Owszem zaznaczamy wyraźnie, że gdybyśmy się chcieli tutaj spuścić na same obserwacje,

zatarłaby się wszelka różnica między filozofią a naukami przyrodniczymi, zwłaszcza w racjonalniejszych ich częściach. W rzeczy też samej ma metafizyka przyjmować cały obserwacyjny materiał z nauk przyrodniczych, a jej zadaniem jest tylko przeniknąć go swoim duchem, w stósownej mierze z niego korzystać, i niejasne jego rozświecać spójnie. Dopatrując się, co stałego, niezmiennego lub jednostajnego dałoby się z pośrodku nich wyciągnąć lub wydobyć dla jej ducha, usiłującego zawsze przedzierzgnąć się „po za wszystko“ do ostatnich tego całego materiału podwalin, a zatem ostatecznych wszystkiego przyczyn — dochodzi metafizyka w całej różnorodności przedmiotowego doświadczenia tych ogólnych zasad, które stanowią jakby schemat całego świata. Nie o całą zatem różnorodność, drobiazgowość, szczegółowość, jaka w specjalnych naukach o przyrodzie swój wyraz znajduje, może chodzić metafizyce naszej, lecz jedynie i wyłącznie o wytlómaczenie wszechświata w jego pierwotnych początkach i principiach, jakimi można go zrozumieć; wyjaśnienie więc i analiza takich ogólnych pojęć jak: ruch, materya, liczba, siła, energia — będzie ważnem zadaniem tej części filozofii.

Wszystko natomiast, co do wywinięcia zasadniczych podstaw w poglądzie na świat nie jest bezpośrednio potrzebne, skrzętnie w metafizycznych badaniach opuszczać należy tak, że we właściwej uwadze badacza filozoficznego obfita i różnobarwna treść nauk pozytywnych jest tylko pomocniczym środkiem do orientowania się w ogólniejszych zawsze jego wywodach; nie może być zaś nigdy tak traktowaną, jakoby w zbiorczy sposób miała się stać składową

częścią systemu filozoficznego. Z nieznamości rzeczy tylko płynąć mogą dające się nieraz słyszeć narzekania uczonych, że przechodzi to siły jednego człowieka, wytworzyć taki system, któryby obejmował jednolite i jednakowe opracowanie i dokładny wykład wszystkich najogólniejszych pojęć i praw, z jakich się składa wiedza ludzka we wszystkich swych częściach. Zawsze wiedzieć należy i nigdy tego z uwagi spuszczać nie wolno, że filozofia musi być nie tylko czemś więcej, lecz zarazem czemś zupełnie innym od prostego zjednoczenia podstawowej treści pozytywnych nauk. Jak więc z jednej strony dobrze powiedział Lewes, że „wszystkie poszczególne umiejętności służą jej celom i dostarczają jej soków żywotnych“, to z drugiej znów strony zupełnego zmodyfikowania wymaga jego zdanie, jakoby „filozofia obejmowała (tylko) wyniki tych nauk i porządkowała (tylko) w poszczególnych działach zdobyte prawdy w jednolitą teorię“. Z tego powodu większa połowa rozwlekłej pracy Comta, którego stronnikiem jest Lewes, nie jest nawet filozoficzną, bo czytelnika uwaga gubi się tu w takich szczegółach, które, nie będąc ani oryginalną ani prawdziwą zdobyczą w tej lub owej rozważanej przez niego nauce, nie rzucają żadnego światła ani na jej postęp, ani na niewzruszone podstawy samej tej nauki. (Por. Wundt, Syst. d. Phil. Leipzig 1889. Einleitung. p. 18—20).

W przeciwieństwie tedy do pozytywizmu stwierdzamy, że principia świata i życia, natury i człowieka, bytu i myśli wraz z uczuciem i wolą, — principia, które filozofia z pojedynczych wydobyć ma przejawów, nie będą to drobne i względne początki, dopatrzone w pewnych szeregach faktów lub w dłuższych rzę-

dach myśli i zachceń człowieka, lecz — że mogą to być tylko najprostsze części składowe wiedzy przedmiotowej i podmiotowej, takie mianowicie części, których dotąd na inne elementarniejsze rozłożyć nie było można. Gdyby cały układ świata i ustrój życia ludzkiego nie był tego rodzaju, aby — jak tego bliżej dowodzi Wundt — w jego działach i stósunkach nie pozostała pewna suma nierozkładalnych już więcej pierwiastków lub czynników, natenczas bardzo względne i nader chwiejne znaczenie miałyby pojęcie zasad czyli principiów, jakich po pracy filozoficznej spodziewać się mamy. Chcąc zrozumieć cały schematyzm świata i życia, nie wiedzielibyśmy ani dopokąd naturalny układ i ugrupowanie rzeczy rozkładać należy, ani też jak dotrzeć do tych punktów zaczepnych, w których tkwi początek wszystkich pochodnych wytworów. Tak zaś — mamy rękojmię, iż jesteśmy w posiadaniu pewnych stałych norm, przy pomocy których tak samo, jak chemiczny skład ciał rozmaitych, możemy i konstytucję wszechbytu na zasadnicze pierwiastki i formy umiejętnie rozłożyć. Uzyskawszy raz takie ostateczne czyli pierwotne składniki lub principia, stosujemy je nietylko do tego, co nam bezpośrednio jest dane, znane i przystępne, ale także i do wszystkiego, co przekracza już właściwą spostrzegania sferę, co wychodzi już z granicy samej obserwacyi, a tylko przez odpowiednie z niej wnioskowanie osiągnięte być może. Kiedy mówić będziemy o podmiotowych warunkach filozofii czyli raczej filozofowania, jako aktu poznawczego, dotkniemy także tej sprawy, że oprócz działań rozumowych i racjonalna fantazya, przenosząc nas jednym rzutem myśli w zmienione stosunki przestrzenne

i czasowe, rozszerzyć może znacznie zastosowanie i doniosłość principiów filozoficznych, ustalonych raz dla ściśle określonej sfery zdarzeń. Tak w tamtych jak i w tych principiach mamy zatem cały materiał budowlany i pierwiastkowe modły do umiejętnej konstrukcyi wszelkiej egzystencyi. Te zaś zasadnicze kategorye i pierwiastki, do których filozoficzna dociera analiza, muszą w większym daleko stopniu prowadzić nas do wszechstronnego zrozumienia przedmiotów i rzeczy wszelkiego rodzaju, aniżeli tego którakolwiek specjalna nauka dokazałaby mogła. Metafizyczne zatem zasady, rzetelnie i ogłędnie wybadane, są dopiero ostatecznym uzupełnieniem nauk, dopełnieniem, którego te specjalne nauki koniecznie wymagają, jeżeli w jednolity system tlómaczenia natury i życia mają się skojarzyć.

Teraz mówimy tylko o interpretacyi natury ze względu na zasadnicze jej pierwiastki i prawa. Nasza zatem metafizyka zajmie się nasamprzód ustaleniem zasad nieorganicznej natury (mechanika) powtóre wyłożeniem podstaw świata organicznego (biologia), a w końcu umiejętnym rozbiorem dostępnych dla doświadczenia wewnętrznego podstaw świata umysłowego (psychologia). Każda z nauk specjalnych, zajmująca się jedną lub drugą gałęzią z wymienionych właśnie trzech państw w naturze, prowadzi nas w końcu do przypuszczenia takich pierwotnych podstaw realnych, bez przyjęcia których — choćby niekiedy tylko hipotetycznego — nie można w tych naukach właściwym ich przedmiotem nie tylko w ogóle operować, ale ani jednego nawet uczynić kroku. Pojęcia jak: świat, życie, materya, siła, czas, przestrzeń, liczba i dusza — w ciągłym

są tu użyciu, a mało który ze ścisłych badaczy zwraca uwagę na to, że znaczenie, pochodzenie i w ogóle wytlomaczenie tych zasadniczych pojęć rozległe nastęrcza trudności. Dopiero filozofia w metafizycznej swej części przystępuje do najściślejszego rozbioru tych fundamentalnych, a w naukach przyrodniczych tak używanych pojęć, jak gdyby znaczenie ich samo przez się jasnym już było. Powstała z takich analiz, czy to bez widocznych, czy z podszeptami doświadczałnymi obrobiona, systematyczna nauka, zastąpić nam może to, co dawniej nazywano „filozofią natury“, która od czasu zupełnego zdyskredytowania jej przez Schellinga najdowolniejsze konstrukeye, daleko mniej w systematach filozoficznych obecnie już uwzględnianą bywa. Z zakresu naszej metafizyki wyrugowane jednak całkiem być muszą te działy Wolffowskiej jeszcze metafizyki, które: jak ontologia (w naszej logice częściowo uwzględniona) kosmologia (z apriorycznymi pojęciami o świecie) racjonalna psychologia i teologia, jeszcze przez Kanta krytykę raz na zawsze z obrębu właściwej filozofii wyłączone zostały. — Nasza więc ograniczona metafizyka zajmie się — samprzód — jak już powiedzieliśmy — martwą naturą, czyli światem nieorganicznym, gdzie wszystko przywiązane jest do materji i ruchu mechanicznego, wywołanego działaniem sił, połączonych z egzystencją wszelką; gdzie te siły z całą działając koniecznością, zawsze prawidłowy ruch wywołują; gdzie więc wszelka akcja i każde niemal zjawisko do ilościowych, przestrzennych i czasowych stosunków w celach wymiarowych daje się najumiejtniej sprowadzić. Z takiego punktu widzenia rzeczy pierwszy rozdział naszej nauki obejmować będzie wywód pier-

wszych podstaw matematyki, a więc uzasadnienie liczby, przestrzeni i czasu; drugi rozdział zajmie się zasadami mechaniki i fizyki, t. j. siłą, ruchem i prawami mechanicznymi; trzeci wreszcie rozbierać będzie pierwotne przypuszczenia chemii; treścią więc jego będzie zbadanie materji co do wewnętrznego jej składu i najelementarniejszych części, przy czem głównie teoria atomistyczna pod najściślejszą rozważę wziętą być musi.

Po zbadaniu świata nieorganicznego nasuwają się same przez się do dalszych rozbiorów i głębszego wytlómaczenia fenomena świata organicznego, w którym zasady i prawa dla nieorganicznych tworów wyłuszczone, także zastosowanie mieć muszą, bo on jest tylko dalszym szczeblem naturalnego rozwoju w jednej naturze ogólnej. Charakterystyczną jego cechą są objawy życiowe tak bezwiedne, jak i te, które z pełną połączone są świadomością. Ponieważ jednak fenomena świadomości, chociaż są przywiązane do materialnego i mechanicznym prawom ulegającego ciała — wskutek czego właśnie w zakresie przyrodniczej wiedzy muszą być traktowane — przecież ani za materję, ani za mechaniczną siłę poczytywane być nie mogą, wymagają właśnie dla tych swoich odrębnych właściwości, i osobnego filozoficznego zbadania — dlatego o wszystkich rozgałęzieniach nauk, które nie dotyczą ani fizykalnych, ani chemicznych, ani fizyologicznych zewnętrzności rzeczy, lecz świadomą wewnętrzną zbadac usiłują, mówić będziemy w trzecim aż rozdziale naszej metafizyki. Przedmiotem zaś poprzedniego rozdziału będą wszystkie zagadnienia odnoszące się do procesu życiowego, które z biologii i fizjologii, jako w ich za-

kresie jeszcze nie rozwiązane, przez filozoficznego badacza muszą być zaczerpnięte.

Drugi zatem rozdział metafizyki we wstępie wykazuje różnicę między znamionami nieorganicznych, a organicznych ciał — przyczem zwrócić należy uwagę, że pierwsze dają się wytlómaczyć z atomów i działających między nimi przyciągających i odpychających sił, i że co do drugich po zupełnem obaleniu hipotezy t. z. siły żywotnej, panuje także obecnie między uczonymi dążność wywiedzenia i życia organicznego z połączenia wielu fizykalnych i chemicznych procesów. — Dalej wypada rozwinać pojęcie życia i wszystkich jego funkcyj. Rozważyć więc tu należy, co są wegetatywne funkcyje, a co zwierzęce, co jest instynkt itd., jak wytłómaczyć pochodzenie istot organicznych, czy przyjąć hipotezę generacyi „spontaneae“ czy „aequivocae“, jakie zająć stanowisko co do przerabianej tak w naszych czasach teoryi o przemienności gatunków, teoryi descendencyi i ewolucyi. W ogóle zaś wiedzieć należy, że cała praca metafizyka polegać w tej sferze wiadomości naszych będzie więcej na najskrupulatniejszej krytyce wyników nauk przyrodniczych, aniżeli na samodzielnej odpowiedzi na wszystkie nasuwające się tu pytania. Najwięcej zaś trudności nastęrczy mu wobec dzisiejszego postępu przyrodniczej wiedzy kwestya, czy do mechanicznego, czy też teleologicznego poglądu na świat przychylić się należy; czy wobec stwierdzonego na każdym kroku mechanizmu w przyrodzie t. z. wewnątrzna celowość będzie tu mogła umiejętnie być uzasadnioną. Oczywiście rozstrzygnięcie tego pytania, zależeć będzie od tego, z jakim pojęciem o przyczynności, w pierwszej logi-

cznej części filozofii wyrobionem. przystąpimy do badania natury pod względem metafizycznym.

Jako przejście od wymienionych właśnie najgłówniejszych momentów rozdziału drugiego do określonego już powyżej co do swej treści trzeciego, służyć będą te zagadnienia z fizjologii psychologicznej i psychofizyki (zob. niżej. st. 31), które dotyczą natury zmysłowego spostrzegania i tych wewnętrznych porużeń, które pod dostrzegalnym wpływem samego uczucia zawsze zostają i na działanie organów zmysłowych światło rzucić mogą. Czy umiejętnym wynikiem tych poszukiwań będzie — mająca dziś dość rozległą wziętość — teza, że czująca podmiotowość, nie mając bezwzględnej samoistności, jest tylko przedmiotowością uwarunkowanym wytworem drugiego rzędu — czy też całkiem co innego: zawsze trzeci rozdział naszej metafizyki obejmie całą dziedzinę faktów świadomości, czyli fenomenów umysłowych. Jeżeli zaś sama analiza uczucia, myślenia i woli — empirycznej psychologii przekazaną zostanie, gdzie także stosunek myśli do mowy rozebrany, uczucia, afekta i namiętności uklasfikowane, i działania rozumu i fantazyi rozjaśnione by były: to zaraz po stwierdzeniu zasadniczej różnicy między fenomenami materyjalnymi, a czynnościami świadomymi, wyłoni się obok kwestyi przyczynowej zależności objawów psychicznych od odnośnego organizmu i rzeczywistego jego otoczenia, także i całe starodawne pytanie o stosunku duszy do ciała, o związku dwu tak różnorodnych substancyi, z których pierwsza tylko cechę przypuszczalności ostatecznie mieć może. Współczesna psychologia doświadczalna wzbogacona ostatnimi czasy porównawczą swą częścią, psychogenezą i etnopsy-

chologią — zapuściła już zanadto głęboko swoje korzenie w obecne ogólnonaukowe poglądy, ażeby nie okazywała się największa potrzeba najdokładniejszego rozglądu w pierwotnych jej przypuszczeniach. Dzisiejsza psychologia „bez duszy“, wymaga tem głębszego zbadania właściwego jej punktu wyjścia, że tylko tym sposobem rozstrzygnąć można kwestyę, ażali rozpowszechniający się coraz bardziej monizm wobec dualizmu racjonalniejszego, utrzymać się zdoła i tak różnorodne pierwiastki, jak materya i duch, z jednolitej — jakkolwiek bądź formułowej — zasady wyprowadzić potrafi.

Jeżeli w powyższym planie bronionej przez nas tak co do właściwego jej zadania, jak i jedynie usprawiedliwionego zakresu — metafizyki, wszystkie zagadnienia z obrębu filozofii natury nie zostały dotknięte — nie mówiliśmy bowiem ani o dynamizmie, ani zachowaniu siły, albo energii, ani o innych z tej dziedziny wiedzy teoriach dzisiejszych — to pamiętać zawsze należy, że żaden inny obszar nauk specjalnych nie nastęrcza już sam filozofii tyle pomocy i faktycznych prób do rozwiązywania głębszych problemów, ile właśnie nauki przyrodnicze w racjonalniejszych swych gałęziach. Prawa panujące w przyrodzie zniewalają bardzo często genialniejszych badaczy natury, przekraczać ściśle obserwacyi granice i wyjść ze sfery bezpośrednio dostrzegalnych przejawów naturalnych, ażeby przyjąć nasamprzód hipotetycznie pewne ich związki, które będąc anticypowaniami koncepcyami z razu, sięgają tem samem już w zakres filozofii. Ponadto mają nauki przyrodnicze na dowiedzenie tych swoich pierwotnie przyjętych pojęć i praw, niezrównany środek w matematyce,

i to ich upoważnia, nie trzymać się suchego tylko doświadczenia. Tylko matematycznie dadzą się dokładnie obliczyć podpadające zawsze pod zmysły skutki i następstwa działań tych pierwiastków, których przyjęcie już z góry stało się nieodzownem; tylko przy pomocy określeń ilościowych da się stwierdzić rzetelna ich zgodność z faktami czystego doświadczenia; tylko tak da się wykazać prawda tych hipotetycznych z razu założeń. Chcąc w końcu swoje obserwacje doprowadzić do największej dokładności i ścisłości, posługują się te nauki mierzaniem obserwowanych przedmiotów, a używane do tego instrumenta przez właściwą sobie konstrukcyę potęgują jeszcze zwyczajną siłę i naturalną bystrość zmysłów tak, że najsubtelniejszych dokonać nimi można spostrzeżeń. Tym sposobem mierzą się przestrzenne i czasowe ilości, kształt, ruch, ciśnienie, ciężkość, światło, barwa, dźwięk, ciepło itd., a wszystko w tym celu, aby z jednej strony uzyskać najpewniejszą rękojmię i stałą podstawę do hipotez czy to o cząsteczkowych ciałach pierwotnych, czy też o początkowych siłach; z drugiej zaś, aby przez najdokładniejsze porównanie obliczonych już ściśle rzeczywistych skutków tych podstaw nierozkładalnych — prowizorycznie przyjętych — z obserwowanymi fenomenami dojść do właściwego stanu i jądra rzeczy.

Wszystko to są bardzo cenne metodyczne wskazówki dla metafizyków, ale zawierają i tę przestrożę dla nich, ażeby w tej sferze, gdzie tylko liczba i pomiar prawdziwe zjednywają zdobycze, największą przezorność i oględność w rozumowaniu zachować umieli. A i stosowanie znów matematyki do objawów psychicznych, mimo ciągle nowych w tym względzie prób

i uzasadnień, winno być z tą samą ostrożnością w naszej nauce traktowane, dopóki dalsze na tem chwiejnym polu postępy badań, trwalszych nie wydadzą owoców. Podziwiać wprawdzie wypada nadzwyczajną skrzętność i subtelną bystrość, z jaką Wundt i jego uczniowie rozwijają obecnie szczególnie pierwotną ideę Fechnera. Ale z tych licznych badań, dokonywanych pod tak poważnem kierownictwem, a umieszczanych w lipskiem piśmie „Philosophische Studien“ (tom VIII. ukończony w r. 1893) można się przekonać, że do pewnej ścisłości matematycznej doprowadzono tylko na polu zjawisk czysto fizyologicznych. Natomiast, co do świadomych już fenomenów psychicznych i psychofizyologicznych do pomiaru których służą nawet aparaty o bardzo misternej konstrukcyi (chronoskopy, chronografy itd.) zachodzi jeszcze tyle zasadniczych nawet kontrowersyi, że niepodobna już dzisiaj zawyrokować stanowczo o naukowej doniosłości tych najnowszych poszukiwań filozoficznych. Musieliśmy jednak dotknąć ich dlatego, bo nie brak także uczonych, którzy całą tę pracę szkoły Wundta nie wahają się uważać za pewnego rodzaju igraszkę — scholastyczną.

IV.

Obok świata naturalnego, którego znamioną własnością jest konieczność i niezmiennosc panujących w nim praw i wysledzonych pojęć, wiążących poszczególne przejawy, wytworzył sobie człowiek pod wpływem swojej własnej umysłowości jeszcze świat rodzinny, towarzyski, społeczny, polityczny, estetyczny, religijny i umiętjny. Specyalne nauki, zajmujące się olbrzymią obfitością różnych faktów tego świata, nazywano dawniej, więcej niż dziś powszechnie, naukami „moralnemi“. Wszystko, cokolwiek jest ich przedmiotem, jak i to, co do dziedziny technicznej zazwyczaj osobno zaliczamy, pochodzi w mniejszym lub większym stopniu od samotwórczego działania człowieka. Ludzkie zaś te wytwory tak, jak je w dzisiejszym stanie lub w historycznym uważamy rozwoju, nastęrczają taką rozmaitosc i różnorodność, że trudno jest nawet skupić je razem w jeden dział wiedzy, któryby wspólną dla wszystkich, spotykanych tu odłamów czynności ludzkich uwydatniał charakterystyczną lub typową cechę. Dzieła ludzkie najrozmaitszego rodzaju, związki towarzyskie i rodzinne, społeczne i polityczne dokonywały się w dziejach ludzkości; zawsze więc wyrabialy się i przekształcały w stosunkach czasowych, a i czas obecny także musi na tem polu najistotniejszych

dokonywać niekiedy przeistoczeń. Podstawowem więc tłem wszelkich warunków do wymienionych ustrojów ludzkich były, są i będą zawsze dzieje ludzkości; a że smak estetyczny, pojęcia moralne i wiara religijna także w faktycznych swych objawach tylko w historyi wysłedzone i stwierdzone być mogą, więc z uwagi na tę historyczną także okoliczność, że wszędzie i zawsze przyświecał wszelkim czynom ludzkim jako ideał przynajmniej, pewien „moralny porządek“ na świecie, do którego i estetyczne twory, chociaż najbardziej idealizowane — stosować się musiały — możemy objąć cały dział należących tu wiadomości ogólnem mianem dziejowo-etycznej umiejętności. Nazywano wprawdzie „praktyczną“ filozofią te wszystkie badania, które zajmują się wysłedzeniem panujących może i w tej dziedzinie powszechnych praw; ponieważ jednak każda filozofia przedewszystkiem dba o należyte pojęcie i dlatego teoretyczną być musi, więc zachowujemy dla tej trzeciej i ostatniej głównej części filozofii starożytną jej nazwę etyki, a treścią jej obejmujemy rozwałę wszelkich zdarzeń i fenomenów, które się odbywają pod godłem ludzkiej — wolności.

Tak w ubiegłej już historyi, jak i w życiu codziennem spotykamy najróżnorodniejsze fakta i najrozmaitsze czyny ręką i głową człowieka stale dokonywane. W rzeczywistym biegu jego działań krzyżują się na przemian: dobro i występki, enota i hańba, rzetelność i zdrada, piękność i brzydota, ład i nieład, pobożność i obłuda, bogobojność i bezbożność. Gdybyśmy więc w całej sferze takich najsprzeczniejszych objawów nie mogli dojść do podobnych norm i wzorów dla postępowania i zachowa-

nia się w życiu, jakie mamy w samej nauce dla odróżnienia prawdy od fałszu, w takim razie ta część filozofii, której architektonikę teraz przedstawić mamy, nie miałyby najmniejszej racji umiejętniej. Wychodząc w tych poszukiwaniach z tego, co się działo faktycznie, dzieje i dzieć w przyszłości może; krocząc zatem ubitym już gościńcem dziejów kultury i cywilizacji, tudzież drogą antropologii i etnopsychologii i uwzględniając zawsze panujące w pewnym okresie czasu pojęcia towarzyskie, społeczne, estetyczne, moralne i religijne, na których stronę opinia wyraźnie się skłania, stanowiąc t. z. „moralną świadomość“ całej powszechności — postępujemy podobnie, jak gdybyśmy rozważając jakiegokolwiek naukowe płody, pytali się, o ile tutaj trafnych, rzetelnych i należytych co do poznania prawdy, trzymano się sposobów, a o ile od takowych wbrew powszechnym zasadom myślenia rzeczywiście odstąpiono. Jak przeto tak liczne błędy faktyczne i fałszywe w naukach tory, nie mogą nigdy stanowić najmniejszej instancyi przeciwko jednolitości praw poznawania i przeciwko powszechnym normom logicznym, tak i napotykanego krok w świecie moralnym największe nawet zdrożności, nie mogą nie orzekać o tem, co właściwie dzieć się powinno, bo zasady tego tkwią bezsprzecznie w powszechnej świadomości moralnej.

A jednak geograficzna i historyczna różnorodność obyczajów i zapastrywań, staje się powodem, że podobnie jak na teoretycznym polu, tak i w tej dziedzinie zaprzecza skeptycyzm rzeczywistej jednolitości moralnych popędów; występuje nietylko przeciwko pojedynczym tutaj prawidłom, lecz odmawia człowiekowi także wszelkiej zdolności do świadomego ustroju

moralnego, któryby powszechny i konieczny miał walor, a wszędzie i zawsze uznawaną wartość. Ponieważ o zupełnej bezzasadności doktryn sceptycznych w ogóle dopiero niżej mówić będziemy, dlatego pod względem tylko praktycznym nadmieniamy już teraz, że ci, co na tem polu badań ludzkich zasadę bezwzględного wątpienia o siłach i zdolnościach człowieka rozprzestrzeniać by chcieli, zapominają zupełnie, że bezpośrednią konsekwencją tej zasady byłoby zatarcie zupełne wszelkiej różnicy między dobrem a złem, między prawem a bezprawiem, między cnotą a występkiem, między poezją a prozą, między sztuką a manierą, między wyznaniem a bezwyznaniowością. Zapominają także, że oprócz przyjmowanej różnicy w moralnych, estetycznych i religijnych zapatrywaniach u rozmaitych narodów, w rozmaitych czasach, tej różnicy, która da się łatwo wytlómaczyć historycznie z odmiennych warunków umysłowych w rozwoju odnośnych narodów — są także zasadnicze między nimi zgodności w działaniu tych wewnętrznych uczuć, które z jednej strony do własnego zmiierzają dobra, a z drugiej są także naocznym powodem faktycznej życzliwości dla drugich. Wobec wszystkich w ogóle sceptycznych zarzutów, które zbija nawet znany utylitarysta berliński prof. Giżycki w swojej Moralnej Filozofii (Leipzig 1888), przyjąć nam wypada, że przypuszczalne principia moralne są zupełnie niezależne tak od zmiennego tła dziejowego, jak i od dzisiejszych różnic znamion plemiennych. Te ogólne zasady nie mogą być czem innym, tylko naturalnymi popędami, kształtującymi siłami, które w pierwszej linii zawsze działać muszą, jako kierujące normy, gdy o jakiś czyn

chodząc nam będzie. Te zaś szczegółowe normy, z których z biegiem czasu i w naturalnem rozwoju wytworzyła się pełna świadomość moralna, a które w każdym człowieku w jego sumieniu swój wyraz znachodzą, mogą mieć podobną doniosłość i zastosowanie jak normy logiczne, byle tylko do gruntu były rozpoznane lub przynajmniej należycie się uświadomiły. Tak zwana „pozytywna moralność“ jest takim wytworem, który obok zasadniczych moralnych popędów apriorycznych, zawiera także częściowo zmienne czynniki, zależne od okoliczności, miejsca i czasu. Po należytem zaś oddzieleniu tych ubocznych, a także zawsze koniecznych naleciałości aposteriorycznych, wychodzą na jaw dopiero powszechnie obowiązujące principia, których wytlómaczenie umiejętne jest właśnie głównem zadaniem ostatniej części filozofii. Ta więc historyczno-etyczna część naszej nauki obejmuje nietylko samą filozoficzną teorię moralności, lecz i wymienione już na str. 33. inne na pozór odmienne czynności, wytwory, uczuwania i wyznania ludzkie; a bierzemy je dlatego pod jeden widok, bo wszystkie te momenta razem, jeżeli już nie wytryskają z wolności ludzkiej, to na każdy sposób dążą widocznie do urzeczywistnienia tego ideału, który nazywamy wolnością.

Kwestya zatem wolności człowieka zająć musi naczelne miejsce w tej dyscyplinie, która w tej części filozofii obejmuje przewodnictwo, t. j. w etyce umiejętnej. Zagadnienie wolności, o którym starożytna filozofia prawie nie wiedziała, wyłoniło się jasno z dziejów ludzkości dopiero wtedy, kiedy z rozwojem wyobrażeń religijnych doszli ludzie do świadomości „grzechu“. To pojęcie, zrodzone z uczucia

przekroczenia boskiego przykazania, wzbudzało zarazem świadomość naruszenia naturalnego i boskiego „porządku“ na świecie. Z drugiej zaś strony stwierdzany co krok i w codziennem życiu ten teoretyczny pewnik, że jednakowe przyczyny zawsze jednakowe wydają skutki, nie stracił nigdy ciągłego zastosowania w czynnościach psychicznych. Dawno już bowiem żyli się ludzie z tem przekonaniem, że wszędzie obcowanie i znoszenie się jednych z drugimi jest jedynie możliwe na tej podstawie, iż wśród jednakowych warunków i okoliczności wszyscy postępują, wyobrażają, pojmują, uczuwają, chcą — także w jednakowy sposób. Ta wiara w prawidłowość życia duchowego, podsycana niezawodnie dostrzeganą ciągłą przyczynową koniecznością w świecie zewnętrznym, może się zachwiać dopiero wtedy, kiedy obok uczuwanego naturalnego „przymusu“ do takiego, a nie innego działania, uświadomi się uczucie „rozkazu“, który zmierza w inną stronę, uczucie „powinności“. Idąc ślepo za „przymusem“ naturalnym, a zatem koniecznym, nie słuchamy idealnego „rozkazu“, a potem nie wiemy, dlaczego gnębi nas uczucie „odpowiedzialności“; postępując za „rozkazem“, nie umiemy znów sobie teoretycznie wytłómaczyć, jak można przełamać ów naturalny przebieg naszych chęci? — a przecież to jest faktem i tego wymaga uczucie „odpowiedzialności“! Tak okazała się potrzeba przyjęcia, choćby dla teoryi, takiej wyższej władzy psychicznej, któraby przełamać mogła konieczne funkcje życia duchowego w celu spełnienia powinności, — i tak wykombinowaną władzę nazwano — wolnością.

Oczywiście, że dzisiejsza psychologia odmówić musiała wszelkiego uprawnienia tak sztucznemu środkowi do uratowania wolności ludzkiej. Nie mniej wszakże wymaga ta kwestya dokładnego liczenia się ze wszystkimi założeniami dzisiejszego ściśle umiejętnego zrozumienia świata. Ów dawniej tylko przeczuwany aksjomat przyczynowej łączności na świecie, stał się nieodzownem założeniem wszelkiego umiejętnego tłumaczenia, a bez powszechnie działającego „prawa przyczynowości“ nikt już nie pojmuje ani materialnych, ani duchowych zjawisk. A jednak t. zw. „potrzeby serca“ przywodzą ciągle na pamięć tę nieuchronną alternatywę teoretyczną: albo uznawać ściśle umiejętny pewnik przyczynowości a tem samem odmówić waloru powinności; albo uznać powinność i przyjąć tę władzę wolności, któraby odpowiadała „rozkazującej“ formie powinności, a w takim razie zakwestyonować znów powszechną i konieczną ważność prawa przyczynowości. Tak rozjaśniła nam tę kwestyę jeszcze przed laty krytyczna rozprawa Karola Goeringa: „Ueber die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit“. (Leipzig 1876). Lecz nie wspominamy o tem dlatego, jakobyśmy sądzili, że skłaniający się zbyt do pozytywizmu autor tę kwestyę rozwiązał; oprócz jasnego sformułowania wszystkich odnośnych zagadnień i skrzętnego uwzględnienia zdań odmiennych, zasługuje ta praca dlatego na naszą uwagę, że uwzględnia także bardzo cenną rozprawę naszego uczonego prof. Henryka Struvego: „Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffes der Freiheit“ (Phil. Monatshefte Bd. X. 1874).

Naszem wreszcie zdaniem, kwestyi wolności rozwiązać niepodobna bez poprzedniego zbadania tej

fundamentalnej roli, jaką od czasów Kanta odgrywa w filozoficznych dociekaniach pojęcie „normy“. Spoktaliśmy się z niem już w naszym określeniu głównego zadania logiki umiejętnej; a Wundt, porównując główne zagadnienia logiczne z etycznymi, nazywa we wstępie do swojej „Etyki“ (2 ed. Stuttgart 1892) i całą tę naukę „umiejętnością norm“. Skoro mianowicie wykazać można, że obok przyrodzonych, a więc powszechnemu prawu przyczynowości uległych „praw“ psychologicznych, rządzą życiem umysłowem i „normy“, które nas dopiero pouczają, jak na tamtem naturalnem i koniecznem tle „powinniśmy“ myśleć i chcieć, ażeby osiągnąć właściwego celu naszych myśli i chcień t. j. prawdy i dobra — więc chodzi jeszcze tylko o to, czy między tem naturalnem prawem, a idealną — normą nie ma faktycznej jakiej sprzeczności, aby powodowanie się tą normą nie wykaczało przeciwko przyrodzonej prawidłowości psychicznej. Jakoż istotnie, z dokładnego porównania koniecznych praw psychologicznych, (z których zupełnie prawidłowo wynikają tak dobre, jak i złe czyny) z rzezonemi normami. wypłynie całkiem jasno, że te, powszechnie obowiązujące normy stanowią tylko uprzywilejowany niejako wybór z całej rzeszy tych wyobrażeń moralnych, które wytwarza naturalna prawidłowość psychiczna pod rozmaitymi warunkami. Uznane więc powszechnie normy moralne nie muszą, lecz mogą nadawać kierunek ludzkiej woli; a mogą dlatego, bo będąc dokonany raz wyborem z pośrodku rozmaitych możliwości psychologicznych, nie przełamują tem samem przyczynowego łańcucha w mechanizmie życia duchowego.

12
 Takim mniej więcej rozumowaniem wytłómaczyłyby się dała właściwa wolność człowieka. Nie potrzebaby bowiem: ani uważać jej za jakąś tajemniczą władzę, która sprawia, że można chcieć i działać bez przyczyny i pobudki; ani też tem, względnie deterministycznym, pojęciem wolności narażać na szwank czyjejs odpowiedzialności wobec wyobrażeń religijnych lub instytucyi cywilnych. Właśnie bowiem z wykluczeniem motywacyi wewnętrznej, nie możnaby nikogo czynić odpowiedzialnym za coś, czego by przecież bez przyczyny musiał dokonywać, coby więc było prostym przypadkiem! — Gdybyśmy tedy cały zasób świadomych norm moralnych, panujących nad poszczególnymi popędami i namiętami poruszeniami człowieka, nazwać chcieli „rozsądkiem“, wówczas powodowanie się takim rozsądkiem stanowiłoby całą istotę wolności; wolność zaś sama będzie ideałem w życiu podobnie, jak wszystkie normy umiejętnie!

już
 Tych kilka rysów niechaj wystarczy, ażeby wyraźniej zaznaczyć stanowisko ogólne, do jakiego przychyłamy się w tej najważniejszej może kwestyi filozoficznej, która ~~tak~~ zarazem ogniskiem, gdzie się krzyżują z jednej strony etyka, psychologia i metafizyka, a z drugiej religia, prawo i wychowanie. Po szczegółowem tedy wykładzie całej umiejętnej teoryi woli z uwzględnieniem fizjologiczno-psychologicznych podstaw jej czynnych objawów, zajmie się nasza etyka krytycznem sformułowaniem głównej zasady moralności. Jeżeli zaś z historycznej już rozważgi pojęć moralnych w rozmaitych czasach i u różnych narodów, a nawet jednostek, wyjdzie na jaw wielka niejednostajność etycznych osądzeń, które je-

dnak pomimo tego występowały zawsze z pretensją do powszechnego uznania, — będzie to najlepszą wskazówką, że drogą indukcji porównawczej nie można dojść do takiej zasady moralnej, czyli takiej normy osądzenia moralnego, któraby mieć mogła powszechny i konieczny walor. Wobec dzisiejszych tedy empirycznych kierunków na polu etyki, szczególnie w Anglii, wypadnie nam odwołać się w tym celu do nieuprzedzonej refleksji nad tą umysłową czynnością, jakiej dokonywa jednostka wtedy, gdy albo siebie albo drugich osądza ze stanowiska etycznego. W takim razie pokaże się może niezawodnie, że cała istota moralnego osądzenia polega na tem, że zawsze i wszędzie domaga się „czegoś“ od aktów woli odnośnego człowieka. Z dołączonego bowiem tutaj jeszcze rozbioru zasadniczego w etyce pojęcia „wartości“ wyniknie jasno, że sąd o wartości chcenia i działania (a takim sądem właśnie jest „moralne osądzenie“) może tylko wtedy nastąpić, jeżeli już na-
 przód czegoś się spodziewamy, domagamy lub żądamy; bez takich więc żądań, zleceń, rozkazów, które mają być spełnione, nie masz żadnego racjonalnego osądzenia.

Rozglądając się następnie w zwyczajnej świadomości moralnej, przekonamy się, że ów rozkaz, którego wypełnienie lub zaniechanie jest jedynym przedmiotem osądzeń moralnych, jest właśnie tem, co pospolicie nazywamy „obowiązkiem“. I teraz nie będzie już potrzeba dłużej dowodzić, że gdybyśmy nie mieli apriorycznego poczucia obowiązku w ogóle, nie mielibyśmy żadnej podstawy do wydawania jakichkolwiek wyroków moralnych. Takim mniej więcej sposobem, już po części przez Kanta użytym,

dojdziemy do wyniku, że sama świadomość obowiązków jest istotnie główną zasadą moralności.

Treść tego lub innego obowiązku może być rozmaita wedle czasu i miejsca, a historia rozwoju obyczajów ludzkich nastęrcza nam liczne bardzo przykłady takiej zmienności; ale że obowiązek w ogóle, a więc pod względem formalnym, należy uznać za pierwszy warunek umiejętnego wytlómaczenia życia moralnego, — na to dowodów musi dostarczyć etyka ogólna, której zadanie teraz omawiamy.

Ażeby jednak dowiedziona tak pierwsza zasada moralności, właśnie dla swej czysto formalnej cechy, nie była tylko prózną szkatułką, którąby czemkolwiek zapełnić można, dla uniknięcia więc tego znanego zarzutu przeciwko podobnej teorii Kanta, zachodzi tutaj nieodzowna dla etyki potrzeba — uwzględnienia i podstaw historycznych. Na tę (powszechnie prawie już uznaną) okoliczność zwróciliśmy obszerniej uwagę w rozprawie o pedagogii Jana Śniadeckiego (Lwów 1892 str. 40 i nast.) Dla zaokrąglenia więc rzeczy tutaj dodajemy tylko, że skoro, powyższym sposobem zdobyta, zasada moralności orzekałaby tylko w ogóle, że „swoj obowiązek spełniać należy“, a nie wykazywałaby wcale, jakiego rodzaju jest ten obowiązek w danym wypadku — więc ta „formalna“ zasada mogłaby mieć ważność i wobec tej rozmaitej „treści“ wyobrażeń moralnych, jakie kaźdocześnie były i są wynikiem historycznego procesu u tego lub owego narodu lub całej ludzkości.

Z tego wszystkiego wyniknie może całkiem jasno, że naszej etyce chodzić nie będzie tak dalece o owo, poszukiwane od czasów starożytnych „najwyższe dobro“, jak raczej o określenie „bezwzględnej

wartości“ osądzeń moralnych i połączonych z niemi uczuć. (Por. Schuppe, W. Grundzüge d. Ethik und Rechtsphilosophie. Breslau 1881. p. 129 sqq.)

Rzecz oczywista, że przy tem wszystkim porozumiećby się należało również co do kwestyi dobra i zła moralnego tak w pojęciu, jak i w rzeczywistych przejawach: poczem cała uwaga byłaby już zajęta centralnem w etyce pojęciem t. j. sumieniem. Jeżeli z psychologicznych i historycznych w tym względzie badań okaże się dowodnie, że sumienie można nazwać obrazowo: siedliskiem norm moralnych — wówczas zadanie pierwszej części etyki ogólnej będzie już wyczerpane. Treścią zaś drugiej jej części będzie rozbiór i ustalenie pojęć poszczególnych norm, któreby we wszystkich odnogach życia moralnego mogły być przedmiotowymi regulatorami w przeciwieństwie do tych podmiotowych czynników, z których składa się sumienie. Teraz także zajdzie potrzeba bliższego zbadania genetycznych podstaw tej ewentualnej rzeczowej treści, jaką zapełnia się z czasem formalna siła sumienia indywidualnego. W trzeciej nakoniec części naszej dyscypliny chodzić już będzie o rozwinięcie pojęcia obowiązku i o rodowód tych kardynalnych cnót, które życiu moralnemu właściwy nadają kształt, utrzymując równowagę między zmysłową a umysłową stroną człowieka.

W tych wszystkich bowiem wywodach musi być zawsze pierwszym naszym założeniem niezbity ten pewnik, że „w sercu człowieka dwa głównie nurtują prądy“, które klasycznymi słowy określa Prof. Euzebiusz Czerkawski: „Jeden niby dośrodkowy, skupiający wszystkie promienie bytu w tętnie osobistości, jakoby walnem ognisku życia, jest po-

czątkiem dążeń silnych, rozumnych i trwałych; drugi raczej odśrodkowym mógłby się nazwać, bo łączy jednostkę z powszechnością istot, uczestniczących we wspólnym żywiole istnienia, który je przenika i podsyca. Jeżeli pierwszy prąd wskazuje jednostkę jako punkt ciężenia, to drugi każe go owszem szukać w niezmiernym przestworze światów jako potęgę niewidzialną, niepojętą. Śmiało rzec można, że wszelkie zjawiska świata moralnego, wszelkie objawy enoty ludzkiej a może i występku, cała rzeczywistość, która na ludzkich spoczywa uczuciach, dążeniach i dziełach, jest każdoczesnym wynikiem połączenia się tych dwóch prądów w rozmaitych stanach i z różnym nateżeniem: skąd powstaje raz stosunkowa wymierność, harmonia i wdzięk moralny, drugi raz skrzywienie pierwotnych stosunków, rozstrój i niemiły rozdźwięk rozpasanych żywiołów ludzkiej istoty“.

Nie podobna nam tutaj szkicować nawet tych rozlicznych doktryn, jakie powstają w miarę tego, na który z wymienionych prądów zwróci teorya szczególniejszą bacność, aby w nim wyłącznie szukać rzetelnych podstaw moralności pozytywnej. Zamiast więc zatrzymywać się nad teoryami egoizmu, eudajmonizmu i utylitaryzmu (indywidualnego i socjalnego) z jednej, a etycznego racjonalizmu i autonomizmu z drugiej strony, wskazujemy na wspomniane dzieło Wundta, gdzie te teorye ze wszystkimi ich odcieniami krytycznie są ocenione. Jeżeli nawet wśród przeciwległych biegunów tych teoryi, historycznie stwierdzony i ciągle rozwijający się porządek moralny zaprzeczyć się nie da, lecz owszem w pewnych niezłomnych przedstawi się prawach, wów-

czas będzie należało wytyczyć etyczne ideały dla jednostki, społeczeństwa, państwa i ludzkości: a zadanie etyki ogólnej zaokrągli się systematycznie.

Będzie to zarazem przejście do etyki specjalnej. Tutaj zastanowimy się nad normami działań człowieka nasamprzód w stosunku do własnej jego rodziny, następnie do całej gminy, plemienia, ojczyzny, państwa, a ostatecznie do całej ludzkości. Wszystkie odnośne teorie obejmujemy mianem „filozofii społecznej”. Ponieważ istnienie społeczeństwa jest fizyczną niejako podstawą wszelkich, jakkolwiek wartość mieć mogących, czynów człowieka, więc pierwszym, nasuwającym się tutaj zagadnieniem jest faktyczny już ustrój społeczeństwa. Jędrne i pełne głębokich krytycznych spostrzeżeń pismo Prof. E. Czerkawskiego: „O teraźniejszych naukowych poglądach na budowę społeczeństwa” (Lwów 1876), zasługuje obecnie na tem większą uwagę, że broniło już przed laty teorii ewolucyi od zarzutu, jakoby „stawiała człowieka na równi ze zwierzęty i pozbawiała go tem samym szczytnego przymiotu istoty duchowej, stanowiącego jego wyższość, i jakoby rzucała go na pastwę materyalizmu i egoizmu” (zob. §. 12). Etyka Wundta (1 ed. 1886) wydana w dzieść dopiero lat po tym głosie naszego uczonego, dowiodła istotnie, że nie potrzeba weale hołdować zasadom Comte'a i Spencera aby uznać, iż „życie umysłowe, ze wszystkimi swoimi ideałami, jest szczytem ewolucyi, szczytem rozwoju człowieka w ogóle, a społeczeństwa w szczególności” (ibid.).

Tego rodzaju badania doprowadzają następnie do wyniku, że, jakkolwiek była treść życia ludzkiego, jednakowe zawsze główne rysy natury ludzkiej

zniewalały jednostkę do zawarcia stosunku z drugą jednostką: taki stosunek dopiero mógł z czasem wytworzyć poczucie obowiązku jednej względem drugiej. Warunkiem więc urzeczywistnienia się moralności są dopiero towarzystwa ludzkie, których rozmiary rosły coraz bardziej. Fundamentalnym wytworem moralnym jest bezsprzecznie rodzina, gdzie nasamprzód kształtują się pierwiastkowe stosunki etyczne męża do małżonki, rodziców do dzieci, bliższych i dalszych krewnych. Naukę, wyświecającą zasadnicze w tym obrębie pojęcia i ewentualne prawa takich związków, wraz ze wszystkim, co z gospodarstwem domowym zostaje w styczności, — możnaby nazwać „ekonomiką“ i uważać ją za pierwszą część „filozofii społecznej“.

Wobec dzisiejszego jednak rozwoju „ekonomii społecznej“, która wspomniane kwestye wcieliła w pozytywny swój zakres i mianem „ekonomiki“ także się posługuje, rozważać nam wypadnie również razem wszystkie zagadnienia, odnoszące się do podstaw całego obrotu społecznego, którego jedną częścią jest oczywiście i rodzina. Jak wielki zresztą panuje jeszcze chaos co do zasadniczych pojęć w tej dziedzinie wiedzy, mającej materyalny dobrobyt i szczęście członków społeczeństw ludzkich na oku, tego dowodzi bardzo skrupulatnie wiedeński uczony Dr. J. Gans-Ludassy w świeżem dziele: „Die wirtschaftliche Energie“ (Jena 1893). Pierwsza, dotąd wydana część tej, na olbrzymie rozmiary zakrojonej pracy, przedstawia dopiero „system ekonomistycznej metodologii“ (stronie 1053). Główna tendencya autora, rozporządzającego wielkim arsenałem filozoficznej erudycyi polega na tem, że stara się dowieść

zupelnej na tem polu bezplodnosci filozofii, uwarzajac, ze rola jej tutaj odegrana, ze doznala juz ciosu smiertelnego, ze faktycznie nie zyje, ze filozofia przyszlosci — jest ekonomika! Na przekor jednak swoim wlasnym twierdzeniom, zdobywa przeciez swoje, na razie metodologiczne tylko zasady — filozofowaniem!

Jeżeli ta wzmianka o tym najnowszym, a sprzecznym z samym sobą, skeptycyzmie wyda się komu tutaj nie na miejscu może, to usprawiedliwimy ją także tem, że w kwestyach ekonomiczno-społecznych zamierzamy polegać głównie na zbliżonych w pewnej części do Careya poglądach Dühringa: o ile nie są utopistyczne; wspomniany zaś autor pominął milczeniem właśnie tego myśliciela, lubo tenże nietylko w swoim systemie filozoficznym naznaczył wybitne ekonomicznie stanowisko, ale i jako samodzielnią opracował ją naukę (Cursus d. National- u. Socialökonomie etc. 3 ed. Leipzig 1892). Bądźjakbądź, ekonomia społeczna nie zdoła swoich teorii ani uzasadnić ani szczegółowo rozwinąć: bez uwzględnienia stosunków prawnych, będących podstawą wszelkiego obrotu. Zostaje więc z jednej strony w styczności z etyką a z drugiej z jurysprudencją. Jakżeż więc zapatrujemy się jeszcze na pojęcie prawa, skoro już z góry można wiedzieć, że dalszą częścią naszej społecznej nauki będzie „filozofia prawa“?

Chociaż ta gałąź filozofii tak znakomitą ma już historię za sobą, dąsają się przecież często fachowi prawnicy na jałowość dotychczasowej jej pracy, dążącej przez umiejętną refleksję do ustalenia ostatecznych principiów tych zjawisk życia ludzkiego, które obejmujemy nazwiskiem „prawa“ (Por. Bergbohm, K. Jurisprudenz u. Rechtsphilosophie. Leipzig

1892. I, Bd. Einleitung). Zadanie to jest dlatego trudniejsze, że nie można go rozwiązać wcale przez porównawcze zbadanie dotychczasowych ustrojów prawnych wśród rozmaitych narodów. Takie bowiem dochodzenia wykazują ostatecznie tylko, że we wszelkich stowarzyszeniach ludzkich wytwarzały się zawsze mniej lub więcej wyraźne, a niekiedy nawet całkiem ukryte, ustawy — w najszerszem znaczeniu tego wyrazu — które zobowiązywały ludzi do pewnych działań lub zaniechań zewnętrznych, a w razie przekroczenia pewną pociągały za sobą karę. Ponieważ jednak w zakresie takiego pojęcia prawa mieściła się treść bardzo różnorodna, (bo takim prawem była raz indywidualna własność, raz wspólne gospodarstwo; tu monogamia, tam polygamia i t. p.), więc filozofia stara się właśnie o odpowiedź umiejętną na te pytania: czy daje się stwierdzić jakaś rzeczowa treść prawa, którą jako obowiązującą bezwzględnie uznać należy? — jakiego rodzaju jest ta ewentualna treść? — dlaczego nie ma na nią powszechnej między ludźmi zgody czyli dlaczego nie jest zawsze i wszędzie jednakową? — i co przeszkadza lub stoi na zawadzie urzeczywistnieniu się tej treści i w dzisiejszych jeszcze ustrojach państwowych?

Jeżeli tedy z pomocą historyi cywilizacyi i etnologii udałoby się nam stwierdzić dowodnie, że — jak już wyżej nadmieniono — zasadnicze rysy natury ludzkiej pod względem formalnych zdolności i sposobności są wszędzie jednakowe, a tylko rozmaite rzeczową wypełniają się treścią: jeżeli następnie udowodnimy, że różnica ta objawia się silniej nieraz nawet w jednostkach, miejscem i czasem do

siebie zbliżonych, że więc jest tego rodzaju przyrodzoną potęgą, iż filozofia ignorować jej nie powinna. — wówczas zbliżymy się może do właściwszego określenia i pojęcia prawa. Cała rzecz bowiem zależy będzie teraz na tem, aby pomiędzy rozmaitemi zapatrywaniem na to, co właściwie stanowi należytą zawsze treść życia ludzkiego w towarzystwie, społeczeństwie i państwie, upatrzeć takie istotne momenta, któreby wszystkim poglądom na rzeczową wartość tego życia zbiorowego pod pewnym przynajmniej względem były wspólne.

Idąc tedy za zdaniem tych myślicieli, którzy poczytują za taki wspólny moment wszelkiego pożycia ludzi, widoczne zawsze i wszędzie, pożądanie wzajemnego obcowania, znoszenia się lub obrotu, przekonywamy się istotnie, że i dzisiaj życzymy sobie wszyscy takiego obrotu zwłaszcza, że i mimo naszej woli, wszyscy żyjemy już w tym stosunku do drugich, i że trudno o taką sztukę, którąbyśmy się pod każdym względem od tego obrotu wybawić mogli. Wychodząc z takiego założenia, łatwo zarazem pojąć, dlaczego z rzeczywistych stosunków ludzkich wytwarza się sama przez się dążność takiego urządzenia obrotu wzajemnego, ażeby i ci ludzie, którzy inaczej od nas ziemskie pojmują dobra, nie postradali tej wolności swego zdania i odnośnego postępowania, lecz obok nas istnieć i z nami znosić się mogli. Tym sposobem bezpieczeństwo życia, ciała i mienia: możność nabywania dóbr i zawierania pewnych związków, i t. p. inne momenta we wspólnem pożyciu, które są jego warunkiem koniecznym, składałyby się na treść właściwego pojęcia „prawa“. Wszelkie zatem urządzenia, niezbędne i konieczne do wolnego

pożycia ludzi między sobą, urządzenia, których celem jest swobodny rozwój tego pożycia — stanowią całą istotę prawa!

Z takiego określenia prawa, wyjaśnia się nasamprzód jego stosunek do etyki, która bada wszechstronnie tę wolność, jaką prawo ubezpiecza, a tem samem i realizuje. Jednakowoż prawo ma materyalną tylko podstawę, bo wpływa na te działania i drgania woli, które zmierzają do osiągnięcia jakichś dóbr, odnoszących się do wzajemnego pożycia ludzi: gdy tymczasem każdej jednostce pozostawia pełną swobodę chcenia i działania pod względem wszytkiego, co tego zewnętrznego nie narusza pożycia. Indywidualnej zatem moralności pozostawia prawo szerokie jeszcze pole otworem. Kto więc chwali równość prawa dla wszystkich, a gani jego zewnętrzną cechę, zapoznaje tem samem, wypływającą z naturalnego ustroju człowieka, jego indywidualność, której prawo rozwijać się dozwala. Jeżeli zatem z jednej strony jest warunkiem ludzkiego rozwoju i koniecznym wymogiem działań wolnościowych, to z drugiej znów właśnie gwoli tego swego celu domaga się przymusu względem tego, kto mu odmawia posłuszeństwa: czy to wskutek niezrozumienia wspólnych interesów, czy to wskutek bezwzględного ulegania własnym, indywidualnym poglądom praktycznym.

Prawo zatem wytworzyć się mogło tylko na podstawie życia zbiorowego, rozwijającego się od rodziny aż do państwa, gdzie pierwsiastkowe prawa zwyczajowe przybrały już ustawodawcze formy. Dlatego też integralną częścią filozofii prawa będzie także „polityka“ w szerszym znaczeniu. Naczelne tu-

taj miejsce zajmie ustalenie pojęcia państwa po analitycznym zbadaniu tych czynników, które historycznie złożyły się na powstanie tej instytucji, która ostatecznie wytworzyła także prawo międzynarodowe.

I dopiero głębsza rozważa stosunków międzynarodowych wprowadzi nas w przestwory dziejów całej ludzkości. Tym sposobem dochodzenie także nieodmiennych może praw rozwoju i postępu kultury i cywilizacji, będzie znów ściślejszym przedmiotem ostatniej części filozofii społecznej. Dopiero więc „filozofia historii“ udowodnić może głęboki pogląd Prof. Czerkawskiego, że „powszechny umysł ludzki, krocząc naprzód według niezłomnych swych praw, zaciera z czasem powstające w dziejach sprzeczności i bodaj po ich grupach dąży do nowych form porządku, któreby w równej mierze zabezpieczały człowieczeństwu najdroższy jego skarb — wolność“ (l. c. § 3.).

Z intelektualnych czynników dziejów ludzkich zasługują pod każdym względem na naszą uwagę szczególnie te, które się ogniskowały zawsze w wyobrażeniach umiętnych, estetycznych, religijnych i wychowawczych. Całe znaczenie umiętności uwydatniamy — zdaje się nam — najlepiej, pojmując filozofię jako „teorię umiętności“. Jak się zapatrujemy na początek, genezę i wartość wyobrażeń estetycznych i estetyki, jako oddzielnej nauki, — tego dowodzimy krytyczną oceną odnośnych poglądów Jana Śniadeckiego, w mającym się niebawem okazać, drugim zeszytcie wspomnianej już pracy: „J. S. na polu pedagogicznem“. Wprawdzie na polu estetycznym szczególnie zachodzi także wielka niejednoznaczność zdań co do tego, co uważać należy za pię-

kne lub brzydkie; ale ten fakt dowodzi tylko, że pod względem estetycznym osądzamy wszystko zawsze przede wszystkim wedle tych wyobrażeń, jakie wytworzyły się w nas pod wpływem współczesnej kultury i bliższego naszego otoczenia. Tymczasem ten drugi znów fakt, że wszelkie osądzania estetyczne występują zawsze z pretensją do powszechnego i koniecznego uznania, naprowadził już Kanta na domysł, że na tem polu panują normy podobne do tych, jakieśmy stwierdzili w dziedzinie logicznej i etycznej. Tem też zagadnieniem zajmujemy się głównie we wskazanym miejscu. Pozostaje więc nam tutaj określić jeszcze naukowe stanowisko wobec religii i wychowania co do jego ogólnych podstaw i szczegółowych głównych momentów.

V.

Wszystkie rozległe badania, które dawniej nazywano „filozofią religii“, przybrały od czasu gruntownych poszukiwań Ludwika Feuerbacha, stosowniejszą nazwę „krytyki religii“. Jeżeli jeszcze Hegel i jego stronnicy uważali, że religia niczego innego nas nie uczy, jak tylko tego, czego i filozofia, a tylko odmienne mają do tego samego celu sposoby; jeżeli bezwzględny idealizm uznawał treść religii za jednakołą z treścią filozofii z tą różnicą, że pierwsza podaje ją w formie wyobrażenia, a druga w formie pojęcia: pochodziło to stąd, że wtedy była sama myśl bezpośredniem źródłem poznania tego, co jest, a wyobrażenia religijne były faktem w całych dziejach ludzkich, także niezaprzeczonem. Dziś pojmujemy tę sprawę inaczej. Licząc się na każdym kroku z rzeczywistością, przyznajemy, że oprócz świata naturalnego, wzrosłej na nim umiejętności, moralności i estetycznych ideałów, liczyć się mamy jeszcze i ze światem boskim. Ale jeżeli tamte światy są dostępne dla wiedzy, gdyż wiadomości o nich nabywane wspierają się zawsze na doświadczeniu i odpowiedniem stąd wnioskowaniu, to ten świat zaziemski czerpie swoją rację bytu tylko z wiary. Okoliczność ta jednak nie przeszkadza bynajmniej temu, ażeby u przeciętnego ogółu ów idealny świat tej samej o swojej

egzystencyi nie sprawiał pewności, jaką ma u niektórych ludzi umiejętna wiedza o wszelkich dostrzegalnych przedmiotach. Bezstronni uczeni zdają sobie dziś już dokładną sprawę z tego, że dla wszystkich, co wierzą, jest tamten świat, w religiach głoszony, taką samą rzeczywistością, jak ta, o której nabywamy wiadomości przez samo doświadczenie i oparte na niem rozumowanie.

Słusznie też sądzi wielu myślicieli, że przekonanie wierzących o jego egzystencji i o ich ścisłym z tym światem związku, nie zachwieje się nawet niezbitymi wynikami tej lub owej ścisłej nauki. Takie przekonanie jest istotnie zbyt rozpowszechnionym faktem, ażeby filozofia z nim liczyć się nie musiała i umiejętnie głębszych jego nie dochodziła źródeł. Sama możliwość zaziemskiego świata nie wystarcza dla jej poznawczych wymogów. Mniemanego świata nie może poczytywać za rzeczywisty, bo możliwość jest idealną kategorią tylko. I stąd całe zagadnienie. Chociaż wszystkie znane religie na jednym opierają się fundamencie, t. j. na boskiem objawieniu; zawierają jednak w szczegółowych swoich tezach tak odmienne i różnorodne momenta, że już sama ta zasadnicza między nimi różnica wzniecać musi wątpliwość co do twierdzonej ich prawdziwości. To też filozofia, wolna od wszelkich nieracyonalnych uprzedzeń, nie widzi w religii żadnego źródła dla prawdziwej wiedzy, lecz uważa ją całkiem bezstronnie za bardzo imponujący przedmiot dla swego umiejętnego badania. Tak powstaje ta część filozofii, którąśmy powyżej „krytyką religii“ nazwali dlatego, żeby tem samem uwydatnić czysto teoretyczne stanowisko nasze do religii, którem nie naruszamy żadnego wyznania.

Podobnie, jak uczucie wiary u wyznawców poszczególnych religii, są i wszystkie stąd wypływające czyny i obrzędy: podobnie jak sama pobożność i kult religijny, są i niektóre wpływy kościoła na stosunki obyczajowe, prawne i polityczne: równie rzeczywistymi faktami, jak wszelkie dziejowe zdarzenia. Z jednej więc strony może filozofia kusić się o umiejętnie wytlómaczenie pochodzenia, genezy i wpływu cywilizacyjnego wyobrażeń religijnych, z drugiej zaś nie potrzebuje, (bo nawet i nie może) przyznawać tym pojęciom równouprawnienie ze swojemi zasadniczymi teorematami; te bowiem nie wyrabiają się tak, jak tamte: na podstawie uczuć i pragnień człowieka, lecz powstają jedynie wedle nieczułych na żadne ideały praw rozumu, dochodzącego prawdy. Widząc także, że wszystkich dążeń religijnych naocznym motywem jest pokonanie żądz i osiągnięcie wiecznej szczęśliwości, nie może żadna zdrowa filozofia mniemać, że swojemi teoretycznymi siłami zdoła kiedyś religię z ludzkości zupełnie wyrugować. Najwznioślejszym znamieniem filozofii jest właśnie to, że dąży do wiedzy dla wiedzy samej. Samoistne to dążenie, chociaż w końcu stać się musi wszechwładną potęgą, wyklucza jednak już w swym zarodzie wszelkie samolubne motywa, jakie we wszystkich zdradzają się religiach. Jak zaś jest mało takich umysłów, co powodowane prawdziwie moralną wartością czystej miłości wiedzy, wzniesić się potrafią w swoich poznawczych dążeniach ponad uboczne pobudki poznawań u ogółu ludzi, tak mało będzie i takich, co się uwolnić zdołają od wszelkich uprzedzeń, z wiarą połączonych. Uświęcona wiekami aureola religii w oczach przeważnej liczby ludzi, choćby i uczonych,

nie zostanie nigdy zupełnie przyćmioną promieniem światłem filozofii. Mimo największej swojej mocy działa to światło tylko na takie oczy, których powieki tylko z własnej woli otwierać się mogą. Dla tej więc całej rzeszy ludzi, która z przyrodzonych czynników widzenia jest już zadowolona, pozostanie filozoficzne światło zawsze ciemnością, zwłaszcza, że dzisiaj filozofia nie dobiła się tego praktycznego wpływu na życie, o jakim marzono w starożytności.

Z tego powodu są i będą zawsze zupełnie nieuzasadnione tak wszelkie napady na religię ze strony nieumiarkowanych filozofów, jak i wszelka obrona religii środkami niby naukowymi przez zagorzałych teologów jakiegokolwiek wyznania. Jeżeli raz zapadnie zgoda pod tym względem, że inne są fundamenta religijnego, a inne filozoficznego dążenia, wówczas stanie się także powszechną świadomością, że jak z jednej strony wszelka umiejętna pomoc udzielona zaatakowanej religii tylko samą wiarę bardziej podkopać może, tak z drugiej — najsilniejszy nawet atak przeciwko treści religii w sercach pobożnych najmniejszego nie znajdzie odgłosu. Wszystkie też usiłowania, poczynwszy od ojców kościoła aż do Hegla, ażeby drogą rozumową zawiązać i ustalić spokój i zgodę między filozofią a religią, musiały spełznąć na niczem; na najnowszy zaś Wundta projekt „umiejtnej teologii“, nie zgodzi się z pewnością żaden teolog. Dziś — kiedy wiara religijna przez zguźną popularyzację fałszywych, a uczucia egoistyczne najbardziej podsycających doktryn, w swych podwalinach chwiać się zaczyna i kiedy indyferentyzm religijny bezprzykładnie w dziejach przybiera rozmiary mimo, że umiejętnego wcale nie ma jeszcze gruntu,

powinna rzetelna filozofia tem bardziej bezstronnie zachować się wobec czystej religii. Konieczności jej dla potrzeb serca ludzkiego nie należy zaprzeczać wtedy, kiedy intelektualizm nie osiągnął jeszcze tego stopnia rozwoju, w którym wytworzyć się może równowaga umysłu wśród naturalnej gry uczuć i namiętności człowieka. Chociaż dziś wracamy do stanowiska Bakona, domagającego się zupełnego rozbratu między religią a niezależną filozofią; czyniąc wszakże religię faktycznym przedmiotem poznania i krytycznego zbadania — uznajemy praktyczne jej znaczenie dla moralności i dobra ludzkiego, przez co tem bezstronniejsze stanowisko w odnośnych poszukiwaniach zająć nam wypadnie.

Krytyka religii ma nadzwyczaj rozległe do przejrzenia pole. Już samo zorientowanie się wśród, najrozmaiciej przez różnych myślicieli formułowanych, pojęć o religii, stanowić może bardzo obszerny historyczno-krytyczny wstęp do systematycznego ustalenia pojęcia religii. Na cztery główne momenta zwracają zwykle w tej pracy całą uwagę umiejętną. Że religia jest nauką o bóstwie i jego stosunku do świata, o czem tylko objawienie nadprzyrodzone wierznych pouczać może; że jest uczuciem, płynącym z poważania tego bóstwa, jako najwyższej władzy i nieskończonej potęgi; że jest działaniem, które nietylko w zewnętrznym objawia się kulcie i modłach do bóstwa, lecz także podług jego rozkazów moralne i prawne wytwarza stosunki; że w końcu jako wyznaniowa gmina posiada i zewnętrzną organizację, podobną do ustroju państwa, która daje stowarzyszonym członkom możność swobodnego wyznawania wiary, z przestrzeganiem przypisanych od jej orga-

nizatorów form zewnętrznych. Te ważne względy rozważa bardzo gruntownie tak osobno, jak we wzajemnem oddziaływaniu jednych na drugie, J. Baumann: *Religionsphilosophie auf modern-wissenschaftlicher Grundlage* (Leipzig 1886).

Czy z podobnych badań, opartych na historyczno-krytycznej podstawie, otrzymamy jednostronnie moralną definicję religii, z jaką najczęściej w systematach filozoficznych spotkać się można; czy też powstanie, psychologiczne i historyczne pochodzenie rozmaitych religii, wytłómaczymy sobie ze samych zewnętrznych wpływów: i stąd dopiero oceniać będziemy ich obecne znaczenie: wszystko to będą kwestye, które w szczegółowym wykładzie tej części filozofii powinny być rozwiązane. Tu należy także najtrudniejsza kwestya egzystencji wyższej inteligencji, która i do systematycznego zrozumienia świata i życia jest teoretycznie niezbędna.

Nadmienić jeszcze musimy, że najnowsze usiłowania, podjęte w celu wyjaśnienia naturalnego powstania religii przez Dühringa i Maxa Müllera, zaledwie jeszcze chwiejne mają podstawy, ażeby za ściśle umiędzynarodowione próby można je uważać. Pierwszy jest twórcą teorii „etnologicznego utylitaryzmu“, i widzi w religii fantazyjne wcielenie instytucji narodowych; drugi stara się swoją lingwistyczno - mytologiczną teorią udowodnić, że religijne wyobrażenia jedynie ze zmienności języka wywieść się dadzą. Z okazji tak różnorodnych teorii, do których przyłączają się także dawniejsze, jak „społeczny pragmatyzm“, reprezentowany przez Hobbesa lub „antropomorfistyczny naturalizm“, nauczany przez Huma: jest ważnem zadaniem krytyki religii, wniknąć we wszystkie mo-

tywa religijnego pojmowania świata i życia ludzkiego. Czy one będą uczuciowe, czy moralne, czy fantazyjne, czy też choć po części rozumowe — zawsze dojdziemy z tej strony tylko podmiotowej cechy religii. Przedmiotowego zaś jej charakteru wyśledzimy tylko z rozmaitych narodowych religii, zależnych już więcej od zewnętrznych wpływów klimatycznych, krajowych i plemiennych, przyczem wśród wymienionych właśnie przypadkowości, zawsze przebijać się będzie pierwiastek duchowy, będący stałym wszystkiego gruntem. — Genetyczno-spekulacyjna metoda będzie i tutaj tem umiejętnem postępowaniem, które z czasem na dno wszystkich religijnych poglądów sprowadzić nas zdoła i objawiającą się pod rozmaitemi formami w dziejach narodów, wiarę w przyszłe życie i zbawienie choć po części będzie mogła wyłómaczyć. Bezwzględne zaś potępienie etycznej wartości tej religijnej zasady, kierującej postępowaniem przeważnej części ludzi, tej zasady, którą Hartmann w swej „Fenomenologii świadomości moralnej“ nazywa „das Moralprincip der Erlösung“, uważając ją za „piąte koło u wozu“, ciągniętego przez teologów (2. wyd. Leipzig 1886. p. 676) — nie przynosi wcale zaszczytu rzetelnej filozofii, jeżeli jej stosunek do władającej tak jeszcze potężnie światem religii, w podany powyżej sposób będzie pojęty.

A to pojęcie tego stosunku nie będzie także wykraczało przeciwko naszej definicyi filozofii, jako nauki umiejętności, jeżeli zważymy, że krytyka religii przedewszystkiem uprawnienie teologii jako rzekomej umiejętności zbadać będzie musiała, aby wszelkie w tym względzie uroszczenia tak poszczególnych jednostek, jak całych instytucyi w należytych utrzymać

karbach logicznych. Wyznaczając dla każdej nauki właściwy jej stopień ewidencji i przedmiotowości, do jakiego w swoich poznawaniach może doprowadzić, zapobiega prawdziwa filozofia samowolnemu wkroczeniu jednej nauki w odmienną dziedzinę drugiej. Występuje ona także przeciwko uzurpacyi, polegającej na przyjmowaniu konsekwencji z poznawań, przecenionych pod względem przedmiotowej wartości, jak np. praktykowane dziś ciągle wdzieranie się nauk przyrodniczych na pole teologii. Mamy wszelkie powody sądzić, że w dziedzinie tych nauk nie byłby ateizm ani powstał, ani tak rozległych przybrał rozmiarów, gdyby filozofia od razu tu była mogła wkroczyć z należytą krytyką poznania ludzkiego. Dopiero zainaugurowany przez dawniejszego heglistę Ed. Zellera „powrót do Kanta“ i wywieszenie przez najnowszą filozofię sztandaru „teorii poznania“ — wywarły ten skutek, iż uznano powszechnie w gronie bezstronnych myślicieli, że nie samą bronią nauk przyrodniczych, lecz w przeważnej mierze najgłębszą krytyką poznania można materjalizm, wraz z wszystkimi jego następstwami w praktyce, skutecznie pokonać. Samem już pytaniem: dlaczego pojęciu materji ma przypadać rzeczywistość, a pojęciu ducha nie, skoro obydwie są tylko wyobrażeniami; dlaczego zewnętrzne doświadczenie ma mieć więcej ewidencji i przedmiotowości, aniżeli wewnętrzne: wytrącono materjalizmowi wszelką siłę dowodzenia z ręki. Tak samo też i na praktycznym polu, gdzie religia najrozleglejszą rozwija działalność, nie wejdzie jej filozofia jako nauka umiejętności tak dalece w drogę, jak przypuszcza Hartmann we wszystkich swych, sprawom religijnym i kościelnym poświęco-

nych dziełach. Zanadto potężne są już dziś środki tak państwa, jak i rozwijających się pod jego protektoratem umiejętności, ażeby nie dawały jeszcze całkowitej rękąmi, że i potężny kościół, w przyznanym mu bezstronnie zakresie, obok nich egzystować i dobroczynną swą działalność rozwijać może. Będąc nauką umiejętności nie da się filozofia żadną miarą omamić upojeniem czasu obecnego, który ma wszelkie znamiona epoki przejściowej, a pod względem intelektualnym tem głównie się odznacza, że jeden myśliciel zbija błędy drugich. Tylko nauką umiejętności będzie można uniknąć tego koła błędnego i w życiu samem. Najszlachetniejszą jej misją jest tutaj: zwalczać na każdym kroku tę zgubną wiarę, jakobyśmy więcej wiedzieli, niż wiedzieć możemy. Nie wywyższać się wcale, lecz poznać swoje granice: jestto najgłębsza teza prawdziwej mądrości życia. Jeżeli filozofia, opromieniona blaskiem światła wszystkich nauk, zdoła zwycięsko zetrzeć stugłowy łeb tej odradzającej się ciągle hydrze, która i genialnym umysłem zwodniczo jeszcze i teraz szeptać nie przestaje: „eritis sicut Deus“ — wówczas będzie prawdziwą nauką umiejętności. Wtedy żadna teologia nie odważy się zapuścić się z nią w umiejętnie zapasy, bo przekona się dowodnie, że i sama „res integra“ nie jest.

Na dnie naszego wnętrza i otaczającej nas natury pozostaną może zawsze niezbadane tajniki. Uczuwana zewsząd pewna zawisłość nasza od tych głębin i ciemnie wpływa niezawodnie na początek religijności. Widząc zaś, że z tych niedocieczonych sfer tryskają istotnie siły, potrzebne mu do życia i wzrostu, upatruje człowiek w nich źródło, kierują-

cego jego losami, Boga. Dlatego słusznie orzeka Tomasz z Aquinu: „naturalis ratio dicitur homini, quod alicui superiori subdatur propter defectus, quos in se ipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari et dirigi; ed quidquid illud est, hoc est, quod apud omnes dicitur Deus“. (Sum. theol. Sec. Secundae qu. 85. art. 1. — Ed. Migne. 1859. T. III 643).

Czyniąc wszakże tylko możliwe przypuszczenia (zob. wyż. str. 54) o właściwościach tej niedostępnej podstawy wszystkiego, wychodzi religia raz z założenia bezpośredniej intuicji prawdy rzeczywistej (i to właśnie stanowi istotę wiary), a drugi raz wierzy w to, że podawany właśnie przez nią sposób uznawania i czczenia tej tajemniczej podstawy, wszystkim odpowiada ludziom. Otóż właśnie przeciwko tym dwóm zasadniczym punktom, podniesionym także przez Prof. Baumanna, występuje krytyka naukowa. Prawda, że świat i życie ludzkie zaczerpują wiele swoich sił żywotnych także z owych niedostępnych źródeł; prawda także, iż intuicyjne przypuszczenia o bliższych własnościach tych źródeł nie mogą być nikomu wzbronione. Ale nauka ze swego stanowiska domagać się musi najpierw, aby te konstrukcye nie były w sprzeczności z takimi prawami natury, których już pozytywnie dowiedziono; a powtóre, aby te poglądy nie musiały obowiązywać wszystkich. Tak samo prawdą jest, że wielu ludzi działa swoją religijnością bardzo skutecznie na indywidualność drugich; ale ten wpływ może się dokonywać tylko w granicach powszechnych praw natury ludzkiej.

Wspomniane tedy usiłowania wytlómaczenia religii z wewnętrznych sił natury ludzkiej są o tyle uprawnione, o ile sama umiejętność i siebie stąd

jedynie może wyjaśnić. Ale też i tego przeoczyć nie można, że tworzenie transcendentnych idei należy także do znamion tych wewnętrznych sił człowieka. Rozwój, postęp i wzrost ludzkości wymaga zatem zarówno wolności nauki, jak i swobody wyznań. Wolność religii i umiejętności, uznana już dzisiaj przez wszystkie, bardziej ucywilizowane państwa, tłumaczy nam zarazem, dlaczego tak pierwsza, jak i druga sięga z jednej strony w zakres moralności, a z drugiej w dziedzinę prawa. O ile zaś religia obok umiejętności jest ważnym czynnikiem wychowania, zobaczymy w następnym rozdziale, gdzie mamy określić bliżej zadanie pedagogiki w stosunku do filozofii.

VI.

Odkąd myśl ludzka poczuła się w swej samodzielności, żądano od filozofii nie tylko: ażeby dobywała źródeł poznawania natury i człowieka i uczyła nas, jaką miarą z nich czerpać należy, lecz także, żeby wytyczywszy te, czy to realne, czy idealne cele, do jakich jednostka, jak i całe społeczeństwo w swoim mają zdążać rozwoju, zaleciła środki i wskazała drogi, jakimi wszystkie materialne i umysłowe na świecie czynniki w taki ruch i wzajemne oddziaływanie wprawićby wypadało, aby owe cele mogły być dopełnione. Z pośrodku najrozlicniejszych wiadomości o intelektualnej kulturze, o porządku moralnym, o środkach instruktoryjnych i wychowawczych, używanych w rozmaitych czasach i miejscach z mniejszym lub większym powodzeniem, wyłania się nasamprzód na doświadczalnych więcej podstawach oparta, nauka o umysłowym i moralnym kształceniu, o cielesnym pielęgnowaniu, o rozmaitych stopniach i środkach wychowania i o zakładach wychowawczych. Potem zaś powstaje i dla filozofii jako teorii umiejętności, głębsze zadanie zorientowania się w wspomnianych dążeniach, które jednostajnością wcale się nie odznaczają. Filozoficzna zatem pedagogika wynajduje wśród empirycznego materiału, nagromadzonego drogą faktycznego wychowania

te bardziej powszechne zasady, prawidła i stanowiska, których zgodnie z naturą ludzką wychowawca trzymać się winien, aby nietylko nie utonąć w istnem morzu niezrozumiałego tak łatwo na tem polu doświadczenia, lecz owszem, by za użyciem świadomych reguł, zdążyć do tego celu, który jedynie filozoficznie może być sformułowany. Dlatego to zasadami wychowania już w starożytności zajmowali się gorliwie Platon i Arystoteles, w nowszych zaś czasach niepospolite zasługi w tym względzie zjednali sobie filozofowie Locke, Rousseau, Kant (po części), Schleiermacher, Beneke, Herbart. Jednakowoż tylko Herbart zespolił ściśle pedagogikę ze swoim systemem i potrafił wywrzeć najpotężniejszy wpływ na dzisiejszy stan teoryi pedagogicznych; znakomici jego zwolennicy jak Waitz, Ziller, Stoy, dokonali reszty tak, że umiejętne ugruntowanie pedagogiki na etyce co do jej celu, a na psychologii co do środków odpowiednich, nie ulega już wątpliwości; zachodzi jeszcze tylko kwestya, czy pedagogika jest samodzielną nauką, czy też zależną od innych tak, jak n. p. farmaceutyczna chemia od chemii w ogóle?

Istotnie, powierzchowna już uwaga na przebieg jakiegokolwiek instruceyi i wychowania zdradza w nas przekonanie, że pedagogika nie może być nauką, któraby zupełnie niezależne pojęcia za swoje zasady ogłosić mogła, i któraby bez względu na cały obszar innych wiadomości z tych swoich zasad wytłómaczyć się zdołała. Wychowanie, na którego wszelkie wychowawcze czynności działać mają, jest całkiem zmiennym przedmiotem. Empiryczne jego własności należy dopiero najdokładniejszą wysledzić obserwacją, faktyczny zaś jego związek z przyrodą i roz-

maite konneksye ze społeczeństwem — nie mogą także być pominięte, jeżeli chodzi o środki, które na jego rozwój najbardziej mogłyby wpływać. Doszedłszy jednak tego wszystkiego — choćby najdokładniej — na drodze doświadczałnej, nie pojęliśmy jeszcze żadną miarą ani naturalnych zdolności, ani temperamentu, ani usposobienia, ani pożądlivych popędów wychowawca, nie poznaliśmy także umiejętnie całego otoczenia, w którym wzrastał, działał i przykładami innych się zachwycił; nie zbadaliśmy zatem tych statecznych praw, podług których w jednym i drugim kierunku cała faktyczna różnaitość zapewne się odbywać musi, skoro skądinąd wiemy, że we wszystkich fenomenach świata i życia pewna panuje prawidłowość. Stądby już więc wiodła droga do filozofii.

Filozoficzna mianowicie uwaga wymaga tutaj rozwiązania pytania, ażali z temi prawami daje się pogodzić, pojęcie takiej z góry obmyślanej działalności, któraby w drugim przedmiocie stałe skutki wywoływać i pewne osiągać dozwalała cele. Jeżeli takie pojęcie w rzeczywistości wierny będzie znaleźć mogło odbłask, wówczas dowodzić będzie można i możliwości wychowania z tych praw, które z tamtem pojęciem sztucznego niejako działania, w naturalnym zostają związku lub nierozzerwalnej łączności. Oprócz tego pytania jednak, na które tylko drogą subtelniejszej kombinacyi można otrzymać odpowiedź, nie są także jeszcze same przez się jasne te cele, które empiryczne wychowanie wytyka zazwyczaj sobie jako jedynie właściwe i rzetelne. Jeżeli już zgodzić się na to wypadnie, że zupełnie trafne kursują o wychowaniu pojęcia, to jednak nie będą one same

miały żadnego znamienia, któreby coś o owym celu mogło orzekać; z zupełnie zaś podmiotowych przypuszczeń i dowolnych konstrukcyi nie nabędzie także nikt przedmiotowego wyobrażenia o tem, do czego właściwie wszelkie wykształcenie powinno zdążać. Tak samo i z drugiej strony, kiedyby już prawdziwy cel pedagogicznych czynności żadnej nie ulegał wątpliwości, nikt jeszcze z niego samego nie nabędzie umiejętności wiadomości o tem, jakich środków użyć i jakich norm trzymać się należy, ażeby w najlepszy i najpewniejszy sposób można dobieć się do tego ostatecznego celu wszelkich wychowawczych usiłowań.

Wszystkie te względy razem, przemawiają już na pierwszy rzut oka za tem, że pedagogika, chcąc mieć umiejętną podstawę, oprzeć się musi z jednej strony na zebranych dotychczas danych empirycznych z praktyk pedagogicznych, z drugiej zaś na fizyologii, psychologii i etyce. Zależność pedagogiki od odnośnej historii, a cielesnego (fizycznego) wychowania od znajomości fizyologii i doświadczalnej higieny — nie może ulegać najmniejszej wątpliwości. W systemie zaś pedagogiki głównie stosunek jej teorii do psychologii i połączonej z nią logiki z jednej strony a do zasad moralnej filozofii z drugiej — wpływać może na ogólne stanowisko, jakie ze względu na te dyscypliny w naszej doktrynie zająć wypadnie. Pierwszem zadaniem będzie tutaj umiejętnie poznanie ogólnego celu wychowania, drugim wysledzenie środków do jego osiągnięcia. Pod pierwszym też względem zwraca się pedagogika do etyki ogólnej i szczegółowej, pod drugim do psychologii i niektórych części logiki teoretyczno-poznawczej.

Co się tyczy etyki, to jasną jest rzeczą, że każde wychowanie tylko przez uwzględnienie zasad moralności na swoją nazwę zasługiwać może. W tej więc tylko sferze poznawań ludzkich, gdzie najwyższe stanowiska działań człowieka ze względu na ich stosunek do dobra i do zła się rozsądzają, gdzie zatem moralne cele wewnętrznych i zewnętrznych czynów człowieka, bywają wytknięte — szukać należy właściwego celu wychowania młodzieży, która jest zadatkami całego jej życia przyszłego. Oczywiście, że podług stanowiska, zajętego co do podstaw etycznych teorii, każdorazem i pedagogiczny cel inaczej będzie określany, chociaż sama zasada wywiedzenia go z moralnych dążeń człowieka (o ile niemi i intelektualizm może być objęty) niezmienną musi pozostać. Czy więc poszczególny kierunek etyki zdąża do tego, aby miało w nim przewagę jużto najwyższe dobro, już największą szczęśliwość, już samo uznanie moralne, już pojęcie cnoty, już też obowiązku — czy moralność więcej w samych jednostkach, niż w powszechności rodzaju ludzkiego poszukiwaną będzie; czy w końcu od dążeń moralnych wymagać będziemy tylko harmonii z naturą i życiem, czy też także z ideą bóstwa: podług tych wszystkich okoliczności odróżniać się będą także i określenia pedagogicznego celu, a nauka wychowania tak z teoretycznej jak i z praktycznej strony każdą razą inaczej wyglądać będzie.

Stąd to pochodzi, że jedni pedagogowie zadowolają się prostym tem twierdzeniem, iż edukacja ma zrobić z jednostki tylko pożytecznego człowieka, któryby społeczeństwu lub państwu najrozmaitsze mógł oddawać usługi; drudzy zaś, wychodząc z założenia,

że człowiek kierować się winien najogólniejszemi znamionami czasu, pragnęliby wyuczyć swoich wychowawców, jak wsłuchiwać się mają w te rzeczywiste, i kwestyi nie ulegające prądy swojej epoki, ażeby tak na jej korzyść działać kiedyś mogli, jak i własnej szczęśliwości w najwyższym dostąpili stopniu. Zamiast jednak do tak zmiennych, przejściowych i dwuznacznych warunków zadanie wychowania przywiązywać, występują inni z ideałami o przeznaczeniu rodzaju ludzkiego, które odnosi się także do każdego indywiduum; wychowanie zatem winno nastreżać i każdej jednostce możność najdokładniejszego zrealizowania wspomnianych ideałów, do całej ludzkości się odnoszących. Byli wszakże i tacy, którym nie wystarczało bynajmniej to przekroczenie granic wiedzy naszej, bo uczynili jeszcze jeden krok wyżej, łącząc swój cel wychowawczy przy pomocy względów moralnych z ideą najwyższej inteligencyi. Ale dyalektyczny ich wywód właściwego powołania jednostki i całego rodzaju ludzkiego z powstałego spekulacyjną drogą pojęcia bóstwa, musiał znów spowodować drugich do reakcyi przeciwko tak wygórowanym środkom poznawczym. Ze spekulacyjnych wyżyn spuszczano się na empiryczne niziny, a istniejące już uspołecznione formy w rodzinie, państwie i kościele stały się temi podstawami, które w oczach tych pedagogów są jedynym polem, gdzie jednostka mając na celu dobro takich stowarzyszonych związków z całą świadomością tak czynny, jak i bierny udział mieć będzie mogła w życiu społecznym, politycznym i religijnym.

Prawdą jest niezawodną, że człowiek postawiony wśród przyrody i społeczeństwa, musi zostawać pod

wpływem jednej i drugiej potęgi. Jednakowoż myśląc, chcąc i działając stawia on czoło tym potęgom, a jego inteligencya, wola i działanie przerywa często żelazny łańcuch natury i wyłamuje się niekiedy z historycznie ustalonych form społecznych. Indywidualna jego wola i także działanie rozumu dają mu możność stosowania każdorazowego swego położenia do powszechnego porządku światowego; a bez tej własnej pomocy nie zdoła uczynić właściwego kroku wśród trudnej rzeczywistości. Z tego powodu zwracać się musi i czynność wychowawcza przede wszystkim do jednostki, na której fizyczny, umysłowy i moralny rozwój nie kładą należytego nacisku wspomniane teorye, które ostateczny cel wychowania ze wewnątrz podmiotu upatrywać zwykły. Dopiero najnowsza pedagogika zdziałała tu taki przewrót wyobrażeń, jak system Kopernika w układzie świata. Wychowanie nie ma się kierować podług pewnych idealnych przedmiotów, jak szczęśliwość, pożyteczność, rodzina, społeczeństwo, państwo, ludzkość lub Bóg; przedmioty te nie mają być tak pojmowane, ażeby dopiero od zachowania się względem nich pewnego indywiduum nabierało ono wartości i rzetelności — lecz przeciwnie te wszystkie przedmiotowe pojęcia mogą dopiero mieć pewne znaczenie i jakiś cel, jeżeli nie zaprą się i miary indywidualnej woli i działania jednostek. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że i stosunki współczesnej epoki, że stosunki plemienne, rodzinne i państwowe dla każdej jednostki wielkie mają znaczenie. Jednakowoż żaden z nich nie może być normalną miarą do ocenienia celu wychowania, który głównie w samej jednostce i we wszystkich jej własnościach zognisko-

wany być może, jak to pierwszy Herbart najdokładniej rozeznał i najsubtelniej dowiódł. Nie ma tu nie do rzeczy, że jego oparcie etyki na pięciu ideach moralnych, podobnie jak i nadanie jej charakteru estetyki, w czczy zanadto formalizm przerodzić się może, wskutek czego jego zasady moralne tak wobec zarzutów Hartmanna jak i Wundta utrzymać się nie mogą.

Mimo to jednak, uzupełniwszy przyjęty przez niego jedyny cel wychowania, który w enocie i sile charakteru ma kulminować, większem uwydatnieniem umiejętnego kształcenia się w szczegółowych naukach, ćwiczeniem sił fizycznych (co całkiem w jego systemie jest pominięte), religijnością, zamiłowaniem do piękna i sztuki i t. p., wykazał dopiero Prof. Willmann, co w myśl główniejszych teorii Herbarta w wychowaniu zdziałać można, jeżeli na historyczno-krytycznej podstawie przeniesie się dzisiaj wszystkie kwestye na jedynie właściwe pole społeczne. (Zob. Willmann, O. Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Specialforschung u. zur Geschichte d. Bildung. I Bd. Braunschweig. 1882). Pod względem więc teleologicznym, t. j. co do celu, motywów i ideałów kształcenia, trudno w wykładach pedagogiki ogólnej nie iść za wskazówkami praskiego uczonego.

Etyka samego Herbarta nie mogła rzeczywiście służyć za jednolitą podstawę pedagogice ogólnej, wymagającej zawsze najwyższego ideału moralnego; sama więc tylko jego dążność wytknięcia pedagogice etycznych celów zasługuje na uznanie, nigdy zaś jego rozdrobnienie i rozerwanie celów w ten sposób, że o żadnej bezwzględnej normie nie może być mowy. Chociaż więc sam jeszcze Herbart zastrzegał się

często przeciwko temu, to przecież ścisłą konsekwencją jego systemu będzie zawsze dowolna więcej moralność, polegająca na podmiotowym tylko osądzeniu wartości chcenia i działania (por. wyż. str. 41); jego zatem etyka nie ma stałego gruntu przedmiotowego. W zastosowaniu przeto do teorii pedagogicznych wymaga dopełnienia wspomnianego podobnie, jak i jego psychologia, spoczywająca tylko na wyobrażeniach i ich mechanizmie, skąd ani pierwiastków uczuwania ani chcenia wyjaśnić nie podobna.

Czysty więc intelektualizm byłby niezawodnie wynikiem bezwzględnego ulegania zasadom Herbarta, gdyby tymczasem nie ustalało się już zdanie, że psychologia pedagogiczna nie powinna się mieszać w kontrowersje teoretyczne, lecz na takich tylko wznosić się podstawach życia duchowego, które mniej więcej powszechnem cieszą się uznaniem. Jest to dzisiaj tem bardziej rzeczą konieczną, że badania psychologiczne są wprawdzie w pełnym rozkwicie, ale wielką jeszcze przedstawiają różnobarwność. Jeżeli więc kto zgadza się z Herbartem pod tym względem, że wszelka pedagogiczna działalność musi być częścią kierownictwem, częścią instrukcją a częścią karnością; jeżeli n. p. uzna także, iż celem instrukcji jest rozbudzenie „wielostronnego interesu“, — to przecież są to wszystko tylko formalne względy, które dopuszczają wielorakiej interpretacji rzeczowej: wedle stanowiska i kierunku, jakim hołduje się w psychologii teoretycznej. A jednak jasną jest rzeczą, że wychowaniec nie powinien być przedmiotem eksperymentów ze strony wychowawców, z których każdy może być stronnikiem innej teorii psychologicznej z tych wszystkich, które obecnie walczą

o palmę pierwszeństwa i zwycięstwa. (Zob. Natorp, W. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg. 1888). Kiedy więc chodzi o sposoby kształcenia oglądu, popędu do zabawy i zatrudnienia, uwagi, pamięci, rozumu, fantazyi i woli, a zatem wszystkich zasadniczych kierunków działania życia psychicznego — należy z wielką ostrożnością i przezornością postępować w wyborze wyników teoretycznej psychologii do praktycznego użytku. Faktyczną w tej mierze niedołężność nowszej pedagogiki stwierdzono też wyraźnie na „pierwszej konferencyi dyrektorów z prowincyi nadreńskiej“. Omawiając dość gruntownie kwestyę „filozoficznej propedeutyki“ wytknął mianowicie Dr. Hollenberg psychologii ten głównie niedostatek, że na podstawie jej teoryi niepodobna jeszcze dociec nawet właściwości rozmaitych pór wieku młodzieńczego, że więc żaden pedagog nie może się stamtąd pewnie dowiedzieć, co np. w 10, 14 lub 18 roku życia młodziana jest mu dostępne i potrzebne, a co przekracza jego kaźdoczesne siły i stopień rozwoju. (Zob. *Abhandlungen der Directoren-Versam. in Preussen*. Bd. IX. Berl. 1881. p. 57). Przez różnorodne zdania psychologów trudno rzeczywiście byłoby się przebiec praktycznemu wychowawcy, gdyby główne rysy życia umysłowego co do swych stałych praw rozwoju, przecież tu i owdzie jednakowo pojmowane nie były. Tę więc właśnie wspólność zapatrywań ma pedagogika wyzyskać do swoich celów, jeżeli w praktycznym zastosowaniu pozbyć się pragnie dotychczasowej chwiejności.

Dokładny rozbiór warunków kształcenia stopniowego wymienionych powyżej tż. sił umysłowych

wyczerpywał by całe zadanie psychologii wychowawczej. Jednakowoż na rozwój woli ludzkiej szczególniejszą należy tu zwrócić uwagę; dokładna o tem teoria stanowić będzie naturalne przejście do etyki, jako dalszej wychowania podstawy. Przyjąwszy mianowicie za powszechnie uznaną zasadę, taki prawidłowy stan psychiczny w człowieku, który się z czasem wytwarza, utwierdzimy się w mniemaniu, że wrodzoną nam jest tylko zdolność do wolności, a to o tyle, o ile dusza z postępem swego życia dochodzi do samodzielności, i na tej podstawie, urzeczywistnionej najwyraźniej w charakterze człowieka, w dojrzałym wieku pewną już prawidłowość czynnie może często objawiać. Rozmaite podniety wywołują w duszy przyjemne lub nieprzyjemne wrażenia i uczucia, dodatnie lub ujemne osądzenia wartości, działających na nią przedmiotów, pożądanja lub odrazy. Wszystko to objawia się na zewnątrz przez wybór lub odrzucenie tych rzeczy, które były powodem owych wewnętrznych stanów. Niewątpliwą jest także rzeczą, że w naszym wnętrzu odbywa się ciągle formalny ruch wyobrażeń, popędów i uczuć; że te czynniki życia duchowego ciągle się wzajemnie ścierają i wypierają, i że wtedy dopiero następuje działanie zewnętrzne, kiedy wewnątrz jeden lub drugi uzyska przewagę. Nie bez racyi jednak utrzymują wytrawni psychologowie, że w początkach życia duchowego panuje wyraźny bezrząd. Wprawdzie i tam nie odbywa się nie bez motywacyi, ale stosunek między motywem a czynnym objawem jest jeszcze bezwiedny; osądzeń wartości nie oświecają jeszcze świadome promienie.

Otóż taki nieświadomy jeszcze stan umysłu

przerywa działalność wychowawcza, dyktując mu takie normy, które się jeszcze nie uświadomiły. Dzieci zatem utrzymują się albo w zewnętrznych korbach karności, albo też narażone będą na pastwę naturalnych popędów. Jeżeli z tego drugiego stanu „chodzenia samopas“ nie wybawi ich kierująca ręka, pierwotny bezrząd utrwalić się musi, a cechą życia praktycznego będzie — tu brak charakteru. Gdzie jednakowoż mają być założone podwaliny ideału wolności ludzkiej, tam przestrzegać należy takich stósunków i warunków wychowawczych, któreby wytworzyć mogły jednolity rząd w naszym życiu duchowem. Jedność taka, zasadzająca się na pewnych stałych już ogniwach, może być skutkiem tylko wychowania, zmierzającego do wytworzenia ze wszystkich zachceń i pojęć stałej świadomości kierujących norm myślenia, chcenia i działania. Tak wyrobiona wola nadać może człowiekowi to, co nazywamy charakterem, tj. od zewnętrznych wpływów niezawisłym ile możności kierunkiem jego dążenia i działania. Tak dopiero także wyzwala się człowiek z pod jarzma natury, bo bierny jego dotychczas związek ze światem zewnętrznym reguluje się czynnem, aż do samodzielności rozwiniętem, życiem duchowem. Tak nakoniec wytworzone stałe jego zasady, mogą zaplanować nad zmieniającymi się podnietami całego organizmu.

Że do takiego stanu istotnej wolności, któraby już nie stanowiła kontrastu do przyrodzonej prawidłowości (zob. str. 40), tylko po umiejętnie utworonym w młodości gościńcu dobieć się z czasem można, stwierdzają to liczne przykłady historycznych osobistości. Wychowanie ma wszędzie zdawać sobie

sprawę i z tego niezaprzeczonego faktu, że cała droga do takiej wolności jest tak uciążliwą, że tylko powoli i stopniowo przebywać ją można. Podobnie bowiem, jak nieuniknione są błędy i omyłki na polu czysto intelektualnem, tak i moralne działanie narażone jest w późniejszym wieku na takie zboczenia i przeszkody, jakich już w akcyi wychowawczej nigdy przewidzieć nie można. Dlatego też tem więcej powinien się wychowawca przykładać do rozbudzenia w wychowañcu ogólnej świadomości moralnej. Ta bowiem niezaprzeczona już formalna własność względnej wolności człowieka może się wypełnić wcale różną treścią. Rozpoczynać więc należy od uświadomienia różnicy dobra i zła w obecnym rozwoju naszym, przyczem na uboczu pozostać musi dalsza już kwestya, ażali wszędzie i zawsze panowała powszechna zgoda na rzeczową treść tego, co bezwzględnie zasługuje na pochwałę lub na naganę, co jest bezwzględną chlubą, a co hańbą człowieka. Jednakowoż wobec niezaprzeczonej egzystencyi samego poczucia powinności (zob. wyż. str. 42) uważa etyka samą moralność za coś, zupełnie z naturą ludzką zgodnego. W dalszej zaś konsekwencyi dochodzi do wniosku, że ludzka moralność jest urzeczywistnieniem pierwotnego w nas przysposobienia, które pochodzić musi od wyższej moralnej istoty, od osobowego stwórey. (por. niżej str. 109).

I w tym właśnie zasadniczym punkcie styka się etyka z religią, której przekazuje pierwsze rozbudzenie świadomości moralnej w wychowywanej młodzieży. Instrukcya więc religijna stara się przede wszystkim o rozwój tych pierwotnych uczuć religijnych, o których już wiemy, że należą także do

właściwości natury ludzkiej. Szczegółowego również uprawnienia objawionych religii w akcyi wychowawczych, nie zaprzeczają roztropni pedagogowie. Naukowe podstawy i cały rozkład instrukcyi religijnej w szkołach średnich wyklada obszernie znakomity pedagog W. Schrader: „Erziehungs- und Unterrichtslehre für Gymnasien und Realschulen. (4. ed. Berlin 1882 p. 320—350). Gruntowne wywody niemieckiego uczonego, który także doprowadził do skutku drugie wydanie Schmida: „Encyklopädie d. gesamt. Erziehungs- u. Unterrichts-Wesens XI. Bde. (Leipzig 1876—87) należy wszakże porównać z zapatrywaniem Prof. Willmanna (l. c. t. II. p. 144—150; 195—196, 211) i Prof. H. Schillera: „Handbuch d. prakt. Pädagog. für höhere Lehranstalten“ (2 Ed. Leipzig 1890. p. 133, sqq. et p. 275—292). Wtedy nabyć można nietylko dokładnego pojęcia o całym zadaniu instrukcyi religijnej, ale i o właściwem postępowaniu przy udzielaniu nauki religii. Chcąc tutaj nad tem wszystkim się zastanawiać, wkroczylibyśmy już w ściślejszy zakres pedagogiki szczegółowej, która uwzględnia właśnie te specjalne stosunki, każdoczesne cele, środki i metody wychowania moralnego i intelektualnego, jakie w danych zachodzą okolicznościach.

Już więc i z przytoczonych właśnie gruntownych opracowań pedagogiki specjalnej można się przekonać, że nie należy jej poczytywać za naukę filozoficzną, lecz za taką dyscyplinę, której stosunek do pedagogiki ogólnej czyli filozoficznej, jest rzeczywiście tego rodzaju, jak stosunek mechaniki technicznej do mechaniki czystej. Kiedy już bowiem pierwej powinniśmy byli powiedzieć, że pedagogika ogólna

wyobraża sobie wychowawca i wychowawcę w całym idealnym obrazie, gdzie pierwszy ma wszystkie warunki wszechstronnego kształcenia się i rozwoju, a drugi obdarzony jest tą siłą i wiedzą, która daje rękojmię powodzenia się jego akcyi — to przeciwnie pedagogika szczegółowa stosuje się nasamprzód do wieku wychowawca, rozbiera osobny cel jego nauki, rozkłada właściwy czas instrukcyi, wybiera najstosowniejsze metody, słowem: uwzględnia rzeczywistą organizację wychowania ze stanowiska państwa, społeczeństwa, narodu, stanu, powołania, płci itd. Zajmując się tedy nietylko, odpowiedniem prawidłowemu rozwojowi człowieka, urządzeniem szkół wszystkich, ale głównie i metodyką, rozważa najlepsze sposoby uczenia względnie do celu, jaki sobie wytknęła ta lub owa szkoła, i wtedy nazywa się także dydaktyką. Gdybyśmy zatem mieli zbadać ze stanowiska dydaktycznego wartość i znaczenie jakiegokolwiek nauki n. p. w instrukcyi gimnazyalnej, należałoby nasamprzód udowodnić jej uprawnienie w stosunku do ogólnego celu gimnazyów; zbadać powtórę jej cel główny i uboczne cele; wskazać następnie skuteczne środki i drogi do osiągnięcia tych celów; zastanowić się dalej nad środkami pomocnymi do należytej jej uprawy; obmyśleć także odpowiedni jej podział i rozkład na klasy w stosunku do nauczanych tam innych jeszcze przedmiotów; podać w końcu — albo i na samym początku — historyczny pogląd na doświadczone już skutki tej gałęzi instrukcyi. Że tego wszystkiego nie można dokonać bez znajomości logicznych, psychologicznych, etycznych i estetycznych zasad z pedagogiki ogólnej, rozumie się samo przez się. Jeżeli więc w sy-

stematycznych wykładach pedagogiki część ogólna, czyli teoretyczna oddzielnie się traktuje od części specjalnej czyli praktycznej, to jest to względ czysto dydaktyczny, którego nie można pojmować w ten sposób, jakoby i rzecz sama tak dała się rozdzielić. Jak bowiem nie ma nigdzie w rzeczywistości ogólnych ludzi i ogólnych stosunków, tak samo i praktyczne prawidła nie mogą mieć prawdziwej wartości bez teoretycznego uzasadnienia.

Dowodzi tego cała historia wychowania, której znaczenia dla postępu samej tej umiejętności dotknęliśmy zaraz z początku niniejszego rozdziału. Traktując wszakże samą historię pedagogiki, należy przedewszystkiem pojąć ją w ścisłym znaczeniu, t. j. jako naukę wychowania, obejmującą już wychowawcze teorie. Rozważając więc powstałe w dziejach pedagogiczne systemy, nie należy nigdy odrywać uwagi od całej duchowej atmosfery tego czasu, kiedy się zrodziły. Nadto jednak nie można także zapoznać tego faktu, że wiele z takich systemów abstrakcyjnych na rzeczywiste wychowanie żadnego nie wywierało wpływu. Z drugiej zaś strony nie da się także zaprzeczyć, że i w takich okresach dziejowych, gdzie żadnych nie było systemów pedagogicznych, szła praktyczna edukacya zawsze swoim trybem. Z tego powodu przypuszczają historycy, że i wtedy znano już jakieś zasady, które, lubo w jedną całość niespojone, kierowały przeciw faktycznie ówczesną akcyą wychowawczą, nadając całemu wychowaniu pewną właściwość i pewne piętno dobitne. Jakkolwiek takie normatywne pojęcia nie przybrały może nigdy całokształtu nauki, to jednak wykład historii pedagogiki musi uwzględniać i wpływ kaźdoczesnych

zwyczajów i obyczajów na wychowanie, zwłaszcza, że systemy pedagogiczne powstały dopiero niedawno. Faktyczne zatem wychowanie należy bezsprzecznie także do historii pedagogiki. Oprócz bowiem fachowych osobistości, działały wszędzie wychowawczo i te realne potęgi, które odbijały się zawsze w węzłach rodzinnych, społecznych i politycznych, które odtwarzały się także w nauce, sztuce i religii. Pojmując tak swoje zadanie, musi historia wychowania zetknąć się z całym obszarem umysłowego życia. A że dopiero ta historia zapoznaje nas ze źródłem dziejów kultury i cywilizacji, dowodzi tego wydana obecnie przez J. Schmida, praca grona uczonych: „Gesch. d. Erziehung vom Anfang an bis auf unsere Zeit“ doprowadzona już do Komeniusza (3 Bd. 2 Abth. Stuttg. 1892). Ponieważ z wymienionych potęg, religia była zawsze najdonioślejszym czynnikiem, dlatego zbawienny przewrót, dokonany w tej mierze przez chrześcijaństwo, stanowi najważniejszą epokę w historii edukacji narodów. Uwydatniając zaś znaczenie i wielki wpływ chrześcijaństwa na moralny postęp ludzkości, należy w wykładzie historii pedagogii podnieść głównie znane zasady chrześcijaństwa, które po obaleniu starożytnego dogmatu jedności człowieka z państwem, zwróciły i teorię pedagogiczną na pole ogólnoludzkiej dążności.

VII.

Wobec osiągniętych już wyników naszych poszukiwań, dotyczących pojęcia, zadania, rozkładu i główniejszych zagadnień filozofii, wypada nam teraz zająć się przejrzeniem tych najrozmaitszych poglądów, jakimi cały zakres filozofii wypełniano dotychczas. Wymienić więc mamy główne historyczne poglądy na świat przyrodzony i życie ludzkie, a następnie określić bliżej własne w tej mierze stanowisko ogólne, które z poprzednich wywodów jeszcze tak jasno na jaw wystąpić nie mogło, jak tego wymaga rzecz sama.

Historyczny rozwój naszej umiejętności dowodzi jasno, że filozofia rozwijała się nietylko tak, że wyłożone poprzednio jej części główne, jakoby członki jednego organizmu w całym systemie tak szczegółowy, jak i ogólny miewały swój wyraz, — lecz że także każdy z tych systemów, czy to jako całość, czy też tylko w pewnych częściach, odmienne przedstawiał nam oblicze, t. j. inaczej poszczególne rozwiązywał zagadnienia tak teoretyczne, jak i praktyczne. W skutek tego przybierają historyczne systemy filozoficzne tak oryginalny nieraz pod względem formy i rzeczy wygląd, i tak zasadniczo od siebie się różnią, że sam ten, dziejami filozofii stwierdzony i niewątpliwy fakt, wywołuje znów sam przez się cały szereg filozofi-

cznych problematów, których rozwiązanie nie małe zawsze nastęcało trudności. Spotykamy się też ustawicznie z utartymi wyrazami technicznymi na oddanie różnorodnych poglądów na wiedzę o świecie i życiu. Powszechnie znane są termina jak: dogmatyzm, skeptycyzm, krytycyzm, jak empiryzm, sensualizm i racjonalizm, jak pozytywizm, realizm i idealizm, jak materyalizm, ewolucjonizm i psychologizm, jak eudaimonizm i rygoryzm, jak optymizm i pesymizm, jak monizm i pluralizm, jak panteizm, deizm i teizm, jak w końcu mechaniczno-atomistyczna i organiczno-teleologiczna teoria filozoficzna. — Wobec tego faktu zapytać się mimowolnie musimy, w jakim stosunku zostają te, zasadniczo między sobą różne, zdania i poglądy do jedyne go prawdziwego systemu? Wszak jedna tylko może być prawda, acz wielorakie jej przedstawienia.

Najradykalniejszym z wymienionych poglądów, które przedstawił dość trafnie prof. L. Strümpell w dziele: *Einleitung in d. Phil. vom Standpunkte der Gesch. d. Phil.* (Leipzig 1886) — i dla filozofii jedynie niebezpiecznym poglądem jest, wspomniany już (str. 35), skeptycyzm. Wprawdzie — jak zobaczymy niżej — rozpoczyna się wszelka filozofia ogólnem wątpieniem o prawdziwości, rzetelności, dokładności lub ścisłości tych wszystkich założeń, od których wychodzimy w życiu więcej praktycznem, osądzając wszystkie rzeczy i wielorakie ich stosunki. Jednakowoż tego krytycznego powątpiewania nie można kłaść na równi z tym skeptycyzmem, który często nietylko za początek, ale i za koniec filozofii bywa uważany. Powątpiewając o rzetelności takich n. p. pojęć zasadniczych, jak dla metafizyki przyczy-

nowość a dla etyki wolność woli, wychodzimy zawsze z tej zasady, że rzeczona wątpliwość da się usunąć przez wynalezienie dostępnej dla nas prawdy, pozostawiając na razie w zawieszeniu to pytanie, ażali całej w tym względzie prawdy umiejętnie dojść będziemy mogli. Tymczasem nieuzasadniony skeptycyzm, jako systematyczny kierunek, nie jako prowizoryczna metoda, wątpi o wszelkiem poznaniu; nie podaje jednak powodu, któryby się odnosił do treści tego poznania, lecz atakuje zawsze samą jego formę, rzekomo dlatego, że żadnej nie ma rękojmi jej prawdziwości. Każdy mianowicie usiłowany dowód opierać się musi na jakiejś, uznanej już za prawdziwą, zasadzie dowodzenia; musi także odbywać się wedle jakiejś, także już uprawnionej, formy argumentacji. Ale tak jedna, jak i druga mogą być znowu zawsze fałszywe, wskutek czego nie mamy nigdy pewności, ażali uporczywym i największym błędem nie jest to wszystko, co nam się zupełnie wydaje koniecznem. Podobnie jednak, jak ten rodzaj skeptycyzmu, twierdzący, że, jeżeli jest jaka prawda, to my na każdy sposób nie mamy dowodu rzeczywistego jej posiadania, tak i inny jego odcień, dowodzący już niemożliwości wiedzy na zasadzie psychologicznego jej powstawania, mogą utrzymywać się tylko w szkolnych teoriach. Jeżeli zaś pierwszy nie wymaga nawet naukowego odparcia, gdyż praktyka w życiu zadaje mu kłam na każdym kroku, gdzie sami skeptycy w najlepszej wierze kierują się prawdami, których w teorii uznać się wzbraniają; to przeciwko drugiemu rodzajowi skeptycyzmu staje zwycięsko cała teoria poznania tak, jak się w najnowszych rozwinęła czasach.

Podług jej zasad muszą pojęcia i rzeczy tak wzajemnie do siebie się odnosić i taką stanowić harmonię, żeby to, co dla poznania jest myślną koniecznością, miało i dla natury rzeczy zewnętrznych pewne znaczenie i moc obowiązującą. Nim jednak w teoretycznej filozofii nabędziemy takiego przekonania, wskazaną jest zawsze dla początku filozofii taka ogólna zasada kierująca, któraby pełne zaufanie rozumu do swojej zdolności rozeznawania prawdy od fałszu, za swe niczem niezatarte ogłosiła godło. Chronić się tylko należy w tym krytycznym zawsze kierunku, ażeby najmniejszej racyi nie przyznać dogmatyzmowi, który upatruje prawdę w jednym tylko systemie, a możliwość poznawania uważa zawsze za rzecz zupełnie niewątpliwą. Wobec skeptycyzmu i przeciwległego mu dogmatyzmu może się w rzeczy samej rozwinąć dalej tylko krytycyzm. Cała jego siła żywotna polega na tem, że wytyka tak zdolności jak ułomności poznawczych władz naszych.

Z krytycznego też stanowiska nie trudno we wspomnianych poglądach filozoficznych dopatrzeć się jaskrawych jednostronności tak w pojmowaniu, jak rozwiązywaniu szczegółowych już zagadnień. Podzielmy główne kwestye filozoficzne na te same trzy kategorie, które służyły nam za podstawę podziału całego obszaru filozofii, a wówczas oryentować się będziemy między nimi: albo ze stanowiska teoretyczno-poznawczego, albo podług zasad upatrywanych w świecie przyrodzonym, albo wreszcie podług norm etycznych (względnie moralno-religijnych).

Nie mogąc w tym zarysie wdawać się w rzeczową charakterystykę tego wszystkiego, (tak n. p. ze stanowiska teoryi poznania należałoby zaraz sy-

stemy fil. podzielić na trzy kategorie: 1. co do formy poznania — empiryzm, racjonalizm, genezyzm —, 2. co do przedmiotu poznania — idealizm, realizm, idealno-realizm —, 3. co do celu poznania — kierunki wyżej już wspomniane: t. j. skeptycyzm — dogmatyzm — krytycyzm), musimy naprzód ze względu na ważność historii filozofii zwrócić uwagę na ten pewnik, że w żadnym systemie fil. ani bezwzględnej prawdy, ani bezwzględnego fałszu nie godzi się dopatrywać. Owszem bezstronne studia historycznych systemów przekonywują nas, że każdy niemal przynosi nam względną prawdę i względne także popelnienia błędy. Dlatego to umiejętny rozbiór każdej kwestyi, poprzedzony być winien krytyczno-historycznym wstępem, któryby był wiernym obrazem wszystkich faz, jakie badana rzecz w rozmaitych czasach i głośnościach istotnie przechodziła. Ale też z tego także powodu nie będą miały dla nas zwyczajne, choćby i najobszerniejsze podręczniki historii filozofii tej dydaktycznej wartości, do jakiej roszeją sobie nieraz pretensję. Takie opracowania rozwoju filozoficznego mogą być pożyteczne dla czyjegoś ogólnego wykształcenia. Komu zaś chodzi o samą istotę i głębię filozofii, ten musi rozważać jedno jej pytanie po drugiem tak, jak przez odnośnych myślicieli badane lub rozwiązane było; zwyczajne zaś obracanie się w samych ogólnikowych schematach nie zrodzi najmniejszej ciekawości ani w czytelniku ani w słuchaczu. W wykładzie zatem historii filozofii chodzi istotnie o taką reformę, jakiej wyraźnie dotknął wiedeński docent W. Knauer w swoich wykładach: *Hauptprobleme d. Philos. in ihrer gesch. Entwicklung etc.* Wien 1892). Nie cała mianowicie nauka poszczególnych

myślicieli ma w najogólniejszych rysach stanowić od razu przedmiot tej historyi, lecz tylko szczegółowe zagadnienia mają być wyłuszczone, i to tak, jak z biegiem czasu w dziełach tych lub owych filozofów znajdowały swój dokładny wyraz i do zamierzonego zdążały rozwiązania.

Z tych powodów nie należy prawie nigdy żadnym przeszłym systemem filozoficznym — jeżeli tylko twórca jego miał prawdziwe warunki niezależnego myśliciela — tak dalece pogardzać, jakoby się już przeżył, jakoby same tylko zawierał fałsze, jakoby żadnej już dla nas nie miał wartości. Każdy filozof, niezawisłą i rzetelną drogą do prawdy dążący, liczyć może zawsze na stronników, jeżeli nie w tym to w innym niezawodnie względzie.

Nie tylko wyniki nauk specjalnych, ale i każdy historyczny system dostarcza materiału budowlanego do wielkiego gmachu filozofii, który, stosownie do technicznych i artystycznych wymogów czasu, czyli do panujących w nim społeczno-moralnych prądów i postępów intelektualnych, nie tylko najtrwalsze może mieć podwaliny ale i najwspanialsze przybrać kształty. Jeżeli filozofia ma obalać fałszywe zdania i wytepić przesady, jeżeli dążąc do prawdy usiłuje pojąć zjawiska, dotrzeć do ich istoty, zbadać przyczyny i sprawdzić ich stosunki — to wszystkie te usiłowania umysłu ludzkiego, mające swe źródło we własnej jego naturze, nie ustają nigdy, chociaż rozmaite przybiorą formy, chociaż niekiedy rozmaitemi napęlić się będą treścią. Wszak filozofię przyrównano już dawno do rozłożystego drzewa, którego konary, liście kwiaty i owoce odpowiadałyby właśnie tym filozofom, które w czasie powstają i z czasem zanikają

także. Nie tutaj jednak spoczywa rdzeń porównania tego, które sięga głębiej. Bo jak właściwy pień drzewa, tracąc o pewnej porze liście i kwiaty, nie utracą jeszcze życia, lecz owszem z tych odpadków nawozowe wysysa soki, i niebawem zdobi się znowu w podobną zieleń, by dowieść swej żywotności: tak i filozofia trwała jest w swej podstawie, a poszczególne tylko filozofie znikają z widnokregu, aby potem odradzać się na nowo. Z intelektualnych, moralnych, estetycznych, religijnych, społecznych i politycznych wyobrażeń, wydziela filozofia dla siebie takie pojęcia, które w danym czasie lub okresie dziejowym powszechne i konieczne zjednywały sobie uznanie. Słusznie też dowodzą już nieraz, że filozofia jest często odbłaskiem i oddźwiękiem ogólnej oświaty, kultury i cywilizacji tej epoki, w której występuje w postaci jednego lub kilku systemów.

Stąd także wytlómaczyć sobie można, dlaczego samo nawet pojęcie filozofii w jej dziejach tak niejednostajnie przybierało znaczenie, że już w greckiej filozofii ani co do rzeczy, ani co do formy, nie można w tej mierze jednolitego dopatrzeć się tła. Na ważną tę okoliczność, zwrócił uwagę ostatnimi czasy szczególnie Prof. W. Windelband w swojej niezrównanej „historii starożytnej filozofii“ (Müller's Handbuch d. kl. Alterthumswissenschaft, Bd. V. 1. Nördlg. 1888. p. 118—119). Pierwotny mianowicie czysty popęd do wiedzy, przeszedłszy rozmaite fazy wolnego dążenia do prawdy, objawione w znanych konstrukcjach wszechświata i jego pierwiastków, kończy się logiczną teorią Arystotelesa i tegoż systematycznym zarysem nauk specjalnych. Kiedy więc nasamprzód nazywano filozofią to umiejętne myślenie, które się

126
 uświadamiało jako żądza wiedzy dla wiedzy samej, a którego „przedmiotem“ jest cały świat wyobraźalny a „celem“ pierwotna podstawa tegoż świata — to znowu później: kiedy jednolita przedtem umiejętność rozpadła się na części i podzieliła na gałęzie, stała się filozofia zbiorowem, wykończonem, ogólnem poznaniem świata, gdzie wszystkie, w poszczególnych naukach wytworzone, pojęcia jednoczą się w powszechny obraz całego uniwersum (Arystotelesowa „pierwsza filozofia“ = metafizyka). Zaledwie jednak ustaliło się to drugie już znaczenie filozofii, poczynając już pod wpływem zewnętrznych stosunków przeważać dążność zredukowania myślenia naukowego do praktycznej tylko mądrości, a filozofia miała podawać rady i wskazówki, jakby rzeczywiste życie najlepiej dało się urządzić. Trzecie więc znaczenie greckiej filozofii polega u przełomu hellenizmu na tem, że filozofia jest poprostu tylko „sztuką życia“; kiedy zaś kulturę grecką zalewa potęgą rzymską, przechodzi początkowa czysto etyczna jej tendencya całkiem już w kontemplację religijną. Ostatecznie styka się neoplatonizm z chrześcijaństwem, a stąd powstaje główne zadanie filozofii: formułować religijne przekonania.

Że to trzecie znaczenie filozofii, wytrysłe już z greckich jej czasów, przeciąga nie swoją przez całe t. z. wieki średnie — wiadomo powszechnie. Przeważna nawet cecha tych czasów polega na tem, że filozofią nazywa się „poznawanie Boga“, a starożytna logika i metafizyka służą tylko do tego, aby religijnemu przekonaniu wiernych nadać naukowy wyraz zewnętrzny. Dopiero epoka odrodzenia nauk zwiastuje emancypację od czysto religijnych dążeń.

Z początkiem nowszych czasów wstępują nauki specjalne na nowe tory i używają własnej metody, a filozofia zrzeka się także długowiecznej roli „służebnicy wiary“, wracając do pierwotnych ideałów greckich! W swojej, znakomitej także „historyi nowszej filozofii“, wykazuje Windelband, że jakiegokolwiek powstają teraz kierunki filozoficzne, wszystkie wycho-
dzą z założenia, iż bez względu na spory religijne, ma być filozofia samodzielną wiedzą o święcie, opartą na „naturalnym“ rozumie. Ponieważ jednak ta nowa filozofia rodzi się z opozycyi przeciwko tradycyjnemu poznawaniu, które opierało się na wierze — więc przedewszystkiem musi się wykazać, jakim sposobem swoje wytwarza teorye. Tak nabywa filozofia nowego znów znaczenia, bo głównem jej zadaniem jest w nowszych czasach zbadanie, nietylko rozmaitych dróg poznawania, ale i procesu poznania, stosunku myśli do rzeczy, pojęcia do jego przedmiotu. Powstała z upadkiem scholastyki coraz wyraźniejsza tendencya metodologiczna u wszystkich głębszych myślicieli, przeistacza się coraz to bardziej w teoryę poznania, bo nie zależy jej tak dalece na drogach do wiedzy, a więc właściwych metodach, jak raczej na granicach tej wiedzy, t. j. krytyce pojęć. Kiedy zaś w XVIII. w. zaostrza się sprzeciwieństwo systemów, dążących do pojęciowej konstrukcyi świata i życia, rodzi się znów pytanie całkiem zasadnicze, ażali taka metafizyka jest w ogóle możliwa? Skoro w tym wieku nauki matematyczne, przyrodnicze, a w części i historyczne na niezachwianych stanęły już podstawach, więc pytanie to, dotyczące uprawnienia metafizyki, znaczyło to samo, co kwe-

stya: czy wobec nauk ścisłych, może mieć filozofia jeszcze rację bytu?

I na tę, z rozwoju filozofii powstałą kwestyę w wykładach jej historii największą należy zwracać uwagę, bo odtąd datuje się najbardziej radykalny zwrot w badaniach filozoficznych. Ostatecznym bowiem wynikiem starcia się ówczesnych systemów metafizycznych była negacya wszelkiej metafizyki, dążącej do poznania ogólnych zasad wszechświata. Skoro zaś, próbowane także zestawienie ostatecznych rezultatów nauk ścisłych, nie mogło mieć pretensyi do filozoficznej umiejętności o wszechświecie, więc w okresie powszechnego oświecenia i wszechwładzy rozumu, ujrzała się raptem filozofia bez wszelkiej już treści. Myśl wszakże ludzka nie przestała działać. Z pośrodku bowiem tych poszukiwań, które dowodzić miały całej nicości metafizyki historycznej, wykluwa się pomału nieznaną dotąd odnoga wiedzy. Najznakomitszym myślicielom nie chodzi już o całe na świat poglądy, nie chodzi także o wyzyskiwanie wyników nauk specjalnych; lecz coraz rozleglejsze rozmiary przybiera świadomość, że sam nieodparty fakt istnienia tych nauk wymaga osobnej umiejętności, którejby był przedmiotem — wymaga „teoryi umiejętności“.

To są wyraźniejsze już zarody tej myśli, która jest podstawą i naszego zapatrywania się na filozofię, jakieśmy na początku tego pisma bliżej starali się określić. W tem, nowem wówczas znaczeniu, stała się filozofia w ręku swych głównych przedstawicieli, prawdziwem ogniskiem takich poszukiwań, które miały uzasadnić całą resztę nauk. Jednakowoż jest to niespożyta zasługą Windelbanda, że w pierw-

szym tomie swego dzieła (Gesch. d. neueren Phil. in ihrem Zusammenhange mit d. allg. Cultur u. d. besonderen Wissenschaften. Leipzig 1878), wykazał dowodnie, na czym właściwie polegało zadanie teorii umiejętności, zrodzonej u kresu przeszłego stulecia; i że w drugim tomie (1880) mistrzowskiem swem piórem nakreślił zasadniczą reformę, dokonaną w tej mierze przez Kanta, z którym każdy się mierzy, ktokolwiek i w jakikolwiek sposób w obecnych filozofuje czasach. Jeżeli też nie zdamy sobie dokładnej sprawy z tego postępu myśli filozoficznej, nie pojmimy nigdy całego znaczenia dziejów filozofii dla systematycznych w niej badań.

Jakoż przedkantowska teoria umiejętności wytknęła sobie takie samo zadanie, jakie ma każda teoria wobec ściślejszego swego przedmiotu. Dochodzić zatem przyczyn i wysledzać prawa, podług których wytwarza się umiejętność, jako zjawisko duchowe: było to główną tendencją ówczesnej filozofii. Chcąc tedy należycie pojąć umiejętność, musiała z jednej strony dochodzić początku wyobrażeń; a z drugiej wykazywać tę prawidłową drogę, którą przebywają owe wyobrażenia, kiedy się przemieniają w ogólne pojęcia, sądy, wnioski i dowody takie, jakich dostarczają faktycznie nauki specjalne. Takie genetyczne wyjaśnienie umiejętności, gdzie chodziło wyłącznie o naturalne prawa rozwoju duchowego, musiało kończyć się zawsze na indywidualnej — lub etnopsychologii i na historii postępu umysłowości ludzkiej. Najznakomitsi też badacze pod kierunkiem Locke'a, nie przekroczyli tej psychologicznej granicy, w której wykazywano, wedle jakich powszechnych praw nabywa tak jednostka, jak i ludzkość cała na-

turalną drogą tej pewności, którą się odznacza umiejętność. Pojęcie tedy umiejętności miało dać się zdobyć tą samą drogą genetyczną, jaką poznajemy wszystkie inne fenomeny psychiczne.

Tymczasem występuje Kant z epokową swoją „krytyką czystego rozumu“ (1781), otrząsa się z przesądów współczesnej filozofii i dowodzi nadzwyczaj uciążliwą, skomplikowaną i subtelną pracą myśli, że owa „teoria umiejętności“ mija się zupełnie z właściwym swym celem! Wszak zdążała nie tylko do tego, aby stwierdzić, opisać i wytlómaczyć te pojęcia i ich związki, które uchodzą za umiejętne; lecz miała także udowodnić, dlaczego te właśnie pojęcia mają cechę prawdy nie tylko w oczach jednostki, ale i w świadomości nadindywidualnej. Jeżeli zatem chodziło o powód, dla którego poznania umiejętne bez względu na swoją, tu i ówdzie wykazaną, genezę, dzierżą powszechną wartość prawdy, jeżeli chodziło o rozeznanie tych metod, któreby wynikiem nauki mogły zapewnić konieczną wartość wszędzie i zawsze — to celu tego nie dopną nigdy badania takie, które wykazują, jakim naturalnym procesem psychicznym dokonywa się poznanie umiejętne prawidłowo w jednostkach lub w rodzaju ludzkim. Wedle Kanta zaś powstają i wiążą się razem, z taką samą naturalną prawidłowością równie koniecznie wszystkie pojęcia bez wyjątku. Psychologiczna zatem ich geneza nie może być żadną instancją ani za, ani przeciw ich wartości pod względem prawdy. Dawniejsze zatem spory sensualizmu z racjonalizmem o zmysłowy lub umysłowy, albo obopólny początek wyobrażeń, nie dotyczą zagadnienia teoretyczno-poznawczego; kwestya rodowodu pojęć może budzić

największy nawet interes — ale w dziedzinie psychologii; teoria umiejętności, a zatem poznania, zajmuje się natomiast całkiem innym pytaniem: czy i o ile powinny być uznane za prawdziwe te pojęcia i sądy, które w umiejętnościach występują z pretensją do powszechności i konieczności. (Por. Windelband, l. c. II. p. 28, 46, 50 sqq.)

Pojąwszy w ten sposób nowe stanowisko Kanta, przekonamy się zarazem, że jego filozofia nie pyta o pobudki i prawa, powstających w ludzkiej świadomości takich sądów, które mają wartość powszechnego i koniecznego waloru — lecz o ich uzasadnienie krytyczne. Na tem też polegała ta epokowa jego praca, której dotknęliśmy także wyżej na str. 9. A jeżeli w dzisiejszej teorii umiejętności łączymy znów psychologiczny moment z teoretyczno-poznawczem, niewłącza to w niezem zasłudze Kanta, lecz zrównoważa głównie tę jednostronność, w jaką popadli w tej mierze Fichte i Hegel, dążąc do takiej uniwersalnej nauki, któraby empirię ignorować mogła. Wśród rozmaitych, wynikłych stąd konstrukcyi i spekulacyi, zatarła się nawet pierwotna zasada Kanta, którą sam Herbart podtrzymywał może najwyraźniej, uważając filozofię za naukę o opracowywaniu pojęć. Tymczasem licznej nawet szkole Herbartu nie udało się wywalczyć uprawnienia realistycznej niby metafizyce mistrza: wspomniany już powrót do Kanta coraz większe przybierał rozmiary, a wśród rozmaicie także modyfikowanego, neokantyzmu przeważało zdanie, że właściwą intencją Kanta była taka filozofia, która krytyczną metodą stwierdza powszechną i konieczną wartość sądów, wypowiedzianych w najrozmaitszych gałęziach wiedzy

ludzkiej. Wywinięte w ten sposób pojęcie normy, wobec którego każda „quaestio facti“ staje się kwestyą „iuris“, wyzyskali do badań filozoficznych i stronicy innych kierunków dzisiejszych. Powszechność i konieczność, o którą Kantowi chodziło, we wszystkich trzech „krytykach“, nie odnosiła się do uznawania faktycznego, empirycznego, lecz do idealnego, normalnego. Dlatego już z kilka razy nadarzyła się nam powyżej sposobność, używać wyrazu „norma“ w znaczeniu jedynie tego, co być powinno zawsze i wszędzie wobec rzeczywistego myślenia, chcenia i uczuwania indywidualnego.

Gdyby tedy powszechna zapanowała zgoda na to, że filozofia jako teoria umiejętności, we wszystkich swych odnogach dąży w ogóle do stworzenia świadomości normalnej ze świadomości empirycznej — wówczas byłoby rzeczą jasną, że proces takiego rozwoju nie da się nigdy ująć w ścisłe ramy jednego systemu filozoficznego. Z naturalną więc niejako koniecznością powstawać muszą co raz to nowe systemy w miarę tego, o ile zgodnie ze stanem współczesnej oświaty i kultury mogą ich twórcy sądzić, że w swoich twierdzeniach i dowodach zbliżyli się do świadomości powszechnej, w której tkwi prawda. Było to wprawdzie wielkim błędem Hegla, jeżeli istotnie wierzył, że w jego „bezwzględnym idealizmie“ zogniskowały się wszelkie usiłowania filozoficzne. Na każdy jednak sposób jest jego zasługą, że zbadawszy dzieje filozofii ze stanowiska krytycznego, acz tylko spekulatywnego, wyniósł pierwszy historię filozofii do rzędu umiejętności (Vorlesungen über d. Gesch. d. Phil. Werke XIII.) Kto wie nawet, czy Hegel i pod tym względem nie miał słuszności,

że zjawiające się co raz to inne, a częstokroć sprzeczne ze sobą poglądy, są to tylko jakby przejściowe stadya do jednej, uniwersalnej filozofii, która pozostanie zawsze zadaniem przyszłości. Być także może, że do tej wspomnianej wyżej (str. 82.) prawdy jedynej, dochodzimy stopniowo przez historyczne znoszenie się lub krytyczne jednoczenie sprzeczności. Bądź jak bądź, dał Hegel impuls do krytycznego traktowania historii filozofii i dodatniego korzystania z jej wyników w nowych systemach.

Późniejsza też krytyka historyczna oparła się już na zupełnie przedmiotowych podstawach i stała dzisiaj już całkiem na stanowisku genetycznego tłumaczenia teorematów i poglądów filozoficznych. (Por. w „Przeglądzie Polskim“ z r. 1891. Prof. L. Źwiklińskiego gruntowną ocenę Ks. Stef. Pawlickiego: Hist. fil. greckiej T. I. Kraków 1890). Oprócz względu psychologicznego i pragmatycznego podnosi ta interpretacja także i czynniki każdoczesnej kultury, które mogły wpłynąć na całokształt myśli filozoficznej, gdyż (jak już nadmieniono) niepodobna nie widzieć w niej pewnego odbłasku całego idealnego rozwoju ducha ludzkiego w danej epoce.

Zapatrując się z takiego samego stanowiska na obecne nasze czasy i krzyżujące się w nich rozmaite jeszcze kierunki badań filozoficznych, przekonać się także możemy, że biorący dziś górę „uniwersalizm“ dąży również do zjednoczenia wszystkich najnowszych zdobyczy umysłowych na tle idealno-realnego na świat poglądu. Trudno jednak nie dostrzedz także, że najwięcej pono uprawniony ten kierunek, nie może się pozbyć pewnej cechy eklektycznej, która nigdy w dziejach filozofii nie była jej chlubą. Eklek-

tycyzmu nie może się on zaprzecić już dlatego, że uważając tak idealizm, jak i realizm za zbyt jednostronne systemy; powstaje właśnie na zasadzie dualistycznej: z zewnętrznego więcej skojarzania tych momentów, którym przyznaje rację w poprzednich dwóch kierunkach. Lecz to właśnie byłoby i racjonalną jego stroną, gdyby od bezwzględnego dualizmu znacznie odstąpił, nie łudząc się tem, że wszelkie monistyczne dążności nie doprowadziły dotychczas do pożądanego celu.

Stwierdzoną mianowicie przez krytyczną filozofię jest rzeczą, że ostatecznym punktem wszelkiej naszej wiedzy, nie wyłączając i wiadomości o przedmiotach zewnętrznych, jest nasze wyobrażenie, jako akt psychiczny, rozciągający się na wszystkie świadome funkcyje duchowe. Rozumiejąc zatem przez wyobrażenie zarówno myślenie, jak uczuwanie i ochecnie ze wszystkiemi ich odcieniami, możemy się przekonać, że wszelkie nasze w tych kierunkach wiadomości, sprowadzone analitycznie do zdania „ja wyobrażam“, już dalej rozłożyć się nie dadzą. Ponieważ wyobrażenia inaczej objaśnić nie można, tylko wskazując na sam akt wyobrażania, więc i konkretne wyobrażenia nie dopuszczą już żadnego innego dowodu, oprócz powołania się na odnośną świadomość. Okoliczność zaś, że wyobrażam sobie coś i przez to tylko, że wyobrażam, mam wyobrażenie o wyobrażaniu: okoliczność ta dowodzi jasno, iż ostateczny punkt oparcia wszelkiej ludzkiej wiedzy ma pewność tylko faktyczną. I na tem właśnie polega jego czysto pierwiastkowy charakter, bo wszelkie dowodzenie jego pewności nieodpartej, wymagałoby już ja-

kiegokolwiek wyobrażenia, a więc tego, czego mia-
łoby dowodzić.

Niezaprzeczony ten początek naszej wiedzy od-
bił się już po części w znanym zdaniu Descartes'a
„cogito, ergo sum“, i dał także częściowy pochop
Fichtemu do czysto podmiotowego idealizmu z pro-
dukcyjnym „Ja“ na czele. Jednakowoż żadną ostate-
cznością zrażać się nie należy. Zważmy w tym celu
najpierw, że każdy sąd z jakiegokolwiek dziedziny
wiedzy, np. przyrodniczej, matematycznej, etycznej,
estetycznej lub teologicznej, musi zawierać zawsze:
nasamprzód (w podmiocie) jakieś wyobrażenie; po-
tem (w orzeczeniu) wyobrażenie o istnieniu, rzeczy-
wistości lub walorze tego wyobrażenia: czy to w świe-
cie zewnętrznym, czy w samej myśli; a nakoniec
konieczny także powód, dla którego uznajemy (w gra-
mat. niekiedy łączniku) owo istnienie, rzeczywistość
lub walor pierwszego wyobrażenia. We wszystkich
tedy sądach naukowych chodzi zawsze o uzasadnioną
egzystencję przedmiotową odnośnej treści. Nawet
sądy z zakresu czystej logiki (np. zasada tożsamo-
ści) i czystej matematyki, które mają swoją rzeczy-
wistość w zakresie funkcyj umysłowych (a więc
tutaj egzystują), wymagają już w swoim zastosowa-
niu, niezależnej od naszego wyobrażania, egzystencji.
Tym sposobem i utarta definicya prawdy, jako zgody
naszego wyobrażenia ze swoim przedmiotem, nie
miałaby żadnego znaczenia, gdyby we wszystkich
dociekaniach nie chodziło o egzystencję odrębną od
naszego myślenia i o dostateczny jej powód.

Tymczasem jasną jest rzeczą, że egzystować,
istnieć, być — w pojęciu wiedzy znaczy to samo,
co mieć wyobrażenie o egzystencji, istnieniu, bycie.

Nasze wyobrażenie o istnieniu człowieka, świata, Boga, nie jest istniejącym człowiekiem, światem, Bogiem samym; wyobrażając to, nie jesteśmy także sami tem wszystkim, lecz mamy tylko wyobrażenie o tem; ale wyobrażenie to jest każdorazem szczególne i niejednakowej treści. Odnośnie bowiem do rzeczy zewnętrznych, towarzyszy takim umysłowym już wyobrażeniom jeszcze pewne zmysłowe spostrzeżenie wyobrażalne; odnośnie zaś do pojęć idealnych takich, jak pojęcie Boga, musimy mieć pewne myślnie znów powody, dla których je wytwarzamy. I ta właśnie okoliczność, że do wiadomości egzystencji dochodzimy tylko przez szczególniejsze wyobrażenie, jest jedynie uprawnioną stroną idealizmu. Chociaż bowiem przekonamy się jeszcze, że proces naszego poznawania odbywa się w ten sposób, że rzeczy zewnętrzne, działając na nasz umysł, działaniem tem wyobrażenia w nim wywołują, to przecież nie rzeczy same, lecz zawsze tylko wyobrażenia o tych rzeczach, będą bezpośrednim naszej wiedzy przedmiotem.

Jeżeli więc przyznajemy idealizmowi pełną rację w tej mierze, że bezpośrednio nie poznajemy nic, oprócz świadomego ducha i treści duchowej, to z drugiej strony zaprzeczamy stanowczo jego dalszym twierdzeniom: że nie masz nic, oprócz naszych wyobrażeń i stanów wyobrażających. Pierwszem teraz pytaniem będzie, w jaki sposób da się usprawiedliwić owo, przypuszczone co dopiero, działanie na duszę rzeczy zewnętrznych; czyli innymi słowy: jak się da udowodnić egzystencya tych rzeczy, a tem samem i realizm w głównej swej zasadzie?

Wszelkie umiejętne dowody realizmu, który w t. z. zdrowym rozumie ludzkim zawsze ma naturalnego sprzymierzeńca, chybiały dopóty swego celu, dopóki z aprobatą, wykazanej właśnie, słusznej strony idealizmu nie przekonano się, że tutaj postępować można tylko argumentacją „nie wprost“, bo nie jesteśmy sami temi rzeczami, których istnienia chcemy dowodzić, lecz możemy mieć o nich tylko wyobrażenie. Idealizm nie mógł nigdy wytłómaczyć całej różnorodności i zmienności konkretnych spostrzeżeń. Koń stoi, jeździec go dosiada, uchoodzi na nim, spada z siodła, wstaje itd.: co do wszystkich tych i tym podobnych spostrzeżeń można ze stanowiska idealistycznego stwierdzić tylko lub opisać ich koegzystencję lub sukcesję. Ażeby zaś zrozumieć, dlaczego widzę raz stojącego konia, raz i jeźdźca na nim, raz obydwóch w biegu itd., ażeby nadto pojąć, dlaczego ta zmieniająca się treść tych wyobrażeń spostrzegawczych zniewala nas: każdą zmianę tej fazy wyobrazać tak, a nie inaczej — w tym celu potrzeba już wyjść z obrębu naszego umysłu. Ażeby więc umiejętnie zrozumieć faktyczne spostrzeżenia, musimy je odnieść do poszczególnych, niezależnych od nas rzeczy zewnętrznych, które działając na nasz organizm, są niezawodną przyczyną tego faktu, że właśnie takie a takie konkretne wyobrażenia spostrzegawcze nachodzą nasz umysł.

Okoliczność ta, będąca podstawą realizmu, stwierdza z jednej strony zależność duszy naszej od, należącego do świata zewnętrznego, organizmu, którego pobudzenia zawsze wymaga do objawienia swojej własnej natury (o czem zresztą niżej); z drugiej zaś nie przesądza bynajmniej o własnościach rzeczy

zewnątrznych samych w sobie. Przyjmując realne, niezależne od nas pierwiastki w świecie zewnętrznym, uznajemy tylko, że obecne n. p. nasze widzenie białego papieru i czarnych liter na nim, ma swoją zewnętrzną przyczynę: ale nie twierdzimy bynajmniej, że i ta przyczyna sama musi być biała i czarna lub o takim kształcie, w jakim ją spostrzegamy. Pod tym też względem domaga się realizm takiego sprostowania naszych wyobrażeń o rzeczach zewnętrznych, o jakim w tym stopniu nie wiedzano ani w starożytności, ani w czasach średniowiecznych. Po dokładniejszych bowiem badaniach Descartes'a, Hobbesa i Locke'a, i po ściślejszych później obserwacjach z pomocą eksperymentu, dowiodły: z jednej strony filozofia a z drugiej strony nauki przyrodnicze, że w uwadze rzeczy zewnętrznych odróżnić ściśle należy jakości przedmiotowe od podmiotowych. Wiadomo już dziś powszechnie, że przedmiotową cechę mają tylko ilościowe określenia i rozmaite ruchy, podmiotową zaś barwy, tony, wonie itd. Dowiedziono mianowicie, że pewne poruszenia cząstek materji nie dochodzą do naszej świadomości jako takie ruchy, lecz jako wrażenia barwy, światła, smaku, słuchu itd. (Zob. Dr. Raciborski, A. Zarys syst. fil. Zeszyt 1. 1892).

Nieznaczne przebłyski tej samej myśli tu i ówdzie w starożytności, wygasły na długo dlatego, bo wszelkie poznanie opierało się tam na tem śmiałym przypuszczeniu, że wyobrażenie przystaje zupełnie do swego przedmiotu! Dzisiaj zaś przyjąć musimy, że tak w wyobrażeniu pozostaje zawsze jakaś reszta, której w rzeczywistości nie odpowiada, jak i w świecie zewnętrznym jest jakaś cząstka, której

nie podobna myślą przeniknąć. Bo i teraz, chociaż przyjąć musimy, że cały przechód i przekład przedmiotowych ruchów ilościowych cząstek materji na jakościowe, w duszy odbywać się musi, to przecież nie wiemy „jak?” to przeistoczenie się dokonywa, i zadowolić się musimy tylko samą wiadomością, „że” się odbywa! Przyjmowana zatem korespondencya podmiotowych jakości z przedmiotowymi ruchami ilościowymi w rzeczach zewnętrznych i w ludzkim organizmie, który tutaj pośredniczy, przypuszcza w zasadzie, że to, co idealizm ujmuje światu zewnętrznemu w podmiotowych jakościach, wynagradza mu realizm przyjęciem ilościowych pierwiastków za zewnętrzne przyczyny rzeczonych jakości. Stanowisko tedy idealno-realne, wyłącza tożsamość wyobrażenia z przedmiotem, a zdając sobie sprawę ze wspomnianych właśnie swoich braków, obstaje tylko przy zupełnej harmonii funkeyi umysłowych z realnymi pierwiastkami ilościowymi świata zewnętrznego, uważanego zresztą, zgodnie z najnowszym postępowaniem ścisłych badań fizykalnych i chemicznych, za wewnętrznie celowy układ atomów i sił, działających wedle powszechnych praw równowagi i ruchu, których dochodzi ścisła mechanika.

Do tych wyników ścisłych nauk przyrodniczych z rozprószonnością materji na czele, przyznajemy się tem bardziej, że już one same podkopują główną podstawę materyalizmu. Z dotychczasowej argumentacji wiedzieć już możemy, iż materyalizm nie ma dlatego bezpośredniej pewności za sobą, że materji nie poznajemy inaczej, tylko przez wyobrażenie o niej, które dochodzi do naszej świadomości. Teraz zaś widzimy, że i tej świadomości nie wywiedzie mate-

ryalizm logicznie ze samej materyi. Skoro bowiem i sam nie zaprzecza temu, lecz owszem całą swoją potęgę w tem upatruje, że ciała składają się z ilościowych pierwiastków i ich poruszeń, więc jasną jest rzeczą, że z ilości i ruchu samego nie da się nigdy wywieść, choćby i najmniejsza, świadomość. Należałoby bowiem dowieść, że między ilością i ruchem z jednej strony, a świadomością naszą z drugiej, zachodzi tylko pozorne sprzecznięstwo, a w rzeczy samej treść tych momentów jest zupełnie zgodna. Wobec zasadniczej różności między świadomymi pierwiastkami życia duchowego a zjawiskami świata realnego, rzeczony dowód nigdy nie mógł się udać: bez zadania gwałtu logicznej zasadzie sprzeczności.

Nie czując tedy umiejętnego pod nogami gruntu, usiłuje obecnie materializm przemienić się w monizm. Pod nowem tem godłem wychodzi, jak dawniej, z zasady, że świadomość i materya stanowią jedność, dodaje tylko, że są to jakby dwie odwrotne strony jednego i tego samego medalu. Materialistyczny monizm odnosi się historycznie niezawodnie do monistycznych teoryi Spinozy i Schellinga. Kiedy jednak te systemy uważały Boga za jednolitą podstawę natury i ducha, w której znosiła się wszelka ich różnica, to nie było w tym monizmie żadnej sprzeczności dlatego, bo jako tworzącą podstawę obydwóch, należało uważać Boga zewnątrz jednej i drugiej strony. Tymczasem materialistyczny monizm chroma znów logicznie właśnie pod tym względem, że ustanawia substancję z dwoma tak różnymi siłami, jak ilość z miejscowym ruchem a duch ze świadomością. Jak więc n. p. czucie barwy czerwonej nie jest podobne do drgań eteru, które są ze-

wnętrzną jego przyczyną, tak samo i pojęcia konieczności, możliwości, negacyi itd. nie mają nic odpowiedniego w świecie zewnętrznym.

Z tego powodu nie mógł się także utrzymać i sensualizm. Oprócz bowiem wspomnianych właśnie pojęć modalnych, nie podobna także, tak zasadniczym pojęciom, jak substancya i przyczynowość, przyznać początku zmysłowego. Zmysłowe wrażenia pouczają nas tylko o współistności znamion jakiegokolwiek rzeczy; nigdy zaś nie naprowadziłyby nas na myśl jednolitej ich podstawy t. j. tego podścieliska, które dzierży znamiona i własności, spostrzegane przez zmysły. Bez apriorycznego przydatku nie obchodzi się tu tak samo, jak w pojęciu przyczynowości. Zmysłami widzimy tylko prawidłowe następstwo dwóch zjawisk lub zdarzeń; że zaś jedno jest przyczyną drugiego, że wewnętrzny zachodzi między nimi związek, że między przyczyną a skutkiem jest konieczna łączność: na to wszystko przyjść możemy tylko z apriorycznych danych, które skupiają się w tej typowej dążności ducha ludzkiego, że zawsze i wszędzie stara się dochodzić przyczyny wszystkiego, co mu od razu nie wydaje się jasnym. Należałoby tu jeszcze wykazać, że i niezbędne także do pojęcia świata przyrodzonego wyobrażenia przestrzeni, czasu i liczby mają również swoją aprioryczną stronę. Kwestye te wszakże wymagają podniesienia tylu względów, z którymi w dziejach filozofii zawsze się łączyły, że dla uniknięcia rozwlekłości powołujemy się na dowody Prof. Baumanna, dostarczone w źródłowym i krytycznym, a dotychczas weale nie przestarzałym dziele: *Die Lehren von Raum, Zeit u. Mathematik in d. neueren Phil.* 2 tomy. Berl. 1868—69.

Jakkolwiek, jednak pewną jest rzeczą, że naszego poznawania nie można umiejętnie wyjaśnić, ani drogą materialistyczną, ani monistyczną, ani sensualistyczną — nie mniej przeto nie należy tym kierunkom odmawiać pewnych uzasadnionych punktów wyjścia. Błąd taki popełniał zawsze idealizm, kiedy pod względem zagadnienia życia duchowego przemieniał się w czysty spirytualizm. Dlatego, że stałą cechą ducha ludzkiego we wszelkich znanych nam jego objawach, jest istotna właściwość, własna zdolność i wewnętrzne uposażenie, sądzono całkiem słusznie, że duch ten nie jest ani materialnym wytworem ani prostym odblaskiem ludzkiego ciała. Stąd jednakowoż uczyniono zbyt skwapliwy wniosek, że jest on od ciała zupełnie niezależny, i że nawet wszelkie czynne objawy jego właściwości pochodzą, co najwięcej, od nieznaczących podnieceń cielesnych. Po nieuprzedzonym jednak zbadaniu pierwszych podstaw materializmu, któremi dał się obłąkać nawet myśliciel tej miary, co Dühring (zob. szczególniejsz tegoż: Werth d. Lebens. 4 ed. Leipzig 1891. p. 40 sqq.) wykazano dowodnie, że w tej mierze spirytualizm nie ma wcale racyi, materializm zaś tylko o tyle, o ile z faktycznego związku duszy z ciałem, wypływa ciągle uwarunkowanie działań psychicznych przez funkcyje organiczne.

Ale kto raz pojmie dokładnie, że warunek nie jest ani tożsamością, ani przyczyną, upatrywać będzie w dotkniętej już powyżej (str. 99) ustawicznej zależności duszy od ciała i jego otoczenia, tylko potwierdzenie tego faktu, że podstawą normalnego duchowego życia jest normalny stan tych cielesnych warunków, które wedle doświadczenia wpływają na

prawidłowość funkcyi psychicznych. Rozprawiając się z materyalizmem, przedstawił to wzajemne oddziaływanie klasycznie Herm. Lotze († 1881), głównie w pierwszym tomie swego „Mikrokosmos“ (1 ed. 1856). Czemu od tego czasu wzbogaciły tę kwestyę świeże postępy badań psycho-fizyologicznych, psychopatologicznych, psychiatrycznych i hypnotycznych — wszystko to dowiodło coraz bardziej jednostronności idealizmu w czysto spirytualistycznych jego twierdzeniach, poglądach i konsekwencyach.

Ale, oprócz wyraźnego zapoznania nieodpartych warunków materyalnych życia psychicznego, dopuścił się idealizm jeszcze jednego, bardziej może ciężkiego grzechu. Licząc się bowiem ze wspomnianą już, aprioryczną treścią naszego umysłu, która nie da się wywieść wprost ze zmysłowego czucia, wyniósł ją do godności „wrodzonych idei“, „apriorycznych prawd rozumu“, lub „bezpośrednich wyroków absolutnego rozumu“. Przyjęty tak, gotowy już zasób umysłu miał służyć nie tylko do teoretycznego tłumaczenia świata, ale i praktycznego życia, bo tutaj znów, przypuszczona z góry, samotwórcza wola miała odgrywać znaną nam już rolę (por. str. 35). Powoli jednak rozpoczęło sobie wyrabiać prawo obywatelstwa zdanie, że wszelkie, hipotetycznie zrazu przyjęte, aprioryczne pojęcia i zasady, mogą być tylko o tyle nieodzownem założeniem umiejętności, o ile dadzą się doświadczalnie sprawdzić. Użyto tutaj tego samego środka, jaki okazał się skutecznym w dziejach wszystkich nauk, skąd wiele, rzekomo niezachwianych, prawd musiano wyrugować z piętnem fałszu, bo nie mogły być sprawdzone wobec nowych doświadczeń i innych z nich wniosków.

Takiej pośredniej weryfikacyi wymagają aprioryczne pojęcia tem bardziej, że, kiedy same dla siebie uważane, wywołują w naszej świadomości bezpośrednią ewidencję, to znów w zastosowaniu do świata zewnętrznego, (gdzie wyłącznie mogą być sprawdzane) okazują się zupełnie formalnej natury. W naszych empirycznych studyach przyrody n. p., kierujemy się zawsze, sięgającą po za wszelkie doświadczenie, zasadą powszechnej prawidłowości i koniecznej łączności. Że ta, wnoszona przez nasz umysł w zjawiska natury, prawidłowość i konieczność, istotnie tutaj zachodzi: to formalne przypuszczenie stwierdzamy w danym wypadku obserwacją i eksperymentem; ale jakiego rodzaju jest ta jednostajność i ów związek konieczny: o tem poucza nas dopiero każdoczesne doświadczenie. O ile więc nieodparta pewność, że zjawiska w przyrodzie ulegają powszechnej prawidłowości i przyczynowości, nie spoczywa w nich samych, lecz dopiero przez zagłębioną w nich refleksję staje się nabytkiem umiejętności, o tyle jest ona pewnością aprioryczną. Ponieważ zaś ta aprioryczność pochodzi z organizacyi naszego umysłu, zastanawiającego się głębiej nad swojemi spostrzeżeniami, powstającemi z przyczyn zewnętrznych, więc nie orzeka nic o szczególnej ich treści. Dlatego aprioryczne pierwiastki naszej wiedzy byłyby niejako formami, które jedynie aposterioryczną treścią nappełnić się mogą.

Dalszą konsekwencją takich wyników idealnego realizmu będzie niezawodnie pewna ograniczoność naszej wiedzy tak o wewnętrznym, jak i zewnętrznym świecie. Tak tu, jak tam, szczegółowej treści wyobrażeń potrzeba zawsze doświadczać, lub bliższe

czynić o niej wnioski. Skutkiem zaś tego ludzkie poznanie zależałoby w swej istocie tylko na nabywaniu pewności raz pod tym względem, „że“ w naszej świadomości i w świecie zewnętrznym odbywają się zjawiska i ich zmiany, a drugi raz częściowo i w tej mierze, jakie to są zjawiska i zmiany co do ilościowych warunków swego powstawania, istnienia i działania. Ostateczna zaś podstawa jakości tych zjawisk i zmian, wraz z samym w sobie sposobem ich bytu i działania — pozostałaby dla nas zawsze tajemnicą, gdybyśmy żadnych transcendentnych idei już tworzyć nie mogli. Zawsze jednak nie przekroczyli stanowiska ściśle umiejętnego ci myśliciele, którzy jak: Locke, Kant i Herbart, a za dni naszych A. Riehl*), z naciskiem podnieśli wiedzę naszej granice.

Nieodzownej zaś potrzeby takich idei do systematycznego poglądu na świat, zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym, dowodzi Wundt bardzo przekonująco. Nie przyznając się i do powyższych zasadniczych momentów idealno-realnego kierunku, przebija się ten, niezawodnie dziś naj-

*) Zob. tegoż: Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. 2 Bde. Leipzig 1876—1887. Jakie stanowisko zajmujemy wobec głębokich badań tegoż autora, dotknęliśmy tego w piśmie: W sprawie fil. sporu Ks. M. Morawskiego z p. A. Mahrburgiem. Lwów 1892. str. 18; tam także naszkicowane jest nasze zdanie o celowości. Dlatego o niej wspomina tu tylko str. 27, 82, 101. Że autor „Teorii celowości ze stanowiska naukowego“, sprowadził potem rzecz całą na pole nienaukowe, wskutek czego zniewolił mnie do szczegółowej repliki we wrześniowym zeszytach czasopisma „Muzeum“ (1892) — nie moja w tem wina. Wdzięczny też jestem Prof. Morawskiemu za całkiem przedmiotową odpowiedź w „Przeglądzie Powszechnym“ (Maj 1893), a wdzięczny tem bardziej, że wcale nie zarzuca mi fałszywego zdania o teleologii, o którą głównie chodziło.

gruntowniejszy badacz, jak lew przez zarośla i gęstwiny, przez wszystkie szczegółowe teorie dotychczasowych systemów, i nie wygłosi żadnego zdania, dopóki z każdym przeciwnem się nie rozprawi. Dodajmy do tego nadzwyczajną bystrość w rozgatkowaniu i niezrównaną precyzyę w klasyfikacyi i formułowaniu różnorodnych poglądów, a pojmiemy łatwo ten olbrzymi wpływ, jaki krytyczne badania Wundta muszą wywierać na każdy analityczny umysł. Pod względem teoretyczno-poznawczym wszelkie usiłowania Wundta zwracają się przede wszystkim przeciwko niezaprzeczonej i przez nas „pierwotnej różności między wyobrażeniem a jego przedmiotem“ (zob. np. Syst. d. Phil. p. 269 sqq). Co wszakże z monistycznej tej dążności jaśniej wypływać się zdaje, tem jest niezawodnie ta okoliczność, że o bezwzględnym, uniwersalnym dualizmie nie może być mowy w ściśle umiętnych systemach. Do tego też względu odnosiło się powyższe nasze zastrzeżenie co do pomienionego dualizmu (str. 96). Kiedy więc wedle bezwzględnego dualizmu przypuścićby należało, że wszędzie w naturze stwierdzić się daje podobnie przynajmniej duchowa strona, jakiej zaprzeczyć nie możemy u zwierząt, to znów Wundta monizm stara się dopatrzeć zasadniczej jedności na dnie natury i ducha: przyczem popada w pewnego rodzaju empirystyczny panteizm, bo do uzupełnienia rzeczywistości przyjmuje i w materji duchowe pierwiastki. Ale, jakkolwiek tak początek, jak i rzeczony koniec filozofii Wundta nastęrcza nieprzełamane trudności, to jednak każdy uderzyć musi czołem przed jednoczącą wszystkie kontrasty, jego metodą badań filozoficznych. Z samego także środka systemu Wundta

rozwija się trwale jako pierwsza podstawa etycznych ideałów ludzkości — idea Boga. Tym zaś sposobem nie bez pewnych zastrzeżeń potwierdza się zdanie jeszcze Kanta, że jedynie możliwy dowód na istnienie Boga daje się uzyskać tylko z momentów moralnych (l. c. p. 439).

Hołdując wszakże etycznemu pogładowi na świat i życie, którego jednolitą przyczyną może być duch wyższy, uznać zarazem musimy, że, dla braku wszelkich analogicznych względów, nie zdołamy nigdy wejrzeć w istotę bóstwa i nie doprowadzimy wyobrażenia o jego stosunku do świata, do umiejętnej ścisłości. Oprócz tego bowiem, co już z poprzedniego (str. 47) wiemy o wyobrażeniach religijnych, nie zawadzi także w tej mierze pamiętać o zdaniu Lotzego. Pomimo, że i ten myśliciel, jeden z najwybitniejszych twórców idealnego realizmu, starał się w swoim systemie przeprowadzić konsekwentnie uduchowienie materji, popadłszy wskutek tego w skrajną jednostronność, zredukował przecież ostatecznie wszystkie nasze wiadomości o świecie i życiu do trzech głównie momentów. Dowiadujemy się mianowicie: albo o ogólnych prawach, podług których dzieje się wszystko; albo o ogólnych faktach, przez które przeciągają się niejako wszystkie zdarzenia; albo w końcu o ogólnych normach, dla których wszystko tak, a nie inaczej działać powinno. Tymczasem bliższe zbadanie tych wyników naszej wiedzy okazać może naocznie, że podobnie, jak ogólne prawa nie orzekają jeszcze nic o samej podstawie tego, jak i co jest rzeczywiście: tak samo i stwierdzone formy rzeczywistości nie dowodzą jeszcze tego, ażeby to, co być powinno, tylko w nich lub niemi

mogło się urzeczywistniać. (Zob. Lotze, H. Grundzüge d. Religionsphilosophie. 2 ed. Leipzig 1884). Jeżeli więc żadne logiczne względy nie stoją nam na zawadzie, aby stanowisko nasze co do jednolitej podstawy wszechbytu określić jako teizm, a pojęcie bóstwa w etyczny uwydatnić sposób, to zawsze jeszcze pozostanie zagadką, dlaczego właśnie ten i taki świat z Boga wypłynął, dlaczego właśnie temi a nie innymi prawami prawdy dał się Bóg związać w swojej twórczej działalności. Słusznie też utrzymuje Lotze, że gdyby kiedyś udało się rozwiązać te zagadnienia, a tem samem osiągnąć umiejętniej jedności wspomnianych trzech początków ograniczonej naszej wiedzy — wówczas byłby, najbardziej przez wielu upragniony, cel filozofii zupełnie dopięty.

Przypomnijmy sobie teraz, że całe zadanie filozofii rozdzielił Kant na trzy pytania: co możemy wiedzieć? co powinniśmy czynić? czego mamy się spodziewać? Chcąc się zatem już całkiem przedziergnąć przez najgłówniejsze momenta, wspomnianych na początku tego rozdziału, ogólnych poglądów filozoficznych, wypada nam jeszcze dotknąć ostatniego z tych pytań, o ile oczywiście nie należy do zakresu religii, i traktującej o niej z własnego stanowiska, teologii. Przyjąwszy w zasadzie tę uprawnioną stronę idealizmu, że duch ludzki, mimo niezaprzeczalnej zależności od ciała, właściwą sobie zdradza istność, i, daleko po za granice samego czucia sięgającą, treść aprioryczną, nie możemy również powstrzymać się od ostatecznej w tej mierze konsekwencji. Fakt ten niezaprzeczony, że w naszej świadomości mogą się łączyć i rozłączać wrażenia i wyobrażenia wszelkie,

fakt t. z. aperepcyi, która się odbywa na tle naszego „Ja“, daje się wyjaśnić tylko z jednolitej istoty duszy ludzkiej, będącej przyczynową podstawą wszelkich świadomych związków lub negacyi takowych. Wiemy już jednak, że wszelkie tego rodzaju czynności mają tylko formalną cechę, i że z tej tylko strony dadzą się sprawdzić pośrednio. Nie jest więc wcale wykluczona możliwość, że i po zerwaniu związku z organizmem, w jakiśkolwiek sposób może dusza jeszcze istnieć w czysto formalnym swoim charakterze. Wszelkie zaś dalsze, co jej przyszej egzystencji, przypuszczenia przekraczają granice ścisłej umiejętności, bo żadną miarą nie dadzą się sprawdzić pośrednio t. j. wnioskowaniem z danych doświadczalnych. Z taką wogóle modyfikacją, ograniczającą t. z. nieśmiertelność duszy do formalnej jej strony, możnaby podpisać odnośne wywody weterana idealno-realnego kierunku fil., szczególnie na polu teoryi historycznego rozwoju sztuki zasłużonego, Maurycyego Carriere'a: „Die sittliche Weltordnung. 2 ed. Leipzig 1891 p. 362 sqq). Filozofia krytyczna nie odbiera wcale wszelkiej nadziei ludziom poza doczesnem życiem, lecz ogranicza ją tylko do pewności istnienia dalszego pod tym względem, który już tutaj za pierwotną, aprioryczną istność duszy dlatego może uchodzić, że pośredniego dopuszcza sprawdzenia.

Gdybyśmy tedy żadnego jeszcze nie znali fil. pytania, to już sama ta na ostatku poruszona, a niegdyś dominująca we filozofii kwestya, mogłaby nas pouczyć, jak doniosłe ma znaczenie takie lub inne metodyczne stanowisko, zajęte w drodze do rozstrzygnięcia jakiegoś zagadnienia. Ażeby więc nie

zachodziła żadna dwuznaczność co do rzeczowych wyników badań filozoficznych, wskazaną jest rzeczą zawsze, zapytać się także o te drogi i sposoby, więcej już formalne, jakimi filozofia zdąża do swych rezultatów, jak rozwiązuje swoje zagadnienia, i pod jakimi warunkami swoim postępowaniem, z takich a takich powodów obranem, do głównego swego może dojść celu. Ta uwaga niechaj na razie służy za powód, dla którego następnie zastanowimy się jeszcze nad umiejętną wartością główniejszych metod, używanych w zakresie naszej umiejętności.

VIII.

Wiemy już dostatecznie, że filozofia jest także o tyle teorią umiejętności, o ile ostateczne rzeczowe wyniki poszczególnych nauk i różne sposoby ich postępowania w dochodzeniu prawdy na własnej ich niwie, poczytuje za właściwy przedmiot swoich znów badań i swoich teorii. Gdyby takiego prawa filozofii zaprzeczyć było można, nie mielibyśmy nigdy szerszych widoków na świat i życie człowieka. W ogólnych zaś dopiero widokach można ujrzeć ważniejsze przynajmniej stanowiska poszczególnych badaczy zdarzeń natury i życia, bez wszelkiej przymieszki jednostronności i ograniczoności, jaka je w odosobnieniu koniecznie cechować musi pod wpływem indywidualnych pragnień i potrzeb ducha ludzkiego. Nie mało jest nawet umysłów, które z popolitej świadomości nie zdołają się wzbić nigdy do świadomości umiejętnej, wymagającej zawsze pewnych poprawek w tem, co bezpośrednio wszystkim zdaje się być dane. Niezaprzeczona zaś okoliczność, że i refleksyjne poznanie nie wypiera nigdy z rzeczywistego życia pojmowania bezpośredniego, które łączy się z tą wiarą, że zjawisk zewnętrznych wprost doświadczyć i dożyć możemy: okoliczność ta była powodem, że takiego podwójnego niejako życia, i w teorii nie uznawał już w starożytności Cicero, i że w nowszych cza-

sach ze stanowiska naturalnej pewności obcowania naszego ze światem, nie zeszli filozofowie ze szkoły szkockiej, F. H. Jacobi i nasz Jan Śniadecki. Lecz o tem, tylko mimochodem. Teraz zajmuje nas bardziej fakt, iż najwięcej nawet do zwyczajnej świadomości zbliżone nauki, największe nieraz zdradzają sprzeczności właśnie w tych pojęciach, które stanowiły pierwszy pomost od realnych przejawów do teorii o nich. Dlatego i bez ciągłej uwagi na realną podstawę i cały grunt nauk specjalnych nie może filozofia zbadać i dochodzić uprawnienia ogólnonaukowych zasad, odzwierciedlających się w ściślejszym zakresie tych nauk. Idąc więc tylko ręką w rękę z innymi naukami, może żywić niepłonną nadzieję, że i własne jej wyniki wydadzą nietylko rzetelniejszy pogląd na pierwsze podstawy teoretycznych i praktycznych spraw naszych, lecz wpłyną zarazem korzystnie na postęp szczegółowych badań.

Na tę okoliczność zwracać należy szczególnie uwagę w początkowych studyach filozoficznych, którym oddawać się mogą jednostki, poświęcające się najrozmaitszym naukom. Pierwszy wstęp do filozofii będzie im tem łatwiejszy, im jaśniej i wyraźniej ujrzą w niej tę jedyną potęgę, która jednoczy wszystkie nauki i każdej z nich oddaje sprawiedliwość. Terazniejsze czasy są zresztą o tyle w tej mierze szczęśliwsze od większej połowy pierwszej naszego wieku, że pozbyły się już przesądu, jakoby filozofia miała oddzielną metodę i zmierzała do swoich teorii odmiennym od innych nauk sposobem. Właśnie bowiem z bronionego przez nas pojęcia teorii umiejętności wynika także, iż filozofia ma przedewszystkiem kontynuować rozpoczętą przez inne nauki pracę i ba-

czyć szczególnie na te nieuniknione luki, jakich żadna szczegółowa gałąź wiedzy nie może gdziekolwiek wypełnić dlatego, bo musiałyby wziąć tu w rachubę i inne, mniej lub więcej z nią pokrewne, ale często i całkiem jej obce, odmienne dziedziny. Do takiego zaś przeważnie celu nie potrzeba wcale specjalnie filozoficznej metody, jaką niegdyś uważano za alfę i omegę badań filozoficznych. Ad. Trendelenburg zasłużył się w dziejach najnowszej filozofii i pod tym względem, że w swoich „Logische Untersuchungen“ rozprawił się krytycznie z dyalektyczną metodą, wykazawszy zupełną jej nicość i bezpłodność na polu zdobywania nowych wiadomości. Potem usiłował jeszcze Ed. Hartmann (Ueber die dialektische Methode. Berlin 1868) wyrzucić ją z innego stanowiska, a jego dowody zyskały także aprobatę Trendelenburga w trzecim wydaniu wspomnianych badań (Leipzig 1870 Bđ. I. p. 127). Że Hartmann pierwszą tą krytyczną swoją pracą chciał sobie utworować drogę do pozornej tylko indukcji, stwierdził to później całą biblioteką swoich spekulacji o „zasadzie bezwiednej“, w których przetopił w jeden olbrzymi system myśli późniejszego Schellinga, Hegla, Schopenhauera, najnowszych nauk przyrodniczych i darwinizmu. — Pomimo jednak, że jeszcze pierwsze wydanie jego „Philosophie des Unbewussten“ (1869) było właśnie tą książką, która nam po raz pierwszy otworzyła oczy na całe przestwory filozofii; pomimo tego, że potem z całą skrzętnością śledziliśmy postępu rozległej jego pisarskiej działalności, której niepodobna winnego nie oddać hołdu — możemy twierdzić stanowczo, że dopiero krytyczny rozgląd w innych, ścierających się obecnie ze sobą, systemach przeko-

nał nas dowodnie o słuszności zdania Wundta, że w filozoficznych badaniach odgrywa naczelną rolę wobec badań szczegółowych, z jednej strony analiza, a z drugiej abstrakcja. (Zob. koniec „Metodologii“ w 2. t. z r. 1882. tegoż Logiki, której t. pierwszy wyszedł właśnie w 2 ed. popr. Stuttg. 1893).

„Analiza“ zniwala nas uprzytomnić sobie te wszystkie typowe pierwiastki jakiegoś pojęcia, które ująć mogły uwadze specjalnego badacza w tej lub owej nauce dlatego, że tutaj wchodzi w grę zawsze i praktyczne więcej cele, zamierzające najważniejszy dla filozofii względ teoretyczny. „Abstrakcja“ zaś, posiłkując się wszechstronnem zbadaniem różnych form zastosowania tego pojęcia, ruguje nieistotne lub różnorodne z niego elementa daleko ściślej, aniżeli tego mogła się podjąć lub potrzebowała nauka specjalna. Jakie natomiast oddaje usługi w naszych badaniach „indukcja“, torując drogę „dedukcji“, którą znów poczytują za wyłączną prerogatywę systematycznych konstrukcji: o tem wszystkim pouczy nas może ten krytyczny rzut oka na filozoficzną metodykę, która jest obecnem naszym zadaniem. Kwestya metodologiczna musi być integralną częścią naszego zarysu także z tego powodu, że, nie naszkicowawszy główniejszych jej momentów, nie wiedzielibyśmy ostatecznie, czym jest właściwie system filozoficzny, którego pojęciem musieliśmy się tylokrotnie już posługiwać. Zaczniemyż więc od więcej znanych rzeczy.

Każda umiejętność dąży do takiej doskonałości, ażeby zawsze pomiędzy jej pojęciami, sądami i wnioskami zachodził nasamprzód pewien przyczynowy związek, czyli, ażeby bez dostatecznego powodu o żadnej nie orzekać sprawie. Tym sposobem

zamierza umiejętność wytwarzać sobie potem nieprzerwany łańcuch zdań takich, któreby z jednej głównej wychodziły zasady i do niej wracały napowrót. Dążąc do takiego ideału, cała treść umiejętności, czyli cały naukowy materiał jakiejś gałęzi wiedzy, przybiera i umiejętny kształt zewnętrzny, t. j. formę prawidłowego następstwa myśli i odnośnych znaków językowych. Połączywszy więc przyczynowo sądy, oparte na jednej lub kilku zasadach, zdobytych w sposób, o którym niżej pomówimy jeszcze, i wyprowadziwszy stąd konsekwentne wnioski — otrzymujemy ostatecznie całokształt nauki, czyli system. Skoro zatem cała treść, czyli materia sądów, albo zdań, dopiero przez nadaną im formę może być systemem, niedaleki stąd wniosek, że musimy mieć jakiś sposób nadawania formy, zebranej przez nas, treści. Zasługuje zaś tutaj na uwagę i ta okoliczność, że rzeczona forma jest niekiedy tak ściśle związana z odnośną treścią, że częstokroć sama rozstrzyga o wartości ujętej w nią materii.

Wiadomo także, że ów sposób nadawania treści pewnych kształtów, jest albo instyktowym niejako, uczuciowem dziełem człowieka, albo też wypływa z pewnych, myślą już przerobionych, zasad postępowania naukowego. W pierwszym razie nazywa się „stylem“, a dzieła rozmaitych artystów, muzyków i poetów dostarczają licznych przykładów jego znaczenia; w drugim staje się ten sposób drogą badań i poszukiwań prawdy — metodą. Umiejętność nie może opierać się ani na uczuciu, ani na mniemaniu, ani na wierze, bo te czynniki mają podmiotową zawsze barwę. Chcąc zatem na polu naukowym zdziałać coś przedmiotowego, stałego i wszystkich obo-

wiązującego, musimy oprzeć się w pierwszym rzędzie na statecznym, prawidłowym postępowaniu rozumy, a więc na metodzie. Koniecznego tego względu nie narusza wcale i zarzut niektórych uczonych, co kuszą się dowodzić, że i metoda płynie ostatecznie z właściwego taktu poznawania, który działa już nieświadomie w badającym umyśle. To psychologiczne tłumaczenie metody, nie wpływa wcale na logiczne prawa i na, znaną nam już, normatywną ich wartość. Samego istnienia niemethodycznej umiejętności nikt zaprzeczać nie może, lecz każdy się na to zgodzi, że, obfitując nawet w genialne pobłyski myśli, chromać będzie pod względem układu, porządku i jedności rozlicznych swych sądów; gdyby więc nawet daleką jeszcze była od „chaotycznej niejasności“, nie nada się nigdy do początkowych w niej studyów.

Tymczasem przysposobienie młodszych umysłów do jakiegokolwiek nauki, wymaga właśnie przedewszystkiem względu na systematyczność myśli nabywanych. Kardynalnym tym w dydaktyce względem powinien nauczyciel filozofii, (którego główne zadanie niżej rozważymy) tem bardziej się powodować, że rozbiegając tutaj jakiegokolwiek zagadnienie, nie może nie baczyć na to, aby potrzebne do poznania odnośnej rzeczy wiadomości, nasamprzód wykładał dokładnie, potem należycie je ugrupował, a wreszcie do pewnej, niewątpliwej przywiódł zasady. Określiwszy poprzednio (zob. głównie nr. III.) te zasady, czyli principia, do jakich filozofia zdąży, rozpatrzyć się teraz mamy w tych filozoficznych metodach, na których ogólne znaczenie zwróciliśmy już uwagę. Powszechna na to jest zgoda, że wszelakie metody rozró-

źnić można z uwagi: albo na ogólny cel prawdy, albo na rzecz badaną, albo wreszcie na stosunek badacza do jego ucznia, w najrozleglejszym znaczeniu tego wyrazu. Zapytajmyż się nasamprzód, jaka może być metoda pod względem samego celu wszelkich poszukiwań naszych, t. j. celu prawdy.

1. Na pytanie: co to jest prawda? odpowiadamy zwykle: prawda, jako cel wszelkiego umiejętnego badania polega na zgodzie myśli z jej przedmiotem, pojęcia z rzeczą (por. str. 97.) Do tego też celu dążą wszystkie nauki, a dopełniwszy zwyczajnych warunków badań specjalnych, mniemają najczęściej, że go osiągnęły. Nauki te wszakże wierzą w swoją pewność, bo nie pytają się wcale, ażali tę zgodę pojęcia z rzeczą istotnie możemy rozemnić, ażali pewne kryteria o niej możemy sobie wyrobić. Filozofii przeciwnie chodzi właśnie przedewszystkiem o odpowiedź na to zasadnicze pytanie, którego nie zadają sobie żadne nauki szczegółowe. Nie o samą więc prawdę i jej znamiona, czy to materyalne, czy formalne, pytamy się teraz! Jeżeli inne nauki nie pouczają nas w tej mierze, to na każdy sposób, po za ich obrębem dowiadujemy się o tem z teorii logicznych. Teraz pytamy się o „poznanie prawdziwe“, o jego możliwość, o znamiona, o drogi do niego wiodące; a pytamy się dlatego, bo na tem wszystkiem właśnie polega naczelne zadanie filozofii jako teorii umiejętności, o ileśmy jej w tym zasadniczym punkcie dotychczas jeszcze tak jasno nie mogli określić.

Wyłączna droga filozoficznego badacza musi się stosować do celu, jakiego ma dopiąć; cel więc jest drogokazem, cel przewodnikiem, cel kierującym nim stanowiskiem. Mając swój cel wyłącznie na oku,

możemy również rozsądzić, jak do niego dotrzeć, jakich środków użyć, aby go osiągnąć tem pewniej. Tylko więc z samego celu i jego właściwości można w danym razie wnosić, jaka droga zawiedzie doń nieochybnie, jaka będzie jedynie prawdziwa. Rzecz jednak oczywista, że na prawdziwą nie natrafimy nigdy, nie poznavszy prawdziwego jej początku; tego więc stałego punktu wyjścia i oparcia szukać nam wypada nasamprzód.

Wszyscy się godzimy na to, że pewne, żadnej wątpliwości nieulegające, poznanie jest celem filozofii. Takie więc poznanie nie może być jej początkiem; w takim bowiem razie początek i koniec (cel) zbiegłyby się razem, a szukana droga do celu, miasto prowadzić do niego, odprowadzałyby stamtąd! Początek drogi do celu brać za cel sam lub tutaj go przenosić, było to głównym metodycznym błędem tego idealizmu, o którego rzeczowych zasadach dowiedzieliśmy się pierwej. Przyjmując pewne upatrzone wiadomości za zaczepne punkta dedukcyi lub konstrukcyi spekulatywnej, nie starał się ów idealizm bynajmniej o analityczne ich uzasadnienie w myśl określonego już po części (str. 116) zadania dzisiejszej analizy. Uznając tak bezwzględnie jakąś zasadę za początek filozofii, uznawaliibyśmy tem samem, że całą drogę do prawdziwego poznania, którą dopiero mamy wytyczyć, przebyliśmy już w samym jej początku. Przypuściwszy jednak, że rzeczywiście już w samym swym początku mógłby być cel osiągnięty, to przecież nie wiedzielibyśmy jeszcze, jak do takiego doszliśmy wyniku: czy dopięliśmy celu dlatego, żeśmy trafną obrali drogę, albo właściwej użyli

metody; czy też dlatego trafną obraliśmy drogę, żeśmy właściwego dopięli celu.

W pierwszych tedy zaczątkach i w pierwotnej genezie filozoficznego badania, nie może być jego punktem wyjścia żaden pewnik, żadna zasada, żadno niewątpliwe poznanie, lub niechwiejne pojęcie. Czemże więc będzie taki umiejętny początek, który nie jest ani prawdziwą zasadą, ani niewątpliwą wiadomością? Ilekroć w dziejach filozofii powstawała ta kwestya, podniesiona także w najświetniejszej partyi nauki Hegla, w t. z. „Geistesphilosophie“, odpowiadano zawsze, że owym początkiem może być tylko to, co dopiero „powinno“ być pewnem, niewątpliwem poznaniem. Oczywiście, że co dopiero ma być pewnem i niewątpliwem, jest teraz tylko niepewnem i wątpliwem. Lecz nie możemy już sobie przypomnieć, kto pierwszy zwrócił dobitniej uwagę na tę okoliczność, że cokolwiek jest samo niepewne i wątpliwe, a ma być dopiero później pewnem i niewątpliwem, składać się musi z dwóch momentów. Jeden moment jest realny, faktyczny, który dotyczy właśnie tej wątpliwości i niepewności, stwierdzając jej egzystencję; drugi jest idealny, wymagalny, bo zdradza żądanie przejścia ze stanu niepewnego w stan inny, pewny.

Blizsze dochodzenia tej sprawy wykazały dawno, że obydwą te momenta mieszczą się w pojęciu „pytania“. Nie odbiegające wcale od pospolitego znaczenia, pojęcie pytania, równające się pojęciu „zadania“, jest wręcz sprzeczne z pojęciem „zasady“. Każde pytanie stwierdza fakt niepewności jakiejś rzeczy lub myśli i łączy się z dążeniem do zmiany tego niepewnego stanu psychicznego. Stąd to pochodzi, dlaczego już z pierwszym uświadomieniem prawdzi-

wego pojęcia wiedzy odegrało pytanie tak wielką rolę, że Platoński Sokrates uchodzić może za dramatyczną personifikację tej prawdy, że pytanie jest początkiem umiejętniejszego myślenia. Stwierdza ją także i indywidualny rozwój człowieka, kiedy to popęd do pytań zaczyna w nas się budzić, a płynąc z rozbudzonego przedtem „wątpienia“, objawia się dopóty jako niepohamowana żądza wolnego ducha, dopóki pożądana wiedza „wątpiącego“ nie zaspokoi umysłu. Lecz nie możemy tu rozwijać dalej tych właściwości ducha ludzkiego, których tak znakomicie dowiedli Hegel i Herbart, lubo w swoich systemach z tak przeciwległych wychodzili stanowisk. Nie możemy także dotykać tutaj świetniejszych jeszcze wywodów Schopenhauera, dotyczących, wiążącej się z naszym pytaniem, „metafizycznej potrzeby“ człowieka. Mając obecnie sam tylko główny cel filozofii na względzie, idziemy dalej w przerwanem rozumowaniu.

Każde pytanie wymaga odpowiedzi, każde zadanie żąda rozwiązania! Nasze tedy zadanie wymaga wykazania pewności tego, co jest niepewnem, a rozwiązanie ma temu uczynić zupełnie zadość. Rozwiązanie więc ma nam dostarczyć pewności, ma spowodować — wiedzę! Ponieważ wiedza jest w gruncie rzeczy tylko niewątpliwem poznaniem, dlatego rozwiązanie, a zatem i odpowiedź na pytanie, powinny być niewątpliwe, jeżeli warunków pytania zupełnie mają dopełnić. Wątpliwe zaś tylko rozwiązanie byłoby znów zadaniem, stałoby się nowem pytaniem, które ponownego wymagałoby dochodzenia, ponownej odpowiedzi. Takie więc rozwiązanie będzie jedynie prawdziwe, z którego więc żadne

nie wywiążą się pytania, które zatem będzie ostateczną odpowiedzią.

W naszych tedy usiłowaniach miejsce pytania ma zająć odpowiedź, miejsce zadania stałe rozwiązanie; im więcej zaś rozwiążemy zadań, na im liczniejsze odповіemy pytania, tem bliżej będziemy celu, do którego zdążymy tylko przez same pytania i odpowiedzi, same zadania i rozwiązania. Znając się w tym stanie ogólnego wątpienia, które od czasu najsubtelniejszej w tej mierze „medytacyjnej“ pracy Descartes'a jest znanym psychicznym warunkiem wszelkiej filozofii — stoimy przed całym szeregiem pytań i zagadnień, które umiejętnej wymagają odpowiedzi. Tylko z pomocą, wspomnianej już (str. 120) abstrakcyi, czy to generalizującej, czy też izolującej, zdołamy się należycie zorientować w całym nawale nasuwających się tu myśli, których pobudki mogą być tak samo wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Przemiana albo i redukcya zadań podług podobieństwa, wspólności lub różnicy, i wynikający stąd podział na jednolite rodzaje i gatunki, uprościć muszą całą naszą pracę, która inaczej nie przekroczyłaby nigdy ograniczonego nauk ścisłych stanowiska. Z pewnej liczby pytań można ułożyć nowe znów pytanie, jeżeli się tylko zwróci uwagę na wspólną ich treść ewentualną; tak powstaje zadanie ogólne. Ponieważ zaś ogół obejmuje sobą istotną treść szczegółów, dlatego ogólniejsze pytanie zawierać może treść wszystkich, skupionych w niem pytań szczegółowych: a zatem i wszystkie te wątpliwości, które były szczegółowem ich źródłem.

Zasadnicze rysy całej tej procedury abstrakcyi filozoficznej należy tem bardziej rozeznaczyć, im więcej

znana jest rzeczą, że nieprawidłowość w tej mierze dawała się filozofii zawsze we znaki. Nie zapominając więc o naszkicowanych tutaj, całkiem uzasadnionych momentach odrywania umiejętnego, zapytajmy się teraz: jakim pytaniem rozpoczynamy filozofować? Skoro w zakresie filozofii ogniskują się wszystkie możliwe pytania, gdyż źródłem jej jest uniwersalne wątplenie, dlatego pierwotnym jej początkiem może być tylko takie pytanie, którego niepewność byłaby wspólną cechą wszelakich pytań. Pod jakimże względem są wszelkie pytania niepewne? Każde pytanie jest pewne samo w sobie, lecz niepewne swego celu, bo niepewne odpowiedzi! Na każde pytanie może nastąpić odpowiedź, ale każde pytanie może pozostać i bez odpowiedzi. Wykazaliśmy już wyżej, że za prawdziwą zupełnie odpowiedź poczytać należy tylko taką, która usuwa wszelkie wątpliwości i na żadne już pytanie nie daje się rozłożyć. Ponieważ takie znamiona może mieć tylko wiadomość umiejętna, a zatem tylko wiedza, więc w każdym pytaniu mieści się ogólna niepewność pod względem znanej, a tak późno w dziejach filozofii powstałej kwestyi: ażali wiedza jest w ogóle możliwa.

Możliwość zatem wiedzy jest tem ogólnem pytaniem, które stanowi wspólną cechę wszystkich pytań najrozmaitszego rodzaju; możliwość wiedzy ludzkiej jest tą zawiąsą, około której obracają się wszystkie zagadnienia. Uczyniwszy zaś tę najogólniejszą niepewność przedmiotem oddzielnego pytania, tematem odrębnego zadania, trafimy na trop zasadniczego zagadnienia filozofii, która teraz dopiero, jako teoria umiejętności, wystąpi przed nami w postaci: najogólniejszej umiejętności. Od rozwiązania najogólniejszego

zagadnienia, zależy oczywiście rozwiązanie wszystkich szczegółowych kwestyi, zależą odpowiedzi na wszystkie pytania, które powstają z rozwagi materiału specjalnych nauk. Dlatego też pożądamy bardziej rozwiązania tamtego głównego zagadnienia, aniżeli dokładnych nawet odpowiedzi na wszystkie inne pytania szczegółowe. Nie dziw więc, że już Arystoteles nazwał filozofię nauką najbardziej „pożądaną godną“.

Rozjaśnwszy w ten sposób właściwy cel i pierwsze filozofii zagadnienie tak, jak z historycznego rozwoju ostatecznie wynikło, możemy teraz zdać sobie sprawę z szczegółowych metod, jakich używano dotychczas w zamiarze rozwiązania wymienionej kwestyi, która swoją drogą dopiero w nowszych czasach stała się kwestyą świadomą. Zanim bowiem główne nasze zadanie wyłoniło się w pełnej świadomości z rozwoju filozofii, przyjmowano faktycznie z góry jego rozwiązanie, bo nie podejmowano żadnych w tej mierze poszukiwań. Postępować więc musiano w dwojaki sposób: raz górowało twierdzenie możliwości, drugi raz niemożliwości wiedzy, a jedno i drugie nadawało charakterystyczną podstawę i przeważny kierunek całym systemom. Utrzymywana z góry możliwość wiedzy, cechuje metodę „dogmatyczną“; głoszona bez wszelkich zastrzeżeń jej niemożliwość znamionuje metodę „skeptyczną“. Systemy, oparte na pierwszej, wychodzą ze ślepej wiary w powodzenie poznania, w udanie się wiedzy, w dopięcie jej celu t. j. wyszukania prawdy; kierunki, hołdujące drugiej, opierają się także na wierze, ale innego rodzaju, bo wierzą w niepowodzenie, w konieczne chybiecie właściwego celu poznania.

Dogmatyczna filozofia przyjmowała n. p. także możliwość takiego poznania świata zewnętrznego, jakim jest w rzeczywistości, bez względu na nasze spostrzegawcze sposoby. Jakże zaś w tym „naiwnym realizmie“ poprawki uczynić koniecznie wypada, tego nie powtarzamy ponownie. Teraz bowiem podnieść tylko mamy, że metoda dogmatyczna, przywiązana do wnioskowania czysto syllogistycznego, dlatego także nie może się utrzymać, bo wychodzi zawsze z niedowiedzionych wcale założeń, czyli dogmatów. Pod względem zaś rzeczowym nie ma dogmatyzm dlatego racjonalnej podstawy, bo wypływa z naiwnej tylko wiary poznania w samo poznanie. Kierunek ten wytryska także niezawodnie z naturalnej wiary w świat i rzeczy ludzkie, tej wiary, która wystarcza zupełnie do życia praktycznego. Chociaż jednak z tej samej wiary wytwarza się w dalszym rozwoju i usiłowanie pojmowania wszechrzeczy z jednej zasady i wyjaśnienia ukrytego związku tych rzeczy z jednolitej także przyczyny, to przecież wszystko to są tylko psychologiczne względy, które, jak wiemy, nie mogą same rozstrzygać o umiejętnej wartości jakiegokolwiek poglądu. Chimeryczne więc tylko mogą mieć znaczenie wszelkie dogmatyczną metodą wytwarzane pojęcia, dopóki nie będzie dowiedziona teoretyczno-poznawcza ich możliwość.

Nie mniej bezpodstawną jest metoda skeptyczna. Wychodząc z założenia, że zasadnicze kryteria prawdy nie dadzą się poznać, ani dowieść, kończy się sceptycyzm zaprzeczeniem wszelkiej przedmiotowej prawdy. Skeptycyzm tedy zajmuje przeciwległe stanowisko do wspomnianej naturalnej wiary w możliwość poznania, ale czyni to tylko dlatego, aby na

jej miejscu pozostawić samo tylko wątplenie o poznawczych siłach człowieka. Wątplenie więc nie jest tu krytycznym środkiem lub początkiem badania, nie jest także konieczną, przejściową fazą do prawdziwej wiedzy, lecz jest celem samym. Skeptycy zatem domagali się zawsze, aby szczytne stanowisko wiedzy nieograniczone zajęło wątplenie. Utrzymując więc w całej mocy poprzednie przeciwko skeptykom zarzuty (str. 82—84), nadmieniamy jeszcze, że ich metoda wykracza również przeciw logicznej zasadzie sprzeczności. Pomimo bowiem swej pierwotnej negacyi i ujemnej zasady, dochodzi przecież skeptycyzm do dodatniego wyniku, utrzymując pozytywnie, że wiedza jest niemożliwą. Ponieważ każde twierdzenie apodyktyczne ma już pretensję do wiedzy, więc i twierdzona niemożliwość wiedzy byłaby już wiedzą! Jeżeli zaś żadna wiedza nie jest możliwa, więc nie może być możliwą i wiedza niemożliwości wiedzy. Tym sposobem zbija się skeptycyzm własną swoją zasadą. Zaprzeczyć się wszakże nie da, że dla samego postępu umysłowości ludzkiej miała skeptyczna metoda niemałe znaczenie. Czerpiąc bowiem pierwsze swe siły z tych naturalnych popędów umysłu ludzkiego, które Descartes objął mianem „krytycznego powątpiewania“, niszczył skeptycyzm zawsze dogmatyczne przesady rozmaitego rodzaju. W dziejach tedy oświaty i kultury tworzył zazwyczaj przejście do nowych badań i trwalszych zdobyczy. Taką też rolę dziejową odgrywali w Helladzie Sofiści znaną negacją wszystkich tradycyjnych wyobrażeń greckich, dopóki Sokrates nie odwołał się do powszechnych norm rozumu ludzkiego; taką po części rolę odegrał Hume przed Kantem, zanim

królewiecki myśliciel wyłącznie krytycznej metody nie przyjął za godło swych badań.

Występując tak przeciwko dogmatycznej, jak i skeptycznej metodzie, nie wierzy krytycyzm ani w zdolność, ani w niezdolność umysłu do osiągnięcia rzetelnej wiedzy, prawdziwego poznania. Kwestyonując tak twierdzenie dogmatyzmu, jak i założenie skeptycyzmu, czyni krytycyzm swoim fundamentalnym zagadnieniem samą kwestyę możliwości wiedzy, a zajmuje się przedewszystkiem dokładnym rozbiorem samych sił poznawczych, o ile w dotychczasowych swych dziełach skutecznie się objawiły. Poddając więc w wątpliwość pierwsze podwaliny tamtych metod, nie pozwala sobie metoda krytyczna żadnych z góry przypuszczeń, któreby badacza w jego poszukiwaniach pod jakimkolwiek względem mogły alterować. Krytycyzm więc, pojęty jako formalny system, może być jedyną od wszelkich uprzedzeń, przesądów i założeń wolną, a zatem ścisłą, umiejętną i prawdziwą filozofią. Znamy już główną w tej mierze historyczną zasługę Kanta, który pierwszy usiłował zbadać możliwość wiedzy, by potem dopiero orzec, o ile zdolni jesteśmy wnikać w samą naturę i istotę wewnętrznego i zewnętrznego świata. Źródło poznawań, władze poznawcze mają być zbadane i wysondowane, zanim, płynące z nich wiadomości koniecznie uznamy za ważne. Ale to było dopiero pierwsze założenie, to był cel wytknięty dla tej pomnikowej pracy Kanta, którą sam uważał nie tyle za system filozofii, ile raczej za „traktat o metodzie“. Z ogólnego wszakże przedsięwzięcia Kanta, które wiadomym nam już nieco bliżej sposobem (zob. str. 92) odbijało od całej poprzedniej pracy

*Występując przeciwko
dogmatyzmu i
skeptycyzmu*

fil., wyłoniła się taka metoda badania, która, mając cel prawdy na oku, zdążała głównie do wykazania znamion powszechnego i koniecznego uznania sądów umięjętnych. Jak się Kant wziął do rzeczy, by tak ważnego osiągnąć celu, tego nie ma potrzeby tutaj przedstawiać. Jak wiele z jego metodycznych wskazówek dziś jeszcze skorzystać możemy, przekonamy się o tem, gdy się pierwej dowiemy, jakimi rozporządzać można metodami ze względu na rzecz samą, którą zbadać należy.

2. Pod względem rzeczowym mówimy zazwyczaj o metodzie „analitycznej“ w przeciwieństwie do „syntetycznej“. Analiza poczyną rzecz swoją od jednostek, od faktów prostych, od szczegółów doświadczalnych, i postępuje bez żadnej luki lub jakiegokolwiek skoku do ogółu; od ostatniego skutku cofa się ciągłym rozbiorem do pierwszych jego warunków, do możliwej jego przyczyny. Czucia i wyobrażenia są zawsze pierwsze, ogólne pojęcia i sądy — ostatnie w szeregu analitycznym. Metoda ta wylicza, grupuje pojedyncze szczegóły, biorąc sobie w tej czynności do pomocy ściślejszą obserwacyę i eksperyment, gdyż inaczej nie spełniłaby właściwego swego zadania. Wiemy zaś już z poprzednich wyłączeń (str. 116), że ma rozeznawać głównie: co w badanych zjawiskach jest istotną, a co przypadkową tylko częścią; w czem jedne z drugimi się łączą, a czem się różnią zupełnie. Ponieważ takie postępowanie wiedzie ostatecznie do wynalezienia ogólnych praw badanej rzeczy, dlatego poczytują analizę i za metodę „indukcyjną“.

Powszechnie także powinno być znaną rzeczą, że synteza rozpoczyna od ogółu i postępuje do po-

*Metoda
lityczna
Analiza
Dwie
necy*

szczególnych zawartych tam momentów, krocząc od pierwszych warunków, jako pierwszych co do czasu przyczyn możliwych, do ostatecznych skutków a ewentualnie następstw. Zgodna co do swej istoty ze syllogizmem, wywodzi synteza z założonych zasad, albo z innych, pewnych samych przez się zdań czyli aksiomatów, przyczynową konsekwencyą wszelkie inne sądy w danej nauce; uchodzi więc także za metodę „dedukcyjną“.

Tak się przedstawiają rzeczowe metody w oderwanej uwadze. W faktycznem zaś badaniu i wykładzie badań w formie systemu o znanych nam już warunkach, zespalają się te metody zazwyczaj razem, najrozmaitsze tworząc kombinacye. Zasadniczy zaś rys ich łączności można jeszcze najlepiej rozeznąć w całkiem konkretnem zastosowaniu. Analitycznie uczymy się n. p. francuskiego języka, kiedy przebywając między Francuzami, usiłujemy go poznać z codziennego z nim obcowania i częstej konwersacyi; analitycznie także uczyć się można języków klasycznych, zaczynając od razu tłómaczyć nietrudnych autorów i wyrabiając sobie z poszczególnych przykładów przez abstrakcyę ogólne prawidła gramatyczne. Syntetyczną zaś drogą postępowałibyśmy wtedy, gdybyśmy uczyli się języków wyłącznie z gramatyki. Znany ten przykład pouczy nas bardzo wyraźnie i o nieuniknionem związku obydwóch metod. Jak bowiem żyjącej mowy nauczyć się można umiejętnie tylko z gramatyki, a wprawy w niej nabyć tylko przez konwersacyę, tak i martwego języka nie poznamy dokładnie: ani z samych gramatycznych studyów, ani z samej lektury klasyków, lecz tylko z połączenia reguł z przykładami! W o-

góle z samej analizy nie powstałaby umiejętność, gdyby się nie posiłkowało syntezą, która dopiero rozebrane i rozgatunkowane przez swoją poprzedniczkę materiały, a względnie wyobrażenia, łączy systematycznie. Bo cóż to jest w ogóle umiejętność badanie?

Przypomnijmy sobie wszystko, cośmy wyżej (str. 122) powiedzieli o znaczeniu „pytania“ w pierwiastkowych wiedzy naszej zawiązkach. O ile pytania czyli zadania, o jakich tam była mowa, wymagają rozwiązania, o tyle, skądkolwiek przez nas nabyte, (lub — jak później zobaczymy — pomyslane tylko z całą ewidencją), ogólne zasady, skłaniają nas do dalszego z nich wnioskowania, do wyprowadzania konsekwencji. Z zasady więc możemy tylko wnioskować, zadanie zaś możemy tylko rozwiązywać. Taka sama przeto różnica, jaka zachodzi między zadaniem a zasadą, między rozwiązaniem a konsekwencją: zachodzi także pomiędzy analityczną a syntetyczną metodą. Biorąc zadanie za punkt wyjścia, musimy postępować drogą analityczną, która jest właściwym trybem szukającego, z ciemności do światła, z niepewności do pewności dążącego umysłu. Wychodząc zaś z pewnej zasady możemy tylko syntetyczną metodą dalej rzecz rozwijać, czyniąc z niej ciągle same tylko wnioski. Można więc twierdzić, że analiza jest metodą, która prowadzi do wiedzy, synteza zaś metodą, co wychodzi z wiedzy.

Z tego wszystkiego wynika, że rezultaty syntezy mają tem większą i ściślejszą wartość, im bardziej oparła się synteza na analizie. Zasada bowiem, z której wnioskujemy syntetycznie, musi być także

rozwiązana, musi być dowiedziona: czego znów, bez względu na jej pierwotne powstanie, można dokonać tylko analizą. Kiedy więc syntezy koniecznym warunkiem jest analiza (czy to pierwotna, czy późniejsza t. j. podjęta dla sprawdzenia znanej już zasady), to analiza sama nie wymaga poprzednio nic innego, oprócz samoistnej władzy, zadawania pytań, oprócz zdolności tego wątpienia, którego znaczenie dla początku wiedzy jużśmy poznali. Z psychologicznej strony rzecz uważając, tkwi również w tej analitycznej sposobności rozumu ludzkiego i syntetyczny pierwiastek. W każdym bowiem powstałym pytaniu mieści się już kilka możliwych odpowiedzi: czysto jednak idealne te koncepcje nie mają dopóty wartości, dopóki nie wypróbują się na dnie rzeczywistych przejawów na świecie.

Stąd też tłómaczy się naprzód konieczna potrzeba weryfikacyi w podobnym sensie, w jakim mówiliśmy o tym metodycznym środku już w poprzednim rozdziale. Potem zaś, z takiego tylko stanowiska oceniać należy teoretyczno-poznawczą wartość tej samorodnej znów syntezy, która jest ożywczą nicią badań filozoficznych. Niekiedy bowiem bystrzejszy umysł badawczy wytwarza sobie twórczym sposobem już naprzód dokładny obraz przyczyn, podstaw lub ukrytych związków dochodzonego bliżej stanu jakiejś sprawy, rzeczy lub pojęcia. Taka antycypacja obejmuje jednym rzutem myśli te principia, które odnośny badacz w świecie zewnętrznym sprawdzić dopiero musi, nazbierawszy dosyć ku temu empirycznych danych. Znaną jest rzeczą, że najważniejsze prawa mechaniki kosmicznej wykryto pierwotnie taką spekulacyjną drogą. Wiadomo

także, iż każdy eksperyment w zakresie racjonalniejszych nauk przyrodniczych, będąc i początkowo pytaniem, zadaniem naturze, musi być i potem twórczą kierowany kombinacją. Tem bardziej więc nie podobna i na niwie filozofii ograniczać się do szablonowej dedukcyi z wyników, zdobytych indukcją. Wiele więc racyi ma za sobą zdanie tych myślicieli, którzy czasem i umiarkowaną fantazją filozofii nie wzbironi się posługiwać. Można mianowicie w aprioryczny nasamprzód sposób próbować syntetycznych konstrukcyi do zrozumienia niektórych stron świata i życia. Przy pomocy racjonalnej fantazyi (porów. wyż. str. 23) można dokonywać takich kombinacyi dopóty, dopóki nie trafi się na takie koncepcye, które wykluczają wszelką dowolność i dadzą się już zupełnie zastosować do rzeczywistych przejawów świata i ustrojów życia. Przypatrzmy się tylko bliżej syntetycznym częściom etyki, estetyki i pedagogiki, a dostrzeżemy tam niezawodnie skutecznego działania racjonalnej fantazyi. Widniejący stamtąd nowy świat, okazuje nam takie przestwory wydoskonalonych tworców i stopniowy ich rozwój, jakich nie możemy zobaczyć bezpośrednio na świecie w takim składzie i łańdzu. Wszak liczne przymieszki i krzyżowania odwracają naszą uwagę od istotniejszych pierwiastków i kształtów. Odstraszający jednak, znany w tej mierze przykład Schellinga „filozofii natury“, nie narusza wcale słusznej samej w sobie podstawy i koniecznych do pojęcia świata „idei transcendentnych“. Uwydatniona zresztą ta psychologiczna więcej strona syntezy nie wywraca wcale teoretyczno-poznawczych co do jej wartości zastrzeżeń, jakie poczyniliśmy pierwej.

Pod tym też drugim względem wymaga każda zasada dowodu, każde zadanie wątplenia, płynącego z wolności umysłu, a więc z jego działania, jako objawu wolności. Ponieważ zatem nieodzownym warunkiem syntezy jest dowód, a analizy działanie, więc droga, prowadząca do wiedzy, zaczyna się nie dowodem, lecz niewyraźnym jeszcze, intelektualnym czynem. Analityczna droga wybawia nas od tego stanu umysłu, gdzie jeszcze wszystko jest zagadnieniem, gdzie jeszcze wyraźny władza nami niepokój. I nie mamy nic przeciwko temu, jeżeli kto zarzuci nam może i powrót do dyalektyki Hegłowskiej, jeżeli usłyszy, że postępując drogą analityczną, współuczestniczymy także w nieustannej walce i w ciągłych starciach pomiędzy potęgą negacyi a zmierzającym do wiedzy twierdzeniem. I ta afirmacya próbuje dopóty swej siły na tamtem przeczeniu, dopóki z tych, na śmierć lub życie przedsiębranych nieraz zapasów, nie wyjdzie zwycięsko z piętnem „apodyktyczności“ na czołe! Uciążliwa ta praca, złożona z ciągłych pytań i odpowiedzi, praca, w której urzeczywistnia się samorodna idea wiedzy, jest właśnie tem, czego szukamy — umiejętnym badaniem.

Z dotychczasowych wyluszczeń, mogliśmy się już przekonać, że całe umiejętnie myślenie przenikają ciągle stosunki szczegółu do ogółu. Wszelkie tedy dystynkcyje umiejętnych sposobów dowodzenia, sprowadzają się całkiem naturalnie także do zasadniczej różnicy między analizą a syntezą, bo tak jedna, jak druga dąży do zrozumienia tej zależności ogółu od szczegółu, a tylko inaczej biorą się do tego. I na tem właśnie polega cała niemal wielkość Arystotelesa w dziejach umiejętności, że w swoich logicznych

badaniach przywiązał największą wagę do owego stosunku, w którym się odbija cała jednolita tendencya naszego myślenia.

Sama akcyja naszego poznawania polega w swoim gruncie na tem, że poszczególne wyobrażenia stają przed trybunałem pojęć ogólnych, który wydaje wyroki o wszelkich możliwych stósunkach tych wyobrażeń. Jak te wyobrażenia podciągnąć pod ogólne pojęcia, które są już jądrem zdania całego? — około tego pytania obraca się cała praca znanych form logicznych, które sprawują taką kojarzącą funkcyę. Wszystkie też formy logiczne orzekają ostatecznie tylko o wspomnianej zależności szczegółu od ogółu, wszystkie wyjaśniają tylko wzajemny stósunek dwóch biegunów, pomiędzy którymi nasze dokonywa się poznanie. Celu więc jego osiągamy dopiero wtedy, kiedy pośredniczące czynniki naszej myśli zespolą istotnie ogólne zdanie z szczegółowem wyobrażeniem. O ile więc te wyobrażenia i ogólne zdania są istotnie prawdziwe, o tyle też i formy ich połączenia, a więc owe pośredniczące czynniki, mogą być prawdziwe. Wszelkimi logicznymi operacyami możemy dowieść prawdziwości tylko tego, co już prawdziwego zawiera w sobie ogół lub szczegół. Obydwa te momenta są więc założeniami wszelkiego dowodzenia — ich więc samych nie można by dowieść. Wszelka pewność, drogą dowodową nabyta, traci natychmiast swą cechę, skoro tylko zachwieją się pierwsze założenia odnośnego dowodu.

Arystoteles także przekonał nas jeszcze i o tem, że nasze dowodzenia nie mogą się cofać wstecz aż do nieskończoności. Bezwzględny ich początek muszą być takie pojęcia, których wcale udowodnić

nie można, które bezpośrednią mają pewność czyli ewidencję. Bez przyznawania więc aksjomatycznej cechy niektórym ogólnym zdaniom, żadna umiejętność nie mogłaby się poruszać w swojej pozawaczej czynności, gdyż wszelkiej mocy dowodowej byłaby pozbawiona. Jeżeli tedy pierwszym gruntem wszystkich nauk są takie aksjomata, które pośredniczą tak w analitycznym jak syntetycznym postępie pracy umiejętnej, więc jest fundamentalnem zadaniem teorii poznania dochodzić ważności takich aksjomatów, aby ostatecznie zbadać, o ile zależy od nich cała czynność poznawcza. (Por. Sigwart Chr. Logik. 2 Bd. Methodenlehre. Tübingen 1878, p. 255 sqq). Zbadanie powszechnego i koniecznego waloru aksjomatów pod względem prawdy musi być tem ważniejszym zagadnieniem filozofii, im łatwiej pojąć i rozwinąć się dadzą jedynie z nich te główne „zasady“ tak idealne, jak i realne, których ciągle używamy w terminologii naszej.

Ponieważ tedy całe pojęcie aksjomatów łączy się ze znamieniem, że nie mogą być dowiedzione ani analityczną ani syntetyczną drogą, więc w tych ostatecznych punktach nie wystarczają filozofii same te metody do rozwiązania przyznanego jej zadania. Jakoż pod tym względem uwydatniła się w dziejach filozofii taka alternatywa: albo wykazywano faktyczną ważność takich aksjomatów, powołując się na to, że rzeczywiście w naturalnym procesie przebijają się w kształcie pierwszych podstaw naszego duchowego życia; albo też przyjmowano je pod nazwą „postulatów“, tj. tak koniecznych wymogów, że bez nich właściwego celu prawdy nie podobnaby dościsnąć. Pierwszy sposób pojmowania aksjomatów, jako

faktycznych wytworów rozwoju ducha ludzkiego, dał początek metodzie „genetycznej“; drugi wymagający na każdym polu objawów duchowych celów pewnych, wytworzył metodę krytyczną, która bez względu na ich rodowód, uważa właśnie aksjomata za normy, w znanem już nam znaczeniu. (str. 94). Dochodząc powszechnej i koniecznej wartości „syntetycznych sądów a priori“, szukał Kant takich związków wyobrażeń, które, nie mogąc same być dowiedzione, stanowiłyby przecież przez swoją bezpośrednią ewidencję, wyłączną podstawę wszelkich dowodów.

O materyjalną wartość dochodzeń Kanta nie chodzi nam tutaj; ale, że użyta przez niego z całą świadomością metoda krytyczna dla pierwszych filozofii początków, wobec dawniejszej „genetycznej“, jest jedynie właściwa, tego dowodzą także wszystkie dzisiejsze próby wznowienia trybu genetycznego. O ile więc dzisiejszy empiryzm, relatywizm, pozytywizm itd. odstępuje od metody Kanta, starając się tylko o genezę głównych pojęć, o tyle dostarcza nam zasadniczych wiadomości tylko psychologicznych i historycznych o rozwoju umysłowym, kulturze, cywilizacji itd., wiadomości swoją drogą bardzo cennych, lecz jeszcze nie — filozoficznych!

3. Oprócz metod, wytwarzających się z celu umiejętnego badania, i powstających ze stanowiska zajętego do badanej rzeczy, znane są jeszcze te rodzaje metod, które wyrobić się musiały z potrzeb czysto dydaktycznych. W rzeczywistości udzielaniu wiedzy przez jednego człowieka drugiemu, zachodzić nasamprzód musi stosunek sposobu tego udzielania (instrukcji) przez pierwszego do (większego lub mniejszego, rychlejszego lub powolniejszego, łatwego lub trudnego)

pojmowania drugich. Stosunek ten nauczyciela do ucznia może być dwojaki tak z jednej, jak i z drugiej strony. Albo nauczyciel wykłada swój przedmiot ustnie z pamięci lub odczytuje, a uczeń tylko biernie niejako się przysłuchuje, — natenczas ma zastosowanie metoda „akroamatyczna“ (przysłuchująca się). Albo też instrukcyja odbywa się przez pytania i odpowiedzi, czyli w formie rozmowy, wtedy zachodzi metoda „erotematyczna“ (badająca), w której rola ucznia jest także czynną. Szczególniejszym rodzajem tej drugiej, jest t. z. „Sokratesowa“ metoda. Pragnie ona przez odpowiednie pytania wydobywać pewne w umyśle pytanego już tkwiące, jakby uszione pojęcia. Oczywiście, że przez należyte zapytywania nauczyciela, przez odpowiadanie ucznia, przez prostowanie fałszywego pojmowania, przez nowe pytania i odpowiedzi — tylko takie rzeczy mogą się uczniowi wyjaśnić, a więc i z głowy jego wydobyć, które mają w sobie coś apriorycznego, pierwotnie w organizacyi umysłu uzasadnionego. Kiedy więc chodzi o pojęcia matematyczne, czysto logiczne, etyczne lub estetyczne, można się po tej heurystycznej metodzie spodziewać niejakich owoców; nigdy zaś nie należy ludzię się nadzieją takich samych skutków co do wyobrażeń i pojęć czysto empirycznych, jeżeli takich pojęć właściwą im drogą doświadczenia nie nabył już pierwej odnośny uczeń. W ogóle akroamatycznej metody wszędzie tam zaniechać potrzeba, gdzie chodzi o właściwą naukę, o przyswojenie sobie i przeobrażenie w umyśle wiadomości z zewnątrz podawanych, albowiem tylko wykład konwersacyą, pytaniami i odpowiedzią przerywany, może nauczyciela przekonać o prawdziwym i rzetelnem pojmowaniu

przez uczniów tego, co było przedmiotem jego instrukcji. Tylko więc erotematyczna metoda może w takich wypadkach pożądane wydać owoce, a praktyka szkół ludowych, seminaryów i szkół średnich wszystkich odcieni, nastęrcza na to codziennych dowodów. Gdzie przeciwnie liczyć i spuścić się już można na ukształcony już umysł słuchacza, przygotowanego przez studia filologiczne, historyczne i fizyczno-matematyczne, tam dopiero z powodzeniem stosować można metody akroamatycznej, wymagającej już ubitego gruntu pod swe umiejętne budowy. Dlatego też słusznie żądają dziś wszędzie przed zamianą rozmownej metody na wykładową, egzaminów i świadectw dojrzałości umysłowej. W wyższych bowiem szkołach nie jest jedynym momentem wyuczanie się materiału jakiejś nauki, lecz własne, samoistne już myślenie i głębsze pojęcie lub przerobienie nabywanej treści — są ich głównem zadaniem. Rozpowszechniona jednak po uniwersytetach i innych zrównanych z nimi akademiach, metoda akroamatyczna ma także swoje złe strony, których nie godzi się zatajać, skoro mogą być na to sposoby, aby ich uniknąć. Wobec tego, że słuchacz nie jest tu pytany, lecz na bierne przysłuchiwanie się ograniczony, nie można nigdy sądzić z samego jego uczęszczania na wykłady, czy słowa nauczyciela dokładnie zrozumiał, czy się czegoś istotnie nauczył. Skoro zaś ten jego stan umysłowy wychodzi dopiero na jaw przy egzaminach państwowych, które o całej przyszłej jego karierze zazwyczaj rozstrzygają, dlatego dla każdego nauczyciela ważną jest rzeczą, zdać sobie nasamprzód sprawę z wszystkich niekorzyści, z wykładową metodą stale połączonych, a powtóre rozważyć ewen-

tualne sposoby, jakby tych niedostatków ustrzedz się było można.

Najsłabszą stroną metody wykładowej jest ta okoliczność, że między mówcą a słuchaczem nie ma tej styczności i tego pośrednictwa, jakie łączy się w erotematyczną metodą i z utrzymywaną w niej rozmową. Mowca mówi — słuchacz słucha! I forma dopełniona. Czy jednak słuchacz rzeczywiście słucha, czy całą swą wyteżą uwagę, czy nie jest roz-targniony, czy mówcę należycie pojmuje, albo też całkiem połowicznie lub wcale nie rozumie, czy idzie za wątkiem podawanych mu myśli, czy tego, o czem w jednej usłyszał godzinie, zaraz w drugiej zupełnie nie zapomni — słowem: czy wykład jakkolwiek przynosi korzyść, na to nie ma nauczyciel na razie żadnej innej kontroli, prócz pilnej frekwencyi słuchaczy. Czy to wystarcza? Oczywiście — nie! Gorliwsi zatem nauczyciele publiczni usiłowali częstokroć temu kardynalnemu niedostatkowi zapobiedz dyktowaniem. Spisawszy posłyszane zdania, rozporządza teraz — uczeń ściśle określonymi słowami prelegenta i może później wszystko w myśli przerobić, przetrwać i zawsze spamiętać. Jeżeli wszakże dyktowanie nie ogranicza się tylko do esencjonalnego streszczenia całej lekcji ku jej końcowi, jest w ogóle bardzo zwodniczym sposobem. A gdyby nawet w innych naukach przy pomocy stenografii, nie małe oddało uczniom usługi, to do wykładów filozofii bezwarunkowo nie da się zalecić. Pisanie jest pod względem psychologicznym tak dalece mechaniczną czynnością, że mniej bystre umysły nie myślą nawet o tem, co i jak z tego, co słyszą, mają zapisywać; w dyktatach więc takich brak nie raz nietylko ca-

łych słów, które niekiedy cały sens w zdaniu muszą zmienić, ale trafiają się także niedokończone zwroty lub urwane zdania, które przy późniejszej lekturze w najfatalniejszy często sposób mogą być uzupełnione, jeżeli ciekawszy uczeń w pokrewnych dziełach nie szuka informacji. Jeżeli jednak trwa pisanie takie niekiedy jedną prelekcję po drugiej, staje się właśnie wtedy, gdy z bardziej wyęźoną łączyło się uwagę, pracą nadzwyczaj uciążliwą. Jest więc na każdy sposób wielką jeszcze kwestyą, czy istotnie przyczynić się może do żywszego zajęcia się treścią wykładu. Tymczasem stwierdzoną jest rzeczą, że takie zajęcia się tylko wtedy miejsce mieć może, jeżeli wykład sam w wolny odbywa się sposób i nie jest bynajmniej krępowany koniecznem nieraz czekaniem na to, ażali piszący już napisali wszystko! Dyktowanie nadto wyklucza po największej części wspólne myślenie uczniów nad tem, co z ust nauczyciela słyszą, lub usłyszeć mają; wyłącza zupełnie ową samoistną antycypację wniosków ze strony słuchaczy, którzy już na podstawie jednej lub drugiej posłyszanej premisy, do własnych dochodzą konkluzji — i w tem właśnie największe mają zadowolenie, że zaraz niekiedy istotnie posłyszają potwierdzenie swoich przypuszczeń z ust nauczyciela, rozwijającego swe myśli systematycznie zawsze powolej, aniżeli to odbywać się może w rozbudzonej jego słowy akcji umysłowej u słuchaczy. Dyktowanie zatem, wiążąc swobodne działanie umysłu jednej i drugiej strony, przekształca wykłady akademickie formalnie i materyalnie w najsuchszą robotę biórową. Uczenie się bierne, zamiast własnego myślenia, będzie u pilniejszych uczniów z przyzw-

czajenia po prostu jedynym celem ich studyów; nasamprzód kolloquium, a później egzamin, ile możności przed tym samym nauczycielem, mają tacy słuchacze głównie na oku; nie rozwój własnego myślenia, pobudzającego do samoistnych badań w umiejętności, lecz przydatny do promocyi zeszyt, jest ich gwiazdą przewodnią w akademickim życiu. Same w sobie nie są to wprawdzie jeszcze złe następstwa, ale dla nauki filozofii wcale nie korzystne.

Jednakowoż zapytać się godzi, czy z zaniechaniem tego niezbyt szczęśliwego środka dydaktycznego, sprawa kształcenia skutecznego młodzieży nie będzie jeszcze trudniejsza? Wszak nieraz już zwracano uwagę i na to, że wymówione słowo nauczyciela, u-latniając się za prędko, albo żadnych nie pozostawia w umyśle słuchaczy odcisków, albo też małą tylko chwilę tam może przebywa. Skoro więc z wykładów nauczyciela słuchacz ma sobie przyswoić coś i na całe także życie — jakżeż to nastąpi wobec częstych takich ewentualności, że uczęszczając na wykłady rozmaitych docentów, kilka godzin dziennie zdany jest na łaskę i niełaskę przebrzmiewającego ich głosu? Cały nawał wyobrażeń usłyszanych, a po skończonej mowie zaraz mu uchodzących z pamięci, może umysł jego przygnębić lub całkiem oszołomieć. Skoro się już systematycznie wszystkiego nie dyktuje, nie wystarcza na to zjawiająca się częstokroć rada, ażeby sobie notował najistotniejsze momenta prelekcji. Wszak jeżeli nawet w tym celu sam nauczyciel uwydatnia, co jest istotną, a co nieistotną rzeczą w jego mowie, to przecież ostatecznie tylko pojęcie słuchacza rozstrzyga o tem, co i jak ma sobie zapisać, a czego zaniechać. Nie ma w końcu

żadnej rękojmi, że z takich na każdy sposób licznych notatek, potrafi uczeń dojść organicznego związku całej treści nietylko jednego, ale i wszystkich wykładów.

Twierdzą znów niektórzy pedagogowie, że wytknięte właśnie słabe strony niedyktowanych prelekcji, najłatwiej usunąć się dają przez drukowane podręczniki, które przecież w takim właśnie dydaktycznym układają się celu. Przypuściwszy jednak niedościgniony nawet ideał takich książek, to znowu chodzić będzie o zrozumienie i należyte użycie takich podręczników, skoro swoją treściwość muszą dostępnością przepłacać; do wytłómaczenia i osądzenia więc ich skupionej treści staje się znowu niezbędną interpretacya przez wolny wykład nauczyciela. Choć więc dobre kompendya w rękę uczniów są zawsze pożądane, nie usuwają poprzednich trudności, lecz owszem stwarzają napowrót niepewną sytuację prostego mówienia i słuchania, dyktowania i pisania dowolnego lub sporadycznego notowania itd. Najbardziej zaś niedorzecznem, bezmyślnem i bezpożytecznym będzie zawsze samo odczytywanie jakiegoś kompendyum; wprawdzie jestto już dzisiaj dawno przeżyte stanowisko, ale jeszcze piszący te słowa przypomina sobie ze swoich akademickich czasów, że słuchał rok cały podobnych prelekcji z dziedziny „filozofii prawa“ i „historyi nowszej filozofii“, pomimo że odnośni docenci należeli do poważnych weale uczonych niemieckich.

Wobec tych głównych niedostatków metody akromatycznej, podać nam teraz wypada, w jaki metodyczny sposób w wykładach filozofii postępować należy, ażeby młodsze umysły nietylko do pro-

stego nabywania szczegółów naszej umiejętności, ale i samodzielnego w niej badania skutecznie zachęcić. Stwierdzoną jest rzeczą, że nie tak potężnie i trwale na umysł słuchacza nie działa, jak żywe nauczyciela słowo, płynące z głębi jego przekonania, nabytego już to własnym zbadaniem omawianej kwestyi, już też krytycznym rozglądem w pracach innych myślicieli. Z całą siłą przeświadczenia o prawdzie zdań swoich, wygłaszany wykład, może jednak wtedy tylko pożądany odnieść skutek, jeżeli zwraca się do dojrzałych, ukształconych i od przymusu szkolnego już wolnych słuchaczy, którzy do samoistnego myślenia zdradzają zdolności.

Pierwszym zatem warunkiem zaradzenia brakom omawianej tu metody, jest bezwątpienia wolny przeważnie wykład, który działa bardziej pobudzająco, aniżeli tego rodzaju czytanie, które już samą akcentacją i modulacją głosu w odpowiednich miejscach żywej nie przypomina mowy. Gdzie więc od oka do oka, od ust do uszu — bez rażącego przelatując pośrednictwa, działać może jedna myśl — swoja — na drugą — obcą — a zawsze własnym swym wyrazem, tam — twierdzą psychologię — zrodzić się także może żywsza podnieta tak do czynnego przyjmowania, jak i samoistnego przetwarzania zasiewów umiejętności. Taki sam skutek wprawdzie odnieść może i najstaranniej wypracowana, a tylko z samego zeszytu w powyżej zastrzeżony sposób wygłoszona prelekcya. Ale skutek to zawsze niepewny. Tymczasem, pobudzające do samodzielnych koncepcyi żywsze słowa wolnego wykładu, nie przebrzmia bezowocnie, jeżeli tylko staraniem nauczyciela będzie, nadać w istotnych punktach wykładowi taką dykcję,

aby słuchający wiedział, iż na tę lub inną kwestyę szczegółniejszą ma zwrócić uwagę. Uwydatniając takie główne momenta, ma wtedy zwolnić tempo swej mowy tak, ażeby słuchacze mogli swobodnie napisać sobie podniesione wyraźnie wybitniejsze punkta z całej tej sprawy, o której dokładnego mają nabyć pojęcia. Podniesienie nadto najważniejszych dzieł traktujących o wykładanej materji i przeważny wzgląd na oryginalnych tylko pisarzy — będzie także niemałym pomocniczym środkiem do rozbudzenia i w prywatnej lekturze żywszego zajęcia się tym samym przedmiotem. Porównywując słyszane a i w części świeżo napisane zdanie swego nauczyciela z autorem, którego im do lektury zalecił, rozbierając już mimowolnie jedno i drugie, pytają się słuchacze następnie może o trzecie i czwarte, odnośna kwestya coraz to bardziej swoją różnorodnością zajmować ich zaczyna tak, że z własnego już popędu głębszym i szerszym w tej mierze studjom oddawać się poczynają. Że wszystko tutaj zależeć będzie od doboru pisarzy, wskazanych im pierwotnie przez nauczyciela, rozumie się samo przez się, bo wiadomą jest rzeczą, jak niejednakowo rozmaici myśliciele na jedne i te same młode umysły działać są zdolni; do pierwszej zachęty do głębszych dociekań umiejętnych nadzwyczaj są potrzebne i zalety stylu studyowanych autorów. Cóż znaczy dla początkujących n. p. taki nieporadny w wysłowieniu Krause wobec, piszącego z całą łatwością o najtrudniejszych rzeczach, Schopenhauera?

Jednakowoż i w urozmaiconym tak wykładzie tkwić będzie jeszcze jedna słaba strona akroamatycznej metody. Nauczyciel mianowicie nie może i te-

raz przekonać się dowodnie, ażali wyłożoną rzecz słuchacze należycie pojęli, ze wszech stron już zrozumieli i zewsząd się w niej zorientowali. Erotematycznej więc metody potrzeba i na uniwersytetach stosować czasami i jej zaletami wypełniać braki czysto wykładowej. Nie co innego mają też na celu wszelkie praktyczne kollegia, seminarya, repetitoria, privatissima itd. Wiadomo także, iż one wtedy wydają owoce największe, jeżeli odbywają się pod kierownictwem tego samego nauczyciela, który rozbierane tam wspólnie kwestye prawie równocześnie wygłasza z katedry. Z wolnych zatem wykładów odniosą słuchacze dopiero wtedy korzyść, jeżeli oddawać się będą w innych godzinach swobodnej wymianie myśli i poglądów swoich z nauczycielem. Wtedy dopiero i nauczyciel będzie mógł poznać zdolności swoich uczniów, wskazać właściwą drogę do odpowiednich przyrodzonym skłonnościom studentów i przestrzedz ich przed licznymi zdrożnościami, jakie szczególnie na polu filozofii tak często się zdarzają i najzdolniejsze niekiedy wypaczają umysły. W takich także tylko prywatnych więcej pogadankach następuje sposobność i do rzeczowego zgłębienia szczegółowych zagadnień i różnych stanowisk, jakie względem nich mogą być zajęte. Cóż n. p. znaczyć mogą wszelkie, choćby i najdokładniejsze ustne przedstawienia filozofii Descartes'a, jeżeli ze szczegółowej lektury jego „medytacyi“ w „privatissimach“ nie nabierze uczeń prawdziwego wyobrażenia o wszechwładnej potędze idealizmu, jaki stąd wytryska w całej misterności? Żadno też dzieło z nowszych czasów wraz z połączeniem z jego czytaniem i rozbiorem ćwiczeniami filozoficznymi, nie jest zdolne tak

rychłej i gruntownej dokonać przemiany zwyczajnej świadomości, tej przemiany, która jedynie w dziedzinę prawdziwej filozofii młodych adeptów wprowadzić może: żadno także nie zapoznaje nas tak żywo z istotnym duchem, metodą i zagadnieniami nowszej filozofii. Stąd też widoczna, jak doniosłe znaczenie ma zawsze utworzenie seminaryum filozoficznego przy akademickiej jej katedrze. Nietylko względy pedagogiczne, obliczone głównie na wyrobienie samostnych w jakimkolwiek kierunku badaczy, którzyby z metodologicznymi wymaganiami poszukiwań naukowych obeznani byli, ale i nieodzowna już potrzeba zwrócenia i badań czysto filozoficznych na właściwe tory, przemawiałyby i u nas za kreowaniem takich seminaryów. Wobec co raz to większej dzisiaj przewagi oschłej uczoności, zajętej tylko zbieraniem martwych materiałów, wobec pływającego ciągle po powierzchni empiryzmu, wynikającego z czysto realistycznych dążeń naszego czasu, byłyby lektura i piśmienny rozbiór dzieł Descartes'a w takich seminaryach corocznie nawet wskazane. Znikający i uchodzący co raz to bardziej ze świadomości czasu spekulacyjny duch, który ożywiał naszych, choć tylko za Heglem idących myślicieli, powinien być na nowo wszczepiony w młode umysły, a wskazane im także nieodzowne realne potrzeby dzisiejsze, ochronią ich same od tej spirytualistycznej jednostronności, która znanych naszych filozofów o wszelką przyprawiła dziś pocztyność.

Przekonawszy się, że tylko zjednoczenie wykładowej metody z erotematyczną tak dla samych uczniów, jak i dla spodziewanego potem po ich własnej pracy, postępu w naukach, lub w naszej nauce, najzba-

wienniejsze przynieść może owoce, pozostaje nam jeszcze zastanowić się nad tymi odcieniami metod, które musi się odznaczać i na zewnątrz każdy umiejętny wykład i każde naukowe dzieło. Ponieważ i zewnętrzna forma wykładu rozstrzyga nieraz o całym wpływie na słuchaczy, dlatego nauczyciel filozofii powinien i na to mieć bacność, ażeby o ile możności ani przesadzoną uczonością, lubującą się w ciągłych cytatach, ani niewłaściwą polemiką, zwróconą przeciwko żyjącym osobistościom, ani też zbyt płytkością i zanadto lekkim traktowaniem swego przedmiotu — źle nie działał na słuchaczy. Nie przy- mus szkolny, lecz indywidualność prelegenta i osobiste jego naukowe zalety, stanowić muszą w audytorjum filozoficznem. Jak ściśle zaś wszelka filozofia łączy się z osobą jej przedstawiciela, widać to najlepiej po tej naturalnej odrazie, jaką wywoływały bezimienne pisma filozoficzne zawsze i wszędzie. Prawda, że na przyrodzone dary nie ma właściwego lekarstwa i że żadne ostatecznie normy nie zrobią z niepowołanych, ani poczytnych pisarzy, ani dobrych docentów; Fr. Harms poczytuje nawet jednolitą mowę w wykładzie akademickim za taką samą sztukę, jak słuchanie prelekcji akademickiej (zob. *Methoden d. akad. Studiums*. Leipzig 1885. p. 74). Są jednak zawsze pewne dydaktyczne wskazówki podawane przez lepszych pisarzy, które przy dobrej woli i pewnej wytrwałości użyte, nie małym poszczycić się mogą skutkiem i wpływem. Z takiego stanowiska zapatrywać się należy i na zewnętrzną formę wykładów. Każde też przedstawienie jakiegokolwiek naukowej treści może być albo ściśle umiejętnie, albo popularne.

Znamy wszakże pewien rodzaj popularności wykładu, o którym w dziedzinie filozofii nawet mówić nie można. Z wyjątkiem pewnych działów filozofii praktycznej, estetyki i empirycznej psychologii, które bez poprzednich fachowych przygotowań dla szerszego ogółu w ogólnie może zrozumiały sposób przedstawić się dadzą, nie da się filozofia nigdy „spopularyzować“; nawet w t. z. „ogólnych wynikach“ popularny sposób przedstawienia jej właściwych zagadnień i rozwiązania takowych musimy wykluczyć z rzędu zdrowszych usiłowań. Filozofia wymaga zawsze najpoważniejszego zagłębienia się w rozważany przedmiot, a dochodząc najogólniejszych praw jego, może być przystępną tylko dla tych, co do ogólnego i abstrakcyjnego myślenia są już należycie przysposobieni. Skoro zaś i akademickie wykłady przypuszczają zawsze audytoryum z pewnym stopniem wykształcenia ogólnego, a zatem obyte już w władaniu pojęciami naukowemi, więc i z tego względu o popularnej metodzie tutaj nawet nie powinniśmy wspominać, gdybyśmy nie mogli przez nią rozumieć także i przystępny w ogóle sposób wykładu.

Zewnętrzna forma umiejętności pochodzić tylko może z właściwości wewnętrznych jej czynników. Dlatego też nie może być ta forma z góry narzucona jakiejś nauce, jak się tego domagała dyalektyczna metoda. Wiadomo zaś, że wszelkie czynniki mogą się albo dopiero rozwijać, albo już być gotowe. Z tego punktu widzenia rozróżniamy dwojaki sposób umiejętnych wykładów. Jeden przedstawia umiejętność lub jakąś jej część, jako gotową już budowę, jako system we wzajemnej zależności zostających od siebie pojęć i doktryn: jestto sposób prze-

glądowy. W ustnych wykładach filozofii może on być chyba jako streszczenie omówionej już szczegółowo partyi z korzyścią dla uczniów używany, gdyż wyrabia w nich systematyczniejszy na całość pogląd od tego, którego pierwiej nabyć byli mogli ze szczegółowych rozbiorów. Drugi sposób przedstawia rzecz w naturalnym jej rodowodzie, poczynając od samych pierwiastków, a przeszedłszy cały przestwór czy to apriorycznych, czy empirycznych odnośnych wiadomości, wraca napowrót do rodzących je zasad. Genetyczny ten sposób, w którym każda myśl wysnuwa się sama z przedmiotowej jej przyczyny, a każde pojęcie i zdanie wyjaśnia się także pod względem wzajemnego ich przyczynowego związku, ma dlatego największą dydaktyczną wartość, że bez żadnych sztucznych konstrukcyi daje rzetelny obraz składu i rozkładu badanej rzeczy, przyczem w umyśle słuchającego odtwarza się niemal naturalny jej rodowód. I do tego właśnie sposobu wykładu nadaje się najlepiej ta strona popularnej metody, która głównie dla lepszego zrozumienia rzeczy szczegółowymi posługuje się przykładami. Nie utracą więc i w umiejętniej metodzie nic z abstrakcyjnej wartości wszystkie służące do jej celów ogólne prawdy, powszechnie prawa, twierdzenia, zasady, pewniki i principia, jeżeli w sposób, wkraczający więcej w detailia zostaną tu i ówdzie objaśnione i szczegółowiej i jaśniej usprawiedliwione, aniżeli by tego wobec inteligentniejszych słuchaczy okazywała się potrzeba. Skoro nadto ledwo nie powszechnie są narzekania i wykształconych ludzi, nawet takich, którzy innym specjalnym oddają się umiejętnościom, że filozofia buja zawsze zanadto w oderwanych od rzeczywistości

krainach, nie zawadzą więc i w jej wykładach nigdy mniej abstrakcyjne procesa myśli, zajmujące fakta i zdarzenia, ogólnie zrozumiałe eksperymenta i obserwacje, najważniejsze wyniki nauk ścisłych, dopatrzony w prądzie obecnego czasu kwestye t. z. żywotne — słowem wszystko, coby zainteresować mogło pracowników w różnych zawodach.

Tak urozmaiconym sposobem i formą wykładów nauczyciel filozofii tem bardziej pogardzać nie powinien, im więcej zagadkowe pozostaną zawsze te czynniki, co najpotężniejszą stać się mogą pobudką i najtrwalszą podniecią do większego rozbudzenia w młodym umyśle zamiłowania do głębszych dociekań. Droga zaś prosta, od bardziej dotykalnych danych doświadczenia codziennego — do tkwiącej w nich myśli i władającego niemi prawa, jak i przypuszczalnego celu, będzie zawsze naturalniejsza, aniżeli odwrotna. Tylko dochodząc zarówno wielkich jak i drobnych spraw świata i umysłu, możemy przyswoić sobie i drugim całą treść ogólnego bytu w ten sposób, jak to czyni badacz, usiłujący całe to bogactwo we własnej przetopić myśli, ażeby tylko dociec tych statecznych praw i zasadniczych pojęć, które są właściwym rdzeniem świata i życia ludzkiego. Dlatego nauczyciel filozofii powinien w końcu wiedzieć o tem najlepiej, że nie ma żadnych szablonowych formułek na to, jak kogo obznajomić z całą filozofią, lub jak zachęcić do samoistnych w niej badań. Dawno już twierdzą uczeni, że filozofia jest świątynią o stu wchodach, z których każdy prowadzi do samego wnętrza, do jej sanctuarium. Dawno także uznana jest rzeczą, że wszelkie kompodya, czy to historyczne, czy systematyczne, do tego celu nigdy

|| su

nie prowadzą. Jedynie zagłębienie się w jeden system wielkiego jakiego myśliciela może być tutaj tym środkiem, którego nauczyciel swoim uczniom doradzać powinien. Wszędzie bowiem chodzi nasamprzód o zdobycie orientującego stanowiska w wirze różnych mniemań. Pierwsze czytanie zresztą tylko z największą uwagą i powolnością odbywać się musi tak długo, dopóki uczeń nie nabierze albo zamiłowania, albo zupełnego zniechęcenia do podobnej lektury. Tak rozstrzygnie się rzecz od razu o naturalnej jego sposobności do tego rodzaju badań, tej sposobności i powołania, które są zarówno realnymi, jak i idealnymi czynnikami wszelkiej umiejętnej pracy. Wszelka zatem metoda użyta w celu wprowadzenia w studia i badania filozoficzne, będzie dopóty problematyczną, dopóki bezpośrednie obcowanie i konwersacya nauczyciela z uczniami, nie pozwolą mu dotrzeć na samo dno naturalnych każdego skłonności. Idealem więc filozofii, jako nauki akademickiej, jest katedra jej połączona z ćwiczeniami w seminaryum filozoficznym, albo pedagogicznym tylko, skoro po tem drugim więcej można się spodziewać praktycznych korzyści. Sprawa utworzenia seminaryów pedagogicznych, różnych od t. z. pedagogiów, których historię w Niemczech podaje Schiller (*Pädag. Seminarien f. d. höhere Lehramt. Leipzig 1890*) przeciąga się w Austrii już od lat dwudziestu. (Zob. Lindner. *Die pädag. Hochschule. Wien 1874. p. 37, syg. por Vogt, d. pädag. Universitätsseminar. Leipzig 1884*). Wszystkie projekta programów i istniejące już plany pedagogicznych seminaryów obejmują nie tylko ściśle fachowe rozbiory z dziedziny dydaktyki, historii wychowania, encyklopedyi wszystkich przedmiotów, instrukcyi

szkolnej i specjalnej metodyki nauk. Istniejące już seminaria takie w Wiedniu, Pradze itd. nie są to proste conversatoria o pedagogicznej praktyce i odnośnej literaturze — lecz zajmują się także tematami z takich dla pedagogiki zasadniczych nauk: jak psychologia, logika, estetyka, etyka i ekonomia społeczna. Tylokrotnie zaś powoływany przez nas Prof. Baumann w Getyndze, dowodzi nawet, że tylko oparte na tych właśnie działach filozofii umiejętne uzasadnienie pedagogiki jest jedynie pożądane w uniwersyteckich studiach, wszelkie zaś wprowadzenie w specjalną dydaktykę tylko w odnośnej szkole wobec rzeczywistych uczniów może mieć uprawnione miejsce i techniczne zastosowanie. (Zob. Volksschulen, höhere Schulen und Universitäten. Göttingen 1893 p. 130). Zawsze więc w razie kreowania wspomnianych instytucyi, musiałyby i studia ściśle filozoficzne i w naszych ożywić się uniwersytetach.



