BIBLIOTEKA
PWSP
KRAKÓW
1570

BIBLIOTEKA
[illegible]
w KRAKOWIE

1836/II
Biblioteka Państw. Pedagogium w Krakowie

BIBLJOTEKA FILOZOFICZNA
POD REDAKCJĄ
PROF. DRA WŁADYSŁAWA HEINRICHA
SERJA I — TOM 2

WSTĘP DO FILOZOFJI

Próżno się mozoli, kto usiłuje wywołać obojętność na takie badania, których przedmiot nie może być obojętnym dla natury ludzkiej

Kant

PROF. DR. WILHELM JERUSALEM

1836/II

WSTĘP DO FILOZOFJI

Z DZIEWIĄTEGO I DZIESIĄTEGO WYDANIA ORYGINAŁU NIEMIECKIEGO
PRZEŁOŻYŁA Z UPOWAŻNIENIA AUTORA

JULJA DICKSTEINÓWNA

LWÓW I WARSZAWA 1926
NAKŁADEM KSIĘGARNI POLSKIEJ B. POŁONIECKIEGO

BIBLIOTEKA
Państwowej
Wyższej Szkoły Pedagogicznej
W KRAKOWIE

1570

Przedmowa tłumaczki

Książka prof. Jerusalema wychodzi po polsku po raz trzeci. Dwa dawniejsze wydania, — pierwsze z trzeciego niemieckiego, drugie z czwartego — bliższe sobie latami, niezbyt znacznie różniły się i co do zawartości. Kardynalna natomiast zmiana leży pomiędzy tamtemi dwoma a obecnem. I to tak po stronie oryginału jak przekładu.

Sama objętość książki dzisiejszej (tłumaczonej z niemieckich wydań dziewiątego i dziesiątego) świadczy o gruntownem przerobieniu pracy przez autora. Dokonało się przez te lata w jego stanowisku pewne posunięcie. Myśl, już od dłuższego czasu dążąca z coraz większem zamiłowaniem w stronę nauk społecznych, została przez wypadki wojenne potężnie podsycona w tym kierunku, tak że wprost optycznie uderza przegrupowanie zainteresowań i nierównowaga w stosunku do materjału. Nauki propedeutyczne, teorja poznania i metafizyka, obejmują łącznie stron 203, estetyka ubogo mieści się na 33-ech, gdy etyka już zagarnia 75, a socjologja z filozofją historji aż 197.

Ale nie to tylko. Autor, uczyniwszy ośrodkiem badań swoich socjologję, dopracował się w niej pewnych osobistych zdobyczy i z tej pozycji patrzeć zaczął na sprawy myślenia i poznania, czyli, powiedzmy, „zsocjologizował“ filozofję, jak „zsocjologizował“ życie. I to podkreśla jako swoje walne zwycięstwo. Niecierpliwy by przedstawić swe nabytki, nie czeka ogłoszenia ich, domyślanych już ostatecznie, ale,

szkicowo, dzieli się niemi odrazu tutaj, we „Wstępie“. Rzuca to pewne światło na rzecz. Podręcznik przestaje być przedmiotową ekspozycją dyscyplin, stanowisk historycznych i kierunków filozofji, a podchodzi pod kategorję indywidualnego systemu pisarza. Mógłby to poniekąd zarzucić nowemu wydaniu czytelnik, który w poprzednich podziwiał składność budowy i harmonję całokształtu, tak jak zarzucić mógłby niesymetrję przez rozwleczenie rozdziałów socjologicznych. Tłumaczka jednak, mimo niewątpliwych dłużyzn i nawrotów, nie śmiała nic skracać czy zmieniać, zostawiając wygląd tomu odpowiedzialności autora.

W związku z tym zdecydowanym nowym akcentem zarysowała się ostrzej — i w poprzednich postaciach książki widoczna — indywidualna ocena prof. Jerusalema w stosunku do innych kierunków filozoficznych. Nacisk pozostał, jak dawniej, a może umocnił się jeszcze, na pozycji genetyczno-biologicznej. Wsparła go sąsiedzka sympatja dla pragmatyzmu i dla filozofji „rozważającej świat ze stanowiska fikcji“, bo i ona wyprowadza myśl teoretyczną z biologicznych początków. Przybrała także stron krytyka intelektualizmu i aprioryzmu, (nieistniejące w poprzednich wydaniach przedstawienia szkół Cohena i Husserla), oraz śmiało sformułowane odcięcie się od Kanta. W aprioryzmie widzi autor niebezpieczeństwo nieuchronnie zaczajonej metafizyki, jednak ze stanowiska swojego realizmu krytycznego ma odwagę na pytanie: „czy świat jest poznawalny?“ odpowiedzieć bez zawahania: „t a k“, a nawet zawyrokować, że „to, co postrzegamy i przez myślenie poznajemy, jest jedną stroną tego, co się rzeczywiście i niezależnie od nas dzieje.“

Stanowisko woluntarystyczne, przebijające z wydań poprzednich, tu pada na tło świata społecznego, który wyrasta przed nami z potężnem wyobrażeniem woli zbiorowej. Mózg zbiorowy jest absurdem, — mówi autor nasz — jednak wola

zbiorowa jest czemś rzeczywiście istniejącem. Prawdy społeczne odsuwają mu na dobry szmat drogi metafizykę nawet w dziedzinie zagadnień czysto poznawczych, zagadnienie woli rozwiązują zadowalająco do końca. Bo tak: z mgławicy zbiorowości wynurza się powoli j e d n o s t k a; prawdy wszelkie i prawa ludzkie i naukowe rodzą się wzdłuż wielowiekowego procesu jej wyłaniania się. Historja jest alembikiem prawd i praw, siła gra na dwu coraz wyraźniej rozszczepiających się krańcach: ogółu i osobowości. W dzisiejszej fazie są to państwo-organizacja i jednostka-motor. Widowisko takie jest centrem zainteresowań autora, ale i centrem jego myślowych i badawczych wyruszeń ku światu. Tu jest i przecięcie się autonomji z heteronomją, od krańca bowiem jednostki wola jest czemś przymusowo idącem ze społeczeństwa, od krańca ogółu jest czystym wytworem ludzkim, wymogiem tysięcy lat spółżycia. Poza społeczeństwem wszelkie chimeryczne czy bytowe pretensje woluntaryzmu gasną.

W zakończeniu prof. Jerusalem daje zwarty obraz swojej myślowej pozycji, niema więc co podwajać jego charakterystyki. Przechodzę do zmian po stronie polskiej.

Pierwszą, nasuwającą się spojrzeniu, w zestawieniu z dawnemi wydaniami, jest zniknięcie przedmowy niezapomnianego Adama Mahrburga. Pisał ją ongi profesor dla wydania pierwszego, które dokonane było pod jego wytrawną kontrolą. W czasie przygotowywania drugiej edycji prof. Mahrburg był już ciężko chory i ręki do niej nie przykładał. Mimo jednak pewnych zmian w tekście przedmowę przeniesiono nietkniętą, a przez pietyzm pozostawiono nadal na okładce dopełnienie „pod redakcją Adama Mahrburga.“ Dziś rozrosła książka wychodzi poza charakterystykę ówczesnej przedmowy, jednak na tem miejscu tłumaczka uważa za obowiązek wdzięczności i pamięci wspomnieć o profesorze Mahrburgu, który pokierował pierwszemi jej ruchami, zwracając ją ku

myśli spolszczenia tej książki, a następnie trud poświęcając nadzorowaniu początkujących kroków aż po korektę.

W chwili ukazania się trzeciego wydania polskiego „Wstępu do filozofji", nie żyje już nietylko jego dawny redaktor, ale i sam autor, prof. Jerusalem. O nowym przekładzie wiedział i dał mu jeszcze swoje upoważnienie przed trzema laty. Umarł w Wiedniu 15 lipca 1923 r. Niech więc krótka wiadomość o nim dopełni tych słów wstępnych.

Wilhelm Jerusalem urodził się w Czechach, w Drewnicach, w r. 1854. Studjował filologję klasyczną w uniwersytecie praskim, poczem oddał się nauczycielstwu w zakresie gimnazjalnym. Uczył propedeutyki filozoficznej i to przeprowadziło jego zainteresowania od filologji do filozofji. W r. 1885 zamieszkał w Wiedniu, gdzie w roku 1885 otrzymał prywatną docenturę filozofji. Od r. 1920 zasiadał na katedrze nadzwyczajnej i to było jego stanowisko uniwersyteckie do końca życia.

Z prac ważniejszych, poza wymienianemi okolicznościowo w niniejszej książce, ogłosił: Zur Reform des Unterrichts in der philosophischen Propädeutik (W sprawie reformy w nauczaniu propedeutyki filozoficznej) 1885, Über psychologische Sprachbetrachtung (O psychologicznem rozważaniu mowy) 1886, Die Psychologie im Dienste der Grammatik und Interpretation (Psychologja na usługach gramatyki i interpretacji) 1896, Kants Bedeutung für die Gegenwart (Znaczenie Kanta dla spółczesności) 1904, Wege und Ziele der Ästhetik (Drogi i cele estetyki), rozszerzony rozdział o estetyce z pierwszych wydań „Wstępu" 1906, itd. Przełożył też na niemiecki „Pragmatyzm" Jamesa.*)

J. D.

Warszawa, w sierpniu 1925.

*) Szczegóły wzięte są z „Ruchu Filozoficznego" (Tom VIII, nr 1) z notatki z powodu śmierci prof. Jerusalema.

Przedmowa
do wydania siódmego i ósmego

Pomiędzy ostatniem wydaniem tej książki (1913) a obecnem leży wojna. Ten wstrząsający wypadek wydał mi się przedewszystkiem niesłychanie potężnem zjawiskiem społecznem. Miljony ludzi przeżyło we własnem doświadczeniu stosunek jednostki do państwa, do narodu i do ludzkości. Musiało to wpłynąć na jak najżywsze uświadomienie sobie zjawisk spółżycia ludzkiego, organizacji, skoordynowania i podporządkowania, tak w ich skutkach dodatnich jak i ujemnych. Zerwanie stosunków międzynarodowych i płynący z niego niedostatek środków żywnościowych i surowców wykazały jasno, jaką sumę cierpień pociąga za sobą podobna katastrofa w epoce, kiedy cały świat był związany mnóstwem wzajemnych nici. Przejęty tą myślą zaraz w pierwszym roku wojennym wydałem książkę p. t. „Wojna w świetle nauki o społeczeństwie“ (Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre, Stuttgart 1925), gdzie starałem się wyświetlić znaczenie wojny ze stanowiska socjologicznego.

W dalszym ciągu myśl moją zaprzątnął coraz szerszy i groźniejszy upadek moralny. Bezwstydna polityka przemocy, ponura żądza zniszczenia, lekceważenie wszelkich uczuć, wyrafinowane i bezwstydnie panoszące się sposoby zniesławiania zaczęły plenić się we wszystkich państwach jako zupełnie dozwolony środek walki. W państwach, które na początku

wojny wykazały pełną ofiarności gotowość do poświęceń, z biegiem wypadków znikły wszelkie hamulce moralne, obowiązujące w czasie pokoju. Bezgraniczna chciwość w dziedzinie zarobkowania, nieokiełzane wyzyskiwanie państwa przy dostawach wojennych, bezwstydna lichwa żywnościowa, niepokojący wzrost kradzieży, włamywań i morderstw, planowo prowadzony rabunek na pocztach i kolejach, wzmagająca się nieobowiązkowość i wstręt do pracy, a przedewszystkiem coraz gorsza demoralizacja śród młodzieży wykazały znowu w całej głębi prawdę słów, które Kant zaczerpnął od jakiegoś starożytnego greka: „Wojna przez to jest nikczemna, że więcej stwarza złych ludzi niż ich zabiera.“ Aby wskazać drogi przyszłego odnowienia moralnego napisałem w roku 1918 niewielką rozprawkę p. t. „Wytyczne moralne po wojnie“ (Moralische Richtlinien nach dem Kriege), gdzie zwracałem przedewszystkiem uwagę na rozszerzenie moralnych zadań państwa i na konieczność prawdziwego związku narodów.

Kiedy pod koniec lata 1918 uzyskałem od wydawcy zadziwiającą wiadomość, że „Wstęp“ jest na wyczerpaniu i że pożądane jest sporządzenie nowego wydania, zarysowała mi się konieczność ponownego opracowania i rozwinięcia rozdziałów o etyce i socjologji. Zabrało mi to niemało czasu, dlatego przez rok książki mojej nie było w ruchu księgarskim.

Pierwsze części, traktujące o teorji poznania, metafizyce i estetyce poza niewielkiemi poprawkami i uzupełnieniami pozostał bez zmiany. Przeciwnie cały rozdział o etyce opracowany jest na nowo i zawiera o wiele obszerniejszy obraz dziejowego rozwoju myśli etycznej. Socjologji, zgodnie z jej wielkiem znaczeniem, poświęciłem oddzielny dział. Wsunięty tu jest szczególnie ważny rozdział „Zasadnicze poglądy socjologiczne“, który zawiera zupełnie nowe wyniki moich własnych badań. Na nowo napisany jest również § 44

„Etyka socjologiczna“, który zajął miejsce zamieszczonego w dawnych wydaniach przedstawienia „Etyki genetycznej i biologicznej“.

Poprzednie wydanie rozeszło się w czasie wojny, to też mogę ufać, że książka moja i w dzisiejszych ciężkich czasach dopomoże niejednemu czytelnikowi do stworzenia sobie światopoglądu. Może w nowej swojej postaci przyczyni się do tego, aby jaśniej uświadomić ludziom znaczenie spółżycia dla wszelkich zagadnień filozoficznych i aby odbudowę moralną ludzkości uznać za najważniejsze zadanie przyszłości, zadanie zresztą, do którego spełnienia powołane są nietylko jednostki, ale także państwa i narody.

Autor.

Wiedeń, w lipcu 1919.

Przedmowa do wydania dziewiątego i dziesiątego

Nowe wydanie przynosi nieliczne i małoznaczące zmiany. W rozdziale o teorji poznania poświęciłem oddzielne paragrafy „fenomenologji“ i „filozofji stojącej na stanowisku fikcji“, ponieważ oba te kierunki wielce rozpowszechniły się w ostatnich czasach. W rozdziale o socjologji doprowadziłem dzieje tej nauki aż do dnia dzisiejszego. Nowy jest przedewszystkiem ustęp o Wawrzyńcu Steinie, który poraz pierwszy został tu nazwany twórcą socjologji niemieckiej i oceniony wedle zasługi. Przybył nadto specjalny paragraf (49) o socjologicznej teorji poznania. Nie jest to nic więcej i niema

zamiaru być niczem więcej jak tymczaczowym szkicem, który domaga się dalszego rozszerzenia i pogłębienia. Mimo to wierzę, że uwydatnia się w nim wielka doniosłość i płodność metody socjologicznej.

Druk książki wypadł tym razem na szczęście o wiele poprawniej niż w kilku ostatnich wydaniach. Prawie że niema obecnie wypaczających znaczenie niedopatrzań. Jest to specjalna zasługa mojego młodego towarzysza pracy i przyjaciela, dra Waltera Ecksteina. Przeprowadził on nietylko bardzo staranną korektę, ale zwracał mi niejednokrotnie uwagę na nierówności stylistyczne, dał cenne pomysły co do uzupełnienia bibljografji, a wreszcie ułożył skorowidz nazwisk. Młodemu badaczowi i pomocnikowi, który w niedalekim czasie wystąpi z samodzielnemi pracami, składam na tem miejscu za cenną i bezinteresowną pomoc najserdeczniejsze i najszczersze podziękowanie.

Autor.

Wiedeń, we wrześniu 1922.

SPIS RZECZY

Strona

Przedmowa tłumaczki VII
Przedmowa autora XI

Rozdział pierwszy. Znaczenie i stanowisko filozofji.

1. Pojęcie i zadanie filozofji 1
2. Psychologiczne źródło filozofji 2
3. Historyczne źródło filozofji 5
4. Filozofja a religja 7
5. Filozofja a nauka 11
6. Podział filozofji 18
7. Historja filozofji 22

Rozdział drugi. Nauki propedeutyczne (przygotowawcze).

8. Przedmiot i zadanie psychologji 24
9. Metody i kierunki psychologji 27
10. Psychologja a fizjologja 38
11. Psychologja a filozofja 40
12. Przedmiot i zadanie logiki 41
13. Rozwój i kierunki logiki 45
14. Gramatyka, logika i psychologja 50
15. Logika i filozofja 52

Rozdział trzeci. Krytyka i teorja poznania.

16. Dogmatyzm, sceptycyzm, krytycyzm 53
17. Zagadnienie poznania 56
18. Rozwój i kierunki krytyki poznania 61
19. Idealizm krytyczno-poznawczy 67
20. Ocena idealizmu krytyczno-poznawczego 70
21. Realizm krytyczny 78
22. Rozwój i kierunki teorji poznania 80
23. Sensualizm 82
24. Intelektualizm 84
25. Mistycyzm i intuicja 87

Strona

26. Fenomenologja 92
27. Filozofja rozważająca świat ze stanowiska fikcji . . . 108
28. Pragmatyzm 115
29. Teorja poznania genetyczna i biologiczna 119

Rozdział czwarty. Metafizyka czyli ontologja.

30. Zagadnienia i kierunki metafizyki 145
31. Materjalizm 153
32. Spirytualizm 161
33. Monizm substancji 169
34. Monizm dziejów kosmicznych 176
35. Dualizm 187
36. Zagadnienie kosmologiczno-teologiczne: Bóg i świat . . 196

Rozdział piąty. Drogi i cele estetyki.

37. Pojęcie i zadanie estetyki 204
38. Rozwój i kierunki estetyki 207
39. Estetyka genetyczna i biologiczna 214

Rozdział szósty. Etyka ogólna.

40. Przedmiot i zadanie etyki 238
41. Zagadnienie wolności woli 241
42. Rozwój etyki 247
43. Kierunki etyki 306

Rozdział siódmy. Socjologja i filozofja dziejów.

44. Przedmiot socjologji 313
45. Zadanie socjologji 316
46. Rozwój socjologji 326
47. Kierunki socjologji 368
48. Zasadnicze poglądy socjologiczne 376
49. Socjologiczna nauka o poznaniu 412
50. Etyka socjologiczna 435
51. Filozofja dziejów 476
52. Pedagogika 502
Uwagi końcowe 510
Literatura 521
Skorowidz 536

ROZDZIAŁ I.

Znaczenie i stanowisko filozofji.

§ 1. Pojęcie i zadanie filozofji.

Filozofja jest pracą myślową, podjętą w zamiarze połączenia codziennych doświadczeń i wyników badań naukowych w wolny od sprzeczności pogląd na świat, zdolny zadowolić potrzeby rozumu i wymagania uczucia. Wspólnym celem wszelkiego filozofowania było oddawna osiągnięcie zamkniętego, harmonijnego poglądu na świat. Jest to węzeł, łączący wszystkie systemy filozoficzne bez względu na różnice ich treści i metod. W tem znaczeniu wszelka filozofja jest teorją poglądu na świat. W dawnych czasach mniemali ludzie, że można wznieść podobną budowlę z wytworów własnego myślenia, nie troszcząc się przytem o wyniki badań szczegółowych. Filozofja uchodziła podówczas za królowę nauk i z wysokości swego tronu miała prawo przesądzać, co mianowicie z wyników badań przyrodniczych i historycznych ma zyskać rzeczywistą i trwałą wartość. Czasy te minęły bezpowrotnie. Filozofja, któraby wobec wyników badań naukowych pozostawała obojętna, chciała niemi kierować lub stanąć z niemi w sprzeczności, nie znalazłaby już dzisiaj żadnego uznania. Musi ona raczej pozostawać w ścisłym związku z naukami szczegółowemi i brać pod

uwagę ich wyniki. Właściwy nam popęd filozoficzny do jedności, wsparłszy się dopiero na tej wzmocnionej podstawie, może odważyć się przy pomocy naukowo zagwarantowanych metod i sposobów myślenia rozwinąć ułomek w jednolitą, rozczłonkowaną całość, która wszakże nie ma wykraczać poza doświadczenie naukowe.

W pracy tej jednak nie sama myśl teoretyczna udział bierze. W filozoficznym poglądzie na świat i życie współdziała wybitnie uczuciowa strona naszej natury, zwłaszcza wola. Herbert Spencer, jeden z najtrzeźwiejszych filozofów, takie czyni oświadczenie w swojej autobiografji: „Przy powstawaniu systemu myślowego moment uczuciowy gra ważną rolę, być może tak samo ważną jak moment intellektualny".

Na system filozoficzny nie wolno patrzeć jako na budowlę, do której chronimy się, by wypocząć po trudach dnia codziennego. Fakt, jaką filozofję wybieram — powiada Fichte — zależy od tego, jakim jestem człowiekiem. Filozofja nie jest i nie ma być już dzisiaj przedmiotem cichej rozwagi. Pogląd filozoficzny na świat, zdobyty naukową pracą myśli, ma raczej za zadanie podnieść do wyższej sfery nasze codzienne zatrudnienia i nadać odpowiedni kierunek postanowieniom naszym i czynom. Filozofja ma nas uczyć brać życie z wyższego stanowiska, nie zaś z wyniesionej czatowni bezczynnie przypatrywać się biegowi świata. Jej zadanie ostateczne polega raczej na tem, aby ze zdobytej placówki wskazywać nam wyższe i odleglejsze cele, do których ludzkość zmierza, i napełnić nas mocą i ufnością, abyśmy z powodzeniem współdziałać mogli w ich osiągnięciu.

§ 2. Psychologiczne źródło filozofji.

Początkiem wszelkiej filozofji jest, jak zaznaczali już Platon i Arystoteles, uczucie zdziwienia. Przyroda obdarzyła nas od początku popędem poznawczym, tak samo

jak wolą do życia. Urodziliśmy się w świecie zjawisk, które przytłaczają nas swojem oszałamiającem bogactwem. Musimy albo znaleść jakiś sposób poradzenia sobie z niemi, albo z konieczności zginiemy. Potrzeba wiedzy wypływa nieuniknienie z instynktu samozachowawczego. W biegu rozwoju atoli popęd ten wyrasta nieskończenie poza granice praktycznej potrzeby. Jeżeli teraz stanie przed nami jakieś nowe zjawisko, tak niezachwiane i narzucające się w swej rzeczywistości, że nie możemy wątpić o jego istnieniu i prawdzie, i jeżeli nie będziemy w stanie wciągnąć go w dotychczasowy system naszych doświadczeń, ani uzgodnić z tem, co dotąd uważaliśmy za nasz świat, wówczas doznamy owego „czysto filozoficznego uczucia“ — zdziwienia. Uczucie to rodzi się zatem tylko z niejasno wyczuwanej potrzeby jedności i harmonji w naszym obrazie świata, a owa potrzeba, skoro dojdzie do dokładnego uświadomienia, staje się filozofją.

Zdziwienie występuje w dwojakiej postaci. Znamy je skojarzone najściślej z obawą, ponieważ to, co obce, wydaje nam się często wrogiem. Takie praktyczne zdziwienie wobec nieznanego zjawiska upoważnia nas zarazem do pytania, czy to przyjaciel, czy nieprzyjaciel. Jesteśmy zadowoleni, jeżeli nowość okaże się nieszkodliwą, a wtedy przyzwyczajenie pozwala w krótkim czasie zżyć się z nią. Ale istnieje i głębsze, teoretyczne zdziwienie, którego żadne nawyknienie nie przytępi, a które zadowala się jedynie, jeżeli zdoła nowy nabytek wsunąć w nasz obraz świata. Nasamprzód dziwimy się temu, co nowe i obce. Ale przychodzi chwila, kiedy pogląd na świat, który przyswoiliśmy sobie poniekąd bezwiednie, na wiarę tradycji i pod wpływem powag społecznych i religijnych, nie może już w zupełności zadowolić naszej dojrzalszej myśli. Teraz dziwimy się temu, co dotychczas było znane i powszednie, ponieważ ukazuje się nam w nowem świetle. Otóż takie zdziwienie nad tem, co

codzienne, znane, tradycyjnie przekazane, jest właściwym początkiem filozofji.

Ale nasza dusza nie tylko daje bodźca do filozofowania. wskazuje także kierunek, w jakim musi iść myśl, ażeby się uspokoiło filozoficzne zdziwienie. Każdy człowiek jest ześrodkowaną organizacją i dlatego czuje się jednolitą i samodzielną osobowością. Nasze „ja“ jest jednością, może nawet jest pierwowzorem wszelkiej jedności. Ale nasze „ja“ nie jest żadnym pierwiastkiem, żadnym atomem. Jest raczej psychicznym wyrazem naszej ześrodkowanej organizacji, źródła nieskończenie bogatych i różnorodnych funkcyj. Dopiero w tej mnogości funkcyj jaźń nasza staje się żywa i rzeczywista. Należymy do świata, a świat do nas należy. Nasza jaźń wzbogaca się dzięki światu, świat dzięki naszej jaźni kształtuje się, rozczłonkowuje i tą tylko drogą wznosi do jedności. Zlewają się dwa ruchy: jeden od serca naszego do świata, drugi, który zpowrotem świat do serca garnie. Tę dwoistość własnej natury, bogactwo kształtującej siły, która szuka dla siebie materjału, i bogactwo materjału, który tęskni do kształtu, tę jednocząco-członkującą różnorodność własnego wnętrza, wszystko to pragniemy odnaleść we wszechświecie, albo weń wbudować. William James w jednym z rozdziałów książki swojej o pragmatyzmie doskonale wykazał równe uzasadnienie i konieczność jedności i wielorodności Może głębiej jeszcze ujął wzajemny ich stosunek Karol Joël, dając mu porywający wyraz w książce pt. „Dusza i świat“ (Seele und Welt). W dotychczasowyn rozwoju swoim filozofja nazbyt wyłącznie podkreślała moment jedności, dochodząc przez to niejednokrotnie do pustych abstrakcyj i oddalając się od życia. A jednak najgłębszej i najistotniejszej potrzebie naszej duszy może zadośćuczynić tylko taki pogląd na świat, który uwzględnia i czyni zrozumiałem obustronne przenikanie się jaźni i świata.

Im bogaciej kształtuje się nasz obraz świata dzięki badaniom naukowym i ustawicznemu rozszerzaniu się stosunków, tem więcej znajdujemy powodów do coraz nowego zdziwienia. Stare zagadnienia o stosunku ducha i materji, o możliwości, granicach i celach poznania, kwestja moralnego przeznaczenia człowieka, istoty sztuki i jej znaczenia dla naszej kultury, zawsze są jeszcze żywotne i domagają się wiecznie nowych i coraz głębszych roztrząsań. Wszakże do tych dawnych zagadnień przybyły w ostatnich czasach bardzo doniosłe nowe. Struktura życia zbiorowego ludzi, stosunki pomiędzy jednostką a ogółem, zadania państwa, stosunek polityki i moralności, międzynarodowe stosunki narodów, idea całej ludzkości w stosunku do państwa i narodu — wszystkie te sprawy budzą głębokie zdziwienie filozoficzne i zmuszają wprost przemocą do myślenia. Wojna wszechświatowa narzuciła nam z całą bezwzględnością te i inne zagadnienia i żąda od filozofji, aby z urzędu wyjaśniła je i nadała im właściwy kierunek. Wobec tego można twierdzić z pewnością, że mimo silnej niechęci i cierpkich drwin, na jakie wystawiona jest spekulacja filozoficzna ze strony nauk specjalnych, popęd do poznania filozoficznego nigdy nie ustanie. Jeśli nawet żaden ze zbudowanych systemów filozoficznych nie zadowala nas na czas dłuższy, to jednak, według znanych słów Schillera, filozofja, tj. filozofowanie, zawsze trwać będzie.

§ 3. Historyczne źródło filozofji.

Różne ludy kulturalne, niezależnie jeden od drugiego, wytworzyły filozofję. W naszym wieku badania naukowe nad językami obznajomiły nas z rozległemi i często bardzo głębokiemi spekulacjami filozoficznemi Chińczyków, Egipcjan, Persów, a zwłaszcza Indusów. Ale dla rozwoju myśli na Zachodzie, poza kilkoma pojedyńczymi myślicielami naszego

stulecia, tylko filozofja g r e c k a posiada zasadnicze znaczenie. Ona oddziaływała na całe średniowiecze, wielorako wpłynęła na nowszą filozofję, zapłodniła ją, a rola jej historyczna dotąd nie jest skończona. Tu nasamprzód postawiono zagadnienia, któremi się dziś jeszcze zajmujemy, tu po raz pierwszy wynaleziono niezbędne narzędzia myśli, któremi dziś jeszcze operujemy. Dlatego studja nad filozofją grecką są do dziś dnia niezbędne dla głębszego zrozumienia zagadnień i przeto dla początkujących zwłaszcza ważne.

W bogatych miastach kolonjalnych Jonji (na zachodniem wybrzeżu Azji Mniejszej), gdzie ożywiony handel i komunikacje dostarczały licznych pobudek, a wzrastający dobrobyt dostatecznego czasu do rozmyślań — istniały szczególnie sprzyjające warunki psychologiczne dla rozwoju popędu filozoficznego. Tam to, około 600 r. przed Chr. zaczyna się od T a l e s a długi szereg myślicieli, którzy trudzili się nad rozwiązaniem zagadki świata.

Jednakże nazwy „filozofja“ i „filozof“ powstały dopiero z końcem V w. przed Chr. Wyraz grecki „filosofia“ wytworzył się prawdopodobnie z czasownika „filosofein“, a ten oznacza tyle co: dążyć do poznania i to jedynie z czystej żądzy wiedzy, nie mając na widoku żadnego celu praktycznego. W tem znaczeniu znajdujemy ten czasownik u H e r o d o t a (I,30) i u T u c y d y d e s a (II,40). U P l a t o n a i u A r y s t o t e l e s a kształtują się coraz dokładniej pojęcia: filozof i filozofja, w znaczeniu, w jakiem ich dzisiaj używamy. Filozof, zgodnie z treścią wyrazu, jest to początkowo człowiek, który kocha mądrość (filein — kochać, sofia — mądrość), dąży do niej, ale jej jeszcze nie posiadł. Filozofja jest samem pragnieniem mądrości, wiedzy i w tem znaczeniu odpowiada temu, co Niemcy nazywają Wissen-schaft. Coraz bardziej wszelako staje się wiedzą o początku rzeczy, o zasadach bytu, poznania i działania; można przeto powiedzieć, że już u Greków

wytworzyło się pojęcie filozofji jako nauki o poglądzie na świat.

Wszędzie atoli, gdzie powstała filozofja, znalazła się ona w ścisłym związku z religją i z nauką. Często filozofja wyrasta z religji, a następnie sama podnosząco wpływa na nią. Ale zdarza się również, że bojowo występuje przeciw religji, natomiast ściśle łączy się z nauką. Początkowo jest z nią jednoznaczna, odrywa się jednak od niej zczasem i stwarza sobie własne zadania. Zaraz więc u wstępu okazuje się rzeczą nieodzowną objaśnić pokrótce stosunek filozofji do religji i do nauki, aby się zarysował odrazu jej swoisty charakter.

§ 4. Filozofja i religja.

Filozofja i religja zostają pod wielu względami w ścisłym ze sobą związku. Wspólne jest obydwom usiłowanie ujęcia doświadczenia w jeden całkowity obraz, wspólne, szczególnie w początkach, naiwne zaufanie w siłę myślenia i konstruowania, oraz silna wiara w wytwory działania własnej wyobraźni. Platon nie mniej silnie wierzy w rzeczywistość i realność idej, jak pobożne uczucie w życie pośmiertne.

Ale obok rysów wspólnych już u progu dziejowego rozwoju występują znaczne różnice, które doprowadzą nawet do ostrych przeciwieństw. Religijny pogląd na świat i życie powstaje przeważnie w ten sposób, że wyobraźnia uczłowieczająca tłumaczy zjawiska dnia codziennego i kształtuje je zgodnie z potrzebami i pragnieniami uczucia. Wiara w niewidzialne potęgi duchowe utrwala się następnie dzięki temu, że członkowie jednego rodu lub plemienia wspólnie się w niej jednoczą. Jednostka krzepi i umacnia swoje przekonania na przekonaniach innych. Wyobrażenia religijne i zasady wiary stanowią wspólne dobro duchowe gromady i to jest węzeł, który splata ze sobą współwyznawców. Religja, mianowicie w początkach swoich, stoi społecznem znaczeniem zasad

wiary. Wyobrażenia wspólne przenoszą się następnie powagą tradycji z pokolenia na pokolenie i często z biegiem czasu zyskują opiekę autorytetu państwowego. Tak więc religja wskutek swego powstania jest społeczna i autorytatywna.

Wbrew temu filozofja zawdzięcza powstanie swoje usamodzielnionemu popędowi poznawczemu. To jedynie liczyć może na znaczenie i uznanie, co się da wylegitymować drogą rozumowego myślenia. Jednostka zagłębia się w przekazane poglądy i mocą własnych myśli i badań wypracowuje sobie obraz świata: filozof idzie własnemi drogami i wobec poglądów, panujących wśród współczesnych, swoich występuje z wielką surowością. Tak więc, w przeciwstawieniu do społecznej i autorytatywnej religji, filozofja jest, zwłaszcza w początkach swoich, indywidualistyczna i krytyczna.

Wobec tego zrozumiałe jest, że przy pierwszem wystąpieniu filozofji daje się dostrzec pewne przeciwstawienie się tradycjom religijnym. Przeciwieństwo to szczególnie dobitnie występuje w filozofji greckiej. Ksenofanes zarzuca bogom Homera ich podobieństwo do ludzi i ich ludzkie słabości, Protagoras nie wie, czy bogowie wogóle istnieją, a Epikur pozostawia wprawdzie bogów, jako postacie idealne, ale pozbawia ich wszelkiego wpływu na bieg świata.

Przeciwnie, dosyć wcześnie już zaczynają się próby pogodzenia religji z filozofją. Platon i Arystoteles na drodze spekulacji dochodzą do pojęcia jedynego Boga, którego stosunek do świata rozmaicie określają. Stoicy probują przekazane przez tradycję podanie o bogach i bohaterach wciągnąć do swego systemu w postaci alegorji. Żyd Filon z Aleksandrji (około 20 r. przed Chr.) stara się przez alegoryczne tłumaczenie dojrzeć w biblijnej historji stworzenia czysto filozoficzną kosmologję. Chrześcijaństwo posługuje się często

filozoficznemi narzędziami myśli, naprzód dla ugruntowania i obrony swego posłannictwa, następnie dla sformułowania swoich nauk, wszakże stanowczo stawia wiarę ponad wiedzą. Filozofja scholastyczna wieków średnich podejmuje energiczną próbę filozoficznego uzasadnienia dogmatów religji chrześcijańskiej, rychło jednak okazuje się, iż nie wszystkie dogmaty nadają się do uzasadnienia rozumowego; wtedy to powstaje rozróżnienie między teologją naturalną a objawioną (theologia naturalis i theologia revelata). Rzeczy, wchodzące w zakres ostatniej, nie dają się stwierdzić, trzeba w nie wierzyć na podstawie objawienia. Tak więc ta pozornie przezwyciężona sprzeczność występuje w scholastyce ponownie.

Rozwijające się przyrodoznawstwo siedemnastego i osiemnastego stulecia zapłodniło nowszą filozofję, a silny wpływ wywarła na nią matematyka. Z jednej strony nauczono nas cenić obserwację i doświadczenie jako najpewniejsze źródła poznania empirycznego, z drugiej — matematyka nastręcza nam system niezawodnie ważnych i pozornie całkiem niezawisłych od doświadczenia prawd, które zdają się być wytworem samego rozumu. Wynikają stąd przygodne konflikty między religją a nauką. Kurja rzymska nie chciała początkowo uznać systemu kopernikańskiego, ponieważ sprzeciwiał się brzmieniu niektórych ustępów Biblji, po niejakim jednak czasie ustąpiła. Filozofowie niejednokrotnie starają się wyzyskać poglądy religijne, które dadzą się pogodzić z nauką. I tak Leibniz pracuje długie lata nad zjednoczeniem wyznań chrześcijańskich, Kant chce stworzyć „religję w granicach samego rozumu“, a i późniejsi twórcy idealizmu niemieckiego, Fichte, Schelling, Hegel, to ludzie głęboko religijni.

Materjalizm osiemnastego i dziewiętnastego stulecia traktował wszelką religję jako czczy wytwór mózgowy i chciał wszystkie tego rodzaju zagadnienia wyrugować z nauki.

Wszakże badania historyczne, a zwłaszcza etnograficzne, ostatnich dziesiątków lat wykazały ponownie, że wyobrażenia religijne znajdują się wszędzie, gdzie tylko ludzie żyją w gromadzie i że należą one przez to do elementarnych myśli ducha ludzkiego.

Usiłowanie pogodzenia filozofji z religją nie może być zgóry odrzucone jako bezcelowe, ponieważ nie można zaprzeczyć możliwości, że badania filozoficzne, a zatem wolne od uprzedzeń, mogą osiągnąć wyniki zgodne z oczyszczonemi wyobrażeniami religijnemi. Pewną jest rzeczą, że spekulacja filozoficzna w starożytności i w czasach dzisiejszych wiele się przyczyniła do podniesienia wyobrażeń religijnych i zbliżyła je pod względem teoretycznym i praktycznym do naukowego poglądu na świat. Ale nie mniej jest pewne, że w kołach wykształconych, a nawet śród ludzi nauki daje się wyczuć silna potrzeba szczerych i pogłębionych poglądów religijnych. Przyrodoznawstwo i technika rozszerzyły nasze widnokręgi, wzmogły naszą siłę, jednak serce przytem opustoszało. Dlatego ześrodkować się pragniemy znowu sami w sobie i świadomie oddać władzę czynnym w nas potęgom. Zgodnie z tem coraz wyraźniej zarysowuje się udział i rola p i e r w i a s t k a d u c h o w e g o w postępie kultury. Dochodzimy do przekonania, że przyrodoznawstwo i technika dokonywają jedynie ustawicznego u d u c h o w i a n i a m a t e r j i. Zaczynamy przeczuwać, że fakty, któremi operuje nauka, nie są czemś p i e r w o t n e m, ani też o s t a t e c z n e m. I rodzi się w nas potrzeba tłumaczenia w e w n ę t r z n e g o z n a c z e n i a faktów i określania ich w a r t o ś c i.

To i n t e r p r e t o w a n i e jest z pewnego stanowiska wspólnem zadaniem religji i filozofji. Obiedwie stawiają sobie pytanie: s k ą d? i d l a c z e g o? obie pytają o p o c z ą t e k i c e l rozwoju kosmicznego i ludzkiego. Ale odpowiedź na te pytania, tak głęboko wrosłe w najtajniejsze

nasze życie, wtedy tylko wypadnie zadowalająco, jeżeli nie stanie w sprzeciwie z wynikami objektywnego badania faktów. Dla filozofji jest dziś rzeczą samą przez się zrozumiałą, że należy pracować zapomocą metod naukowych i czysto naukowego myślenia. Jednak i rozwój religijny ujawnia coraz wyraźniejszą skłonność do przyjęcia podstaw naukowych i oparcia na nich gmachu wiary.

Tak więc filozofja i religja łączą się w dążeniu do uznania duchowego pierwiastka w człowieku, a zarazem do wyprowadzenia z wnętrza ludzkiej istoty jednolitego poglądu na świat, który byłby zdolen natchnąć siłą życie tak jednostki, jak ludzkości, wskazać im cel i kierunek. Przez to coraz jawniej zaznaczające się aktywistyczne zabarwienie filozofji i wciąż bardziej świadomy pęd do ogarnięcia całości, zmienia się i jej stosunek do nauki, poza którą ona stopniowo wyrasta, aczkolwiek nigdy nie może zatracić najściślejszego z nią związku.

§ 5. Filozofja i nauka.

Przy pierwszem swojem wystąpieniu, u Greków, filozofja jest tożsama z nauką. Wszelkie badania, podejmowane z czystej żądzy poznania, uchodzą za pracę filozoficzną. „Filozoficzny“ i „naukowy“ znaczy jedno i to samo. Jońscy filozofowie przyrody poświęcają się często badaniom geograficznym, astronomicznym, matematycznym i przyrodniczym. Wystąpienie Sokratesa stanowi ważny punkt zwrotny. Jak powiada o nim Cycero: „On to odwrócił filozofję od nieba, wwiódł ją do miast i domów i zmusił do wszczęcia poszukiwań, dotyczących życia i obyczajów, zła i dobra“ (Tusc. V. 4.10). To nachylenie ku zagadnieniom praktycznym i etycznym stanowi po dziś dzień charakterystyczną cechę filozofji i odróżnia ją od nauki czysto teoretycznej. I dla Platona, największego ucznia Sokratesa, pomimo, że żądał ściśle

naukowego, a zwłaszcza matematycznego wyszkolenia od filozofów, moralne ukształtowanie życia, szczególniej w państwie, stanowiło środkowy punkt zainteresowań filozoficznych. Natomiast w osobie Arystotelesa wyraziła się raz jeszcze jedność nauki i filozofji. Ten „budowniczy", który opanował całkowitą wiedzę swego czasu i sam wybitnie ją wzbogacił, uważał niewątpliwie pracę swoją badawczą za nieustanne „filozofowanie". W epoce t. zw. „aleksandryjskiej" widzimy z jednej strony, jak ześrodkowanie w kierunku praktyczno-etycznym czyni postępy w szkołach stoików i epikurejczyków, z drugiej, jak poszczególne gałęzie nauk wydzielają się z filozofji. Euklides, który ujął w system twierdzenia geometrji, albo Archimedes i Heron, którzy zapomocą doświadczeń wzbogacili nasze wiadomości z dziedziny fizyki, nie uchodzą już właściwie za filozofów. W tejże Aleksandrji, gdzie gromadzono i porządkowano utwory literackie z doby klasycznej, jeszcze wyraźniej oddzieliła się od filozofji nowo powstała nauka — filologja.

W wiekach średnich wszech-ogarniającą dyscypliną staje się teologja. Nauka świecka oparta jest na tem, co przekazała starożytność, i tylko odosobnieni badacze (np. Roger Bacon w XIII w.) uprawiają ją samodzielnie. Filozofja natomiast służy przeważnie do tego, aby systematycznie porządkować i logicznie uzasadniać prawdy religijne. Dopiero, kiedy w epoce odrodzenia człowiek na nowo odkrył sam siebie i zaostrzonemi zmysłami, ze wskrzesłą radością życia powrócił do przyrody, mógł, dzięki wiekopomnym pracom Keplera, Galileusza, Huyghensa i Newtona, wytworzyć się na gruncie fizyki nowożytnej wzór nauki ścisłej. Zupełnie niezależnie od wszelkiej spekulacji filozoficznej, na podstawie dokładnych obserwacyj i przemyślnych prób, przy pomocy wysubtelnionego narzędzia

matematycznego, zostały zbadane i ostatecznie określone prawa ruchu materjalnego.

Znakomity rozwój matematyki i opartej na niej mechaniki zkolei oddziałał w wieku XVII i XVIII na filozofję. Starano się wtedy o zdobycie poglądu na świat, którego założenia byłyby tak oczywiste jak prawdy matematyczne. W dążeniu tem umacniało jeszcze ówczesnych filozofów przekonanie, że prawdy matematyczne nie pochodzą z doświadczenia, tylko drogą czystego myślenia wyprowadzamy je z samego naszego rozumu, a pomimo to są one tak niewzruszone, że stosować się musi do nich wszelkie doświadczenie. To też Spinoza podejmuje próbę oparcia na metodach geometrycznych skończonego systemu filozoficznego. Wszelako Emanuel Kant, żywo przejęty niezbitą pewnością newtonowskiej mechaniki niebieskiej, wpadł na niezwykle głęboką myśl doszukiwania się w umyśle ludzkim podstaw matematycznego przyrodoznawstwa i przez to stał się twórcą nowej metody i kierunku filozofji. Jego system krytyczny miał być surową wartą i raz na zawsze ustalić granice poznania ludzkiego. Okazało się jednakowoż, jak to poźniej dokładniej przedstawimy, że w jego systemie tkwiły jeszcze zarodki filozofji, wymykającej się poza wszelkie możliwe doświadczenie. Zarodki te dochodzą do pełnego rozwinięcia u Fichtego, u Schellinga, a przedewszystkiem u Hegla i dają początek panującemu czas pewien poglądowi, że filozofja jest nietylko korzeniem, ale i królową nauk i na podstawie swojego wejrzenia w strukturę ducha ludzkiego zdolna jest rozstrzygać bezwarunkowo o prawdzie i fałszu. I w kwestjach przyrodniczych filozofja nietylko miała mieć ostatnie słowo, ale zdarzało się nawet, że odrzucano dokładnie zaobserwowane i z zupełną pewnością dowiedzione fakty, przedstawiając je jako niemożliwe, ponieważ nie podchodziły pod system filozoficzny.

Wobec tak nieuzasadnionych uroszczeń musiały nauki

przyrodnicze zaznaczyć swoją samodzielność, podkreślając raz po raz z naciskiem, że fakty i prawa, odkryte drogą obserwacji i doświadczenia, mają wartość niezależną od wszelkiej spekulacji filozoficznej. Raczej właśnie owe tak odkryte fakty stanowią podstawę, na której filozofja naukowa może budować dalej. Nieprzewidziane triumfy, jakie w naszym wieku osiągnęły nauki przyrodnicze i technika, wywołały u większości badaczy mniemanie, że tylko ścisła, z jednej strony na obserwacji i doświadczeniu, a z drugiej na matematyce oparta metoda badań, doprowadzić może do rzeczywistego rozszerzenia naszego poznania, gdy tymczasem wszelka spekulacja filozoficzna musi być uznana jedynie za czczą i zupełnie bezwartościową zabawę. Metodę przyrodniczą zaczęły również stosować i te nauki, które zajmują się badaniem życia duchowego. Rozwój języka i religji, obyczajów i wszystkich urządzeń społecznych sprobowano ujmować na podstawie metody statystycznej i porównawczej, przyczem widzimy i tu rodzaj kultu dla faktów, a pogardy dla spekulacji.

Nauka, jak utrzymuje Ernest Mach, nie jest niczem innem, jak tylko ekonomicznie uporządkowanem doświadczeniem i zadanie jej polega na tem, aby sprawy, zachodzące w przyrodzie i w duchu ludzkim, opisywać w możliwie prosty sposób. Unikanie wszystkiego, co z siebie samych przenosimy na fakty, i dążenie, aby procesy, tak jak rzeczywiście zachodzą, jak najwierniej odtworzyć w naszej myśli, ma, jako reguła metodyczna, niezwykłą wartość dla wszelkiego badania naukowego i dlatego nigdy nie może być dość silnie zaznaczona.

Wszelako żadna metodyczna zasada badania nie zdoła zniweczyć naszego parcia wewnętrznego, aby wszystko, czego doświadczamy, związać w jedność, nie zdoła usunąć naszej potrzeby, aby świat i samych siebie nietylko poznać, ale i zrozumieć. Czysto objektywna nauka, zajęta wyłącznie groma-

dzeniem i systematyzowaniem faktów, nie będzie nigdy w stanie zastąpić nam filozofji.

W rzeczy samej potrzeba pojęcia całości i wznowionej samowiedzy zaznacza się znowu wyraźnie w ostatnich dziesiątkach lat u przedstawicieli nauk specjalnych. Chemik Wilhelm Ostwald ogłosił w Lipsku odczyty o filozofji przyrody, a zarazem założył pismo: „Annalen der Naturphilosophie", które ma za wyraźny cel roztrząsanie ogólnych zagadnień naukowych i badanie metod naukowych oraz ich wartości poznawczej. I historycy, zmęczeni jedynie gromadzeniem dat, czują potrzebę głębszego wniknięcia w ducha dziejowego rozwoju. Stworzona przez Herdera i Hegla filozofja historji powraca do czci, ale skutkiem ogarnięcia całej zamieszkanej ziemi zdobywa o wiele konkretniejszą a zarazem szerszą podstawę.

Tak więc, jak się zdaje, przedstawiciele nauk szczegółowych coraz dokładniej uświadamiają sobie, że wszelka wiedza ludzka ma wspólne podstawy i wspólne cele. Od czasów wystąpienia Kanta filozofja wzięła sobie za najdonioślejsze zadanie zbadać podstawy wszelkiej wiedzy. Wytworzone przez Fichtego pojęcie nauki o wiedzy (Wissenschaftslehre) znów wraca do życia i wybitni myśliciele współcześni najważniejsze, bodaj jedyne zadanie filozofji upatrują w badaniu podstaw i założeń wszelkiej wiedzy. Wówczas jednak filozofja nie byłaby niczem innem jak tylko nauką czysto teoretyczną i ograniczoną do samych rozważań, a jedyne jej zadanie sprowadzałoby się do systematycznego badania podstaw poznania ludzkiego i to mianowicie poznania naukowego. Tego rodzaju ujęcie żadną miarą nie godzi się z dziejowym rozwojem filozofji, a tem mniej nie daje się zestroić z tak szeroko dziś odczuwaną potrzebą filozofji, któraby w płodny sposób umiała przeniknąć całość świata i życia. Filozof nie może uważać człowieka za istotę jedynie myślącą, ale musi liczyć się i z

„irracjonalnemi częściami“ jego duszy, jako z ważnemi składnikami jego istoty.

Schiller wyraził się o swoim wierszu „Artyści“, iż nie jest on przez to mniej utworem poetyckim, że jest więcej niż utworem poetyckim. Filozofja nie jest przez to mniej nauką, że jest więcej niż nauką.

Jak to rozumieć należy, pokaże nam następująca uwaga. Badacz naukowy wychodzi z niewypowiedzianego najczęściej i nieuświadomionego dokładnie założenia, że człowiek z natury posiada zdolność czysto przedmiotowego stwierdzania działających na niego wypadków otoczenia jako faktów, jako przeżyć. Uważamy to nawet za najbardziej pierwotną, najprostszą, a tem samem za całkiem powszechną formę, w jakiej reagujemy na wrażenia otaczającego nas świata. Dopóki panowało przekonanie, że myślenie jest najpierwotniejszą i najbardziej zasadniczą czynnością świadomości ludzkiej, mniemanie takie miało rację bytu. Atoli taki intellektualistyczny przesąd został w ostatnich dziesiątkach lat doszczętnie obalony. Ludoznawstwo, psychologja dzieci, nowsze badania nad zeznaniami świadków wykazały z nieodpartą jasnością, że przedmiotowe ustalanie faktów jest rzeczą równie trudną jak rzadką. Dla człowieka pierwotnego, jak dla dziecka, zjawiska otoczenia nie są napewno faktami, ale bodźcami do ruchów zaczepnych, obronnych, do ucieczki itp. Najwcześniejszym i najpierwotniejszym sposobem reagowania człowieka na zjawiska świata otaczającego jest zajęcie pewnego stanowiska, a nie przedmiotowe stwierdzanie. Levy Brühl w bardzo zajmującej pracy pt. „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures“ powiada, że o czysto teoretycznych wyobrażeniach u człowieka pierwotnego niema nawet mowy. Ale i w stosunku do wykształconych ludzi spółczesnych przekonywamy się, że obserwacje i wypowiedzi bynajmniej nie są czystem stwierdzaniem faktów. Zapoczątkowane we Wrocławiu przez

Williama Sterna badania nad psychologją wypowiedzi dały również zadziwiające i przekonywające wyniki. Do naszych sądów wślizgują się wszystkie zalety i wady naszej psychofizycznej organizacji i nasze, napozór czysto przedmiotowe, twierdzenia mają zawsze osobiste zabarwienie naszych interesów, pragnień i skłonności, naszego nieświadomie dokonywanego wyboru. Te odkrycia psychologiczne ukazują naukę w nowem świetle. Wszystkie nauki, wiemy to, urodziły się z potrzeb praktycznych. Bieda nauczyła człowieka nietylko modlić się, ale i myśleć. Intellekt jest naszą najważniejszą bronią w walce o byt. Wielowiekowa praca naukowa wyćwiczyła nas w braniu w karby uczuć i pragnień i możliwie najdokładniejszem myślowem ujmowaniu faktów. Dlatego to nauka była w stanie obrócić na swoje usługi siły przyrody i z człowieka uczynić olbrzyma. Urobiła sobie czysto teoretyczne pojęcie prawdy, które dla niej jest celem samo w sobie. Założyła państwo międzynarodowe, gdzie ona sama rządzi i nie znosi żadnego zwierzchnictwa.

A mimo to nauka nie może wykrzesać z siebie poglądu na świat i życie, któryby nas wewnętrznie zadowolił. Irracjonalne czynniki duszy ludzkiej, nasze uczucie i wola, które nauka przemocą musi pokonywać, stanowią najgłębsze jądro naszej natury, najistotniejsze źródło siły życiowej. Tu właśnie wdziera się dziś filozofja. Nie jest już ona oddawna w państwie nauk królową, za jaką długo uchodziła. Ale jako zwyczajna obywatelka nie potrafi spełnić swojego prawdziwego zadania. Kto chce uczynić z filozofji naukę szczegółową, albo wskazuje jako jej zadanie określenie podstaw i założeń wszelkiej wiedzy, ten zapoznaje jej prawdziwą istotę i pozbawia ją jej wewnętrznej siły. Zrzucona z dawnego swojego tronu, posiadła nowe, cięższe i odpowiedzialniejsze stanowisko władcze. Niezmierzonym siłom, jakie nauka daje nam do rozporządzenia, winna nadawać kierunek i ukazywać cele. Pracujemy za-

pomocą metod naukowych, ponieważ musimy znać świat, jeżeli mamy pchać go naprzód. Ale dziedziną filozofa jest coś więcej niż nauka. Musi posiadać intuicyjny, w głąb i wszerz wnikający wzrok jasnowidza i przedewszystkiem musi mieć silny, idealny rzut woli. „Co możemy?“ pytał sto lat temu zgórą filozof francuski, Maine de Biran i to samo jest dzisiaj naczelnem pytaniem filozofji. Jej zadanie obecne, to tłumaczenie treści wiedzy i życia, nadawanie nowych bodźców woli ludzkiej, odsłanianie nieskończonych możliwości procesowi twórczemu, który rozgrywa się w naszem życiu duchowem, słowem: stwarzanie nowego i bardziej czynnego życia.

Może zczasem, na gruncie metody socjologicznej, zdołamy dokładniej i w sposób bardziej zasadniczy określić stosunek filozofji do nauki. Być może, okaże się, iż w rozwoju poznania ludzkiego nauka stanowi szeroki pas środkowy i na nim zbudowała swoje własne, czysto teoretyczne państwo. Nauka nie ma potrzeby pytać: skąd i dlaczego. To pytanie natomiast stanowi właściwe zadanie i dziedzinę filozofji. Według tego nauka przedstawiałaby się jako środek, filozofja jako początek i koniec, alfa i omega. Przy końcowych rozważaniach powrócimy jeszcze do zaznaczonej w tej chwili myśli.

§ 6. Podział filozofji.

Grecy przekazali podział filozofji na trzy części, który wkrótce po Arystotelesie, a więc od początku III w. przed Chr., stał się powszechnym. Te trzy części zowią się: logika, fizyka i etyka.

Przez logikę rozumiano naukę o poznaniu, o prawach myślenia, o kryterjach prawdy, a zczasem jeszcze i naukę o prawdopodobieństwie.

Fizyka była nauką przyrodniczą, filozofją przyrody, kosmologją, oraz nauką o duszy ludzkiej i jej losach. Później powstała nazwa metafizyka, przez którą rozumiemy

naukę o bycie, to znaczy o tem, co niezależnie od nas uchodzić musi za istotę rzeczy, w przeciwstawieniu do tego, co ukazuje się nam jako rzeczy — zjawiska. Nazwa metafizyki zawdzięcza powstanie swe przypadkowi, ponieważ pismo Arystotelesa, które zajmuje się powyższemi pytaniami, w kolei dzieł jego szło po fizyce, a że nie miało żadnego tytułu, oznaczono je, jako to, co następuje po fizyce (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Nazwa i pojęcie zachowały się aż do dzisiaj, jednak byłoby właściwsze tę część filozofji oznaczać mianem ontologji, t. j. nauki o bycie.

Przez etykę rozumiemy naukę o moralności ludzkiej, choć wobec właściwego starożytnym pojęcia obyczajowości, jest to raczej nauka o najwyższem dobru, aniżeli o istocie obowiązku moralnego. Jako część etyki występuje polityka, tj. nauka o państwie i jego formach.

Nauka o pięknie i o sztuce była wprawdzie przy sposobności traktowana przez Platona, Arystotelesa, a zwłaszcza Plotyna, ale w starożytności nie tworzyła stałej części filozofji.

Podział na logikę, fizykę i etykę został uznany przez całe wieki średnie i dziś jeszcze w wykładach historji filozofji bywa przyjmowany za podstawę. W nowszych czasach Bacon Werulamski (1561—1626) i Chr. Wolff (1679 do 1754) dali inne podziały, które dziedzinę filozofji starały się rozczłonkować na podstawie psychologicznej. Na tej samej zasadzie opiera się podział Kanta. Ten otwierający nowe drogi myśliciel przedsięwziął niesłychanie śmiałą próbę wykrycia w budowie ducha ludzkiego warunków, stanowiących o przedmiotowej wartości naszych sądów logicznych, moralnych i etycznych. Nie zamierzał przez to bynajmniej stwierdzać jedynie faktów psychologicznych, ale przekonany był, że powszechna wartość naszych rozstrzygnięć da się wyprowadzić z czystego, tj

niezależnego od doświadczenia rozumu, z czystej woli i z czystego uczucia. Tak więc w „Krytyce czystego rozumu“ (Kritik der reinen Vernunft)[1]) Kant daje nam nie psychologję, ale filozofję poznania, w „Podstawach metafizyki moralności“ (Grundlegung der Metaphysik der Sitten) i w „Krytyce praktycznego rozumu“ (Kritik der praktischen Vernunft) filozofję woli, a w pierwszej części „Krytyki władzy sądzenia“ (Kritik der Urteilskraft), gdzie porusza zagadnienia estetyczne, filozofję uczucia.

Aczkolwiek wychodzę z odmiennego założenia niż Kant i staję z nim często w zasadniczej sprzeczności, niemniej sądzę, że architektoniczna budowa jego krytyki najlepsze daje ramy dla przejrzystego, a zarazem jednolitego przedstawienia najważniejszych zagadnień filozoficznych. W wykładzie moim tedy trzymać się będę w ogólnym planie wprowadzonego przez Kanta podziału, z pewnemi tylko zmianami, które późniejszy rozwój filozofji uczynił koniecznemi.

Zaczynamy więc, jak Kant, od filozofji poznania. Najpierw, rozpatrzymy kwestję możności i granic poznania ludzkiego (krytyka poznania). Wiąże się z nią badanie źródła, rozwoju i celu poznawczej czynności człowieka (teorja poznania). Następnie zwrócimy się do przedmiotu poznania i w jednym z dalszych rozdziałów zastanowimy nad zagadnieniami metafizyki czyli ontologji. Nastręczy się nam przy tem sposobność przyjrzenia się kwestjom filozofji przyrody i religji.

Później, w rozdziale o drogach i celach estetyki, wykażemy, że nauka o odczuwaniu estetycznem i o znaczeniu sztuki nie jest niczem innem jak filozofją uczucia. Filozofja woli usiłuje ustalić warunki i normy postępowania ludzkiego. Jako filozofja praktyczna, czyli etyka, sta-

[1]) Przekład polski P. Chmielowskiego. Warszawa 1904.

nowi oddawiendawna ważny dział systemów filozoficznych. W ostatnich latach atoli coraz dobitniej uwypuklać się począł fakt, że wola jednostki w wysokim stopniu zawisła od nakazów zbiorowości, do której należymy. Nakazy owe występują z taką siłą i wyrazistością, że zaczęto mówić o woli zbiorowej, która w swoich objawach rysuje się jako coś nawskroś realnego i konkretnego. Pogląd ten, obok innych faktów, do których następnie przejdziemy, doprowadził do tego, że zaczęto szczegółowo badać stosunek społeczeństwa do jednostki, a stąd powstała powoli nowa nauka, której nadano imię socjologji, co oznacza naukę o społeczeństwie. Już dotychczasowe jej wyniki okazały sie niezmiernie ważne dla całego naszego poglądu na życie. Poświęcimy jej przeto osobny rozdział, który jednocześnie powinien wprowadzić do pokrewnej socjologji filozofji dziejów. Uwydatni się przytem ścisły związek socjologji z etyką. Nadto włączyć musimy i kilka uwag o ogólnych zasadach nauki o wychowaniu, czyli pedagogji. Przedstawianie wszakże tych zagadnień filozoficznych poprzedzić musi krótkie rozważenie psychologji i logiki, ponieważ obie zupełnie słusznie uchodzą za nauki przygotowawcze, czyli propedeutyczne. Psychologja stała się wprawdzie nauką samodzielną, która niezależnie od wszelkiej spekulacji filozoficznej stara się wyniki swoje zdobyć na drodze czysto empirycznej. Stanowi ona jednak niezbędną podstawę dla wszystkich nauk humanistycznych. Logika, ściśle biorąc, jest jako propedeutyka ważna dla wszystkich nauk, tem bardziej dla filozofji, która ma pojedyńcze wyniki badań porządkować według zasad ogólnych.

Za ważny dział studjum filozoficznego uchodzi słusznie historja filozofji i był czas, kiedy całe zadanie filozofji sprowadzić chciano do jej dziejów. Dlatego to należy tu wypowiedzieć kilka uwag o znaczeniu tej nauki.

§ 7. Historja filozofji.

Do studjowania filozofji znajomość dziejów jej jest ważniejsza, niż dla innych gałęzi wiedzy. Kto np. obiera sobie za przedmiot badań naukowych matematykę lub fizykę, ten może się zaznajamiać z ich metodami, sposobami myślenia, wynikami badań, ale nie potrzebuje koniecznie śledzić, jak one stopniowo w dziejach powstawały; dopiero po osiągnięciu pewnego wyższego szczebla wiedzy może ktoś odczuć potrzebę poznania historycznego i wtedy przekona się, że, jak to Ernest Mach wielokrotnie zaznaczył dla fizyki, nie można posiąść głębokiego i pełnego zrozumienia pojęć podstawowych bez znajomości historycznego rozwoju.

Zupełnie inaczej rzecz się ma w tym względzie z filozofją. Tu nawet przybliżone zrozumienie jakiegoś zagadnienia jest prawie niemożliwe bez znajomości jego dziejowego rozwoju. Kto usłyszy twierdzenie: wszystko, co przed sobą widzę, niebo gwiaździste nade mną, domy, pola, drzewa w mojem otoczeniu, są tylko mojem wyobrażeniem, istnieją tylko o tyle, o ile ja je postrzegam, i tylko jako moje postrzeżenia — ten zrazu pogląd taki uważać będzie za szalony. Dopiero przez poznanie historycznego jego powstania stanie się on dla każdego zrozumiały i tylko wtedy można będzie zająć względem niego stanowisko krytyczne, jak to dalej zobaczymy.

Tak więc znajomość głównych dat historji filozofji jest niezbędnym warunkiem zrozumienia zagadnień filozoficznych i dlatego wielu specjalistów radzi naukę filozofji zaczynać od nauki jej dziejów.

Ale historja filozofji jest nauką wysoce korzystną i dla tego nawet, kto nie ma zamiaru samodzielnie filozofować. Poznajemy tu powstawanie i wypracowywanie narzędzi myślenia, zapomocą których umysł ludzki stopniowo opanowywał świat. Wobec wielkich tych zdobyczy codzienny użytek i

niezaprzeczone prawo posiadania zatarły w nas uczucie wdzięczności.

Jeżeli dziś w przeważnej liczbie rzeczy odróżniamy materję i formę, jeżeli dla nas pojęcia możliwości i rzeczywistości stały się tak powszednie, to zbyt łatwo zapominamy, że Arystoteles był pierwszym człowiekiem, który pojęcia te dokładnie opracował i przygotował do użytku.

Znajomość stopniowego rozwoju narzędzi myślenia jest największą zdobyczą, jaką możemy osiągnąć ze studjowania historji filozofji i nasze przedstawienia tej dziedziny, których przecie nie braknie, powinny ten moment silniej zaznaczyć.

Historja filozofji nie jest jednak tylko filozofją, jest także i historją. Często bardzo w systemie filozoficznym odzwierciedla się najwyraźniej i najgłębiej stan umysłowy epoki, w której ten system powstał. I tak, jak często już zaznaczano, nakaz kategoryczny Kanta jest odbiciem pruskiego poczucia obowiązku, gdy tymczasem kosmopolityzm cyników i stoików świadczy wyraźnie o upadku greckiego poczucia narodowego.

Historja filozofji stanowi zatem ważną część składową studjów filozoficznych. Studja te utrudnia sztuczny język filozoficzny, który się stopniowo urabiał, a który sobie bądź co bądź winniśmy przyswoić. Wstęp nasz musi dlatego wielką wagę przywiązywać do dokładnego objaśniania najważniejszych wyrażeń sztucznych, aby i tym sposobem ułatwić studjowanie historji filozofji. Z drugiej strony, ponieważ przy wprowadzaniu ogólnych zagadnień przynajmniej szkicujemy ich zarys historyczny, więc czytelnik zaznajomi się z ważniejszemi faktami tego rozwoju, a to go już wprowadzi do historji filozofji.

ROZDZIAŁ II.

Nauki propedeutyczne (przygotowawcze).

§ 8. Przedmiot i zadanie psychologji.

Psychologja jest nauką o prawach życia duszy ludzkiej. Stąd przedmiotem jej jest samo życie psychiczne, to znaczy nasze myślenie, nasze uczuwanie, nasze chcenie, słowem wszystko, co jako czynność duszy, codzień i co godzinę przeżywamy, i co nam, jako coś, co przeżywamy, bezpośrednio jest dane i znane. Dlatego to psychologja ma zawsze do czynienia z wydarzeniami, zawsze z czemś, co się staje, a bynajmniej nie ze spokojnym bytem. Pytanie, dotyczące substancji, jako trwałego podkładu przeżywanych przez nas zjawisk psychicznych, pytanie, czy czynności te wypływają z pewnej istoty trwałej i niezmiennej śród zmiennych wydarzeń życiowych, nie należy do psychologji, lecz stanowi przedmiot metafizyki, czyli ontologji. Tam też należy, rozumie się, zagadnienie o siedlisku, niezłożoności i nieśmiertelności duszy. We wszystkich tych sprawach rozmaite systemy religijne mogą stawiać dogmaty, które dzięki powadze religji znajdują wiarę u ludzi, należących do danego wyznania religijnego. Filozofja naukowa na zasadzie przenikliwych poszukiwań może w tych kwestjach stawiać hipotezy. Psychologji zupełnie to nie dotyczy, ona bada życie duszy ludzkiej, które jest jednym z najniewąt-

pliwszych faktów, jakie znamy. Stara się jego sprawy sprowadzić do najprostszych pierwiastków i wykryć panujące tu prawa, zupełnie niezależnie od wszelkiego dogmatu teologicznego i jakiejkolwiek hipotezy metafizycznej.

Tym sposobem psychologja nie zwraca się przeciwko żadnemu dogmatowi, ani żadnej hipotezie metafizycznej. Jej badanie życia psychicznego człowieka może raczej przydać się każdemu dogmatowi metafizycznemu czy teologicznemu. Psychologja nie może dać pojęcia o istocie duszy, tak samo jak mechanika o istocie siły. Tu i tam szukamy jedynie prawa zjawisk. Tak więc psychologja, ze względu na swój czysto doświadczalny charakter i metody, zbliża się do nauk przyrodniczych, pozostaje jednak od nich różną ze względu na swój przedmiot. Podane tu pojmowanie psychologji, tak jak i jej niezależność od wszelkiej metafizyki, jest zdobyczą ostatnich dziesiątków lat.

Wiara w istnienie duszy, niezawisłej od ciała, która po śmierci ciało opuszcza i wiedzie byt niezależny — głęboko jest zakorzeniona w naturze ludzkiej i w rzeczy samej znajdujemy ją u ludów pierwotnych, pozostających na najniższych szczeblach kultury. Prawie wszystkie systemy religijne na ziemi podniosły tę wiarę do znaczenia dogmatu. Podobnież przeszła ona, jako założenie, samo przez się zrozumiałe, do wielu systemów filozoficznych. Dlatego to psychologja, jako nauka o duszy, stanowiła w systemach starożytności, w wiekach średnich i czasach nowożytnych część metafizyki, czyli ontologji. Obok tego jednak dość wcześnie stosunkowo znajdujemy już obserwację faktycznego życia psychicznego. Platon i Arystoteles dostarczyli niezwykle cennych przyczynków, podobnie jak lekarz Hippokrates i jego szkoła, a nie mniej i późniejsze szkoły filozoficzne starożytności, stoicy, epikurejczycy (zwłaszcza poeta i filozof Lukrecjusz), oraz nowoplatonicy (głównie Plotyn). Nawet

filozofja scholastyczna średniowiecza, jak ostatnio wykazał Siebeck, nie była w tej dziedzinie zupełnie bezpłodna. Z początkiem czasów nowożytnych zagadnienie występuje coraz energiczniej. Już w XVII i XVIII wieku daje się zauważyć zainteresowanie w kierunku obserwacji i opisywania rzeczywistego życia psychicznego na podstawie doświadczeń (por. Dilthey: Gesammelte Schriften — Pisma zebrane, II, 516 i inn). Hiszpan, Ludwik Vives (1492—1540) w książce swojej o duszy dał wyczerpujące i żywe opisy afektów ludzkich, w czem następcami jego byli Descartes i Spinoza. Myśliciele angielscy siedemnastego i osiemnastego stulecia, zwłaszcza Locke, Berkeley, Hume, Smith i inni, zapomocą szczegółowego rozbioru bardzo wzbogacili znajomość faktycznego życia psychicznego. Zyskujemy przez to różne ujęcia psychologji, zupełnie niezależne od metafizyki. Pomiędzy niemi zasługuje na szczególną uwagę dzieło James'a Milla (ojca logika i ekonomisty, Johna Stuarta Milla): „Analysis of the phaenomena of the human Mind“ (Rozbiór zjawisk ducha ludzkiego) z r. 1829.

Na stanowisko nauki podniósł psychologję Herbart, który przedsięwziął nawet próbę zastosowania matematyki do zjawisk życia psychicznego. Wielki uczeń Herbarta, Lotze, w swojej ogłoszonej w 1851 roku psychologji medycznej, przedstawił życie psychiczne w związku z towarzyszącemi mu zjawiskami fizjologicznemi. Wkrótce potem Fechner i Wundt zbadali ten związek dokładniej i szczegółowiej, a zarazem podjęli zadanie, aby zjawiska życia psychicznego poddać doświadczeniu. Obaj zasługują na imię twórców psychologji współczesnej. Wilhelm Wundt przez podstawowe swoje dzieło: „Grundzüge der physiologischen Psychologie“ (naprzód w 1871, teraz w 6-em wydaniu w 1908—1912 r.) z jednej strony, a z drugiej przez założenie w Lipsku 1879 r. pierwszego instytutu dla psychologji do-

świadczalnej, dał impuls do dalszej pracy, której się sam gorliwie oddawał. Na wzór zakładu lipskiego powstały w Niemczech, Francji, Anglji, Włoszech, głównie jednak w Ameryce, liczne pracownie, w których drogą doświadczalną bada się pilnie życie psychiczne.

W ten sposób psychologja wyrosła na naukę doświadczalną samodzielną i niezależną od wszelkiej spekulacji filozoficznej; zadaniem jej jest służenie za podstawę wszystkim tym naukom, które zajmują się życiem duchowem, a które w nowszych czasach obejmujemy nazwą nauk humanistycznych. Wytworzyły się przytem pewne metody i kierunki, z któremi chcemy właśnie zapoznać czytelnika.

§ 9. Metody i kierunki psychologji.

Jak wszystkim naukom doświadczalnym, tak i psychologji idzie przedewszystkiem o możliwie obfite nagromadzenie faktów. Najbliższym do tego środkiem jest spostrzeganie zachodzących wydarzeń. Obserwacja ta jest jednak dla psychologji zasadniczo odmienna niż dla innych nauk przyrodniczych. Zjawiska psychiczne nie mogą być postrzegane tak, jak wydarzenia w przyrodzie, zapomocą zmysłów; mogą one być tylko przeżywane bezpośrednio, w sposób znany każdemu z nas, ale nie dający się bliżej opisać. Znam z doświadczenia te tylko stany psychiczne, które sam w swojej świadomości przeżywam. Aby więc zebrać fakty, muszę spostrzegać i poddawać sądowi to, co wewnętrznie przeżywam. Dlatego to dla psychologa źródłem najważniejszem, najbardziej podstawowem i pouczającem jest obserwacja własnych wydarzeń psychicznych, czyli samoobserwacja. Zatem metoda samoobserwacji, którą od angielskiego wyrazu introspection (wglądanie w siebie samego) nazywamy introspektywną — jest tutaj najpierwsza i najważniejsza.

Metoda introspektywna zawiera jednak liczne tru-

dności i przeciwieństwa. Obserwowanie własnych stanów psychicznych jest samo działalnością psychiczną i dlatego, wobec ścisłego związku naszych czynności psychicznych, musi wpływać modyfikująco na przebieg obserwowanego zjawiska, zmieniać je lub przerywać. Gdybym chciał obserwować siebie wśród wybuchu gniewu, w tej chwili gniewby zniknął. Wielu więc uczonych uważa samoobserwację za niemożliwą, a co za tem idzie, metodę introspektywną za nieużyteczną. Pogląd to wszakże niesłuszny. Doznawania proste, jak postrzeżenia zmysłowe, proste czucia zmysłowe i estetyczne, dają się przy pewnej wprawie spostrzegać bezpośrednio, przyczem to spostrzeganie nie wpływa istotnie na ich zmianę. Skądinąd sprawy bardziej zawiłe dają się rekonstruować przy pomocy przypominania i zaraz potem dają się spostrzegać. Tu prawie zupełnie znika zakłócający wpływ spostrzegania, gdyż introspekcja zbiega się z przypomnieniem.

Fakty zaobserwowane muszą być następnie poddane rozczłonkowaniu czyli analizie i na tej analizie polega dziś główne zadanie psychologa. Wszystkie zjawiska, które rzeczywiście przeżywamy, przy bliższem zwłaszcza badaniu, występują jako złożone, więc idzie o to, aby wynaleść zjawiska pierwotne, z których obserwowane zjawiska składają się i powstają. Do metody introspektywnej należy więc, jako istotna część składowa, rozczłonkowywanie, czyli a n a l i z a.

Rozczłonkowywanie, podjęte na podstawie metody introspektywnej, stosunkowo prędko dosięga swego kresu. Postrzeżenie jakiegoś przedmiotu, np. przez oko, wydaje się samoobserwacji prostem, dalej nierozkładalnem zjawiskiem. Ale tu wdaje się z wielkiem powodzeniem eksperyment i ten dopomaga nam do przedłużenia analizy poza granice samoobserwacji.

Metoda e k s p e r y m e n t a l n a w psychologji, podobnie jak w naukach przyrodniczych, polega na zestawianiu

warunków powstawania zjawisk psychicznych zgodnie z pewnym zamiarem i planem i tak, nadto, aby można je było dowolnie zmieniać ilościowo i jakościowo. Do eksperymentu psychologicznego należą z konieczności dwie osoby, eksperymentator i spostrzegacz. Eksperymentator wywołuje warunki i zmienia je tak, aby spostrzegacz o zmianie tej nie wiedział. Spostrzegacz wyraża wtedy wrażenia swoje słowami, częścią zapomocą umówionych znaków. Naturalnie wchodzi tu znowu w grę tylko samoobserwacja spostrzegacza, tak, że dopiero przy niejakiej wprawie udaje się usunąć źródła błędów i osiągnąć pewne wyniki. Charakterystyczne dla eksperymentów psychologicznych jest, że tylko wielka liczba prób, przedsięwziętych przez wielu spostrzegaczy, daje wyniki przydatne. Ważne są tu zwłaszcza wielka wytrwałość i nadzwyczajna dokładność. Przez lata trzeba prowadzić na tem samem polu badanie i powtarzać je przy zmienionych warunkach. Konieczne jest dalej, aby nawet próby nieudane, tj. takie, które nie przyniosły oczekiwanego wyniku, były starannie zaznaczane.

Metoda eksperymentalna w ostatnich dziesiątkach lat bardzo się rozwinęła i wynalazła ogromnie zawiłe narzędzia, które ułatwiają badania i czynią ich wyniki dokładniejszemi. Wielkie powodzenie osiągnęła ta metoda zwłaszcza w analizie postrzeżeń zmysłowych. Wiemy dzisiaj, że przy powstawaniu postrzeżenia wzrokowego, obok czuć nerwowych, wielką rolę grają poruszenia oka i wytwarzające się przytem czucia mięśniowe. To samo zachodzi przy postrzeżeniach dotykowych. Wogóle dzięki metodzie eksperymentalnej poznano wielkie znaczenie czuć mięśniowych, a przez to w wyobrażeniu naszem o naturze naszego życia duchowego zaszły głębokie zmiany. Nadto, dzięki metodzie eksperymentalnej wyjaśnił się pod wieloma względami przebieg wyobrażeń w czasie, prawo kojarzenia, działanie pamięci, nauka o uczuciach, zwłaszcza w związku z wywoływanemi przez nie zmianami pulsu, wreszcie

i elementarne uczucia estetyczne, a spodziewać się należy, że zbiorowa praca na tem polu dokona jeszcze niejednego odkrycia.

Obok metody introspektywnej i eksperymentalnej ważnem i pouczającem źródłem jest także obserwowanie innych ludzi. Naturalnie nie można tu obserwować bezpośrednio zjawiska psychicznego, lecz tylko jego wyraz cielesny w ruchu, wyrazie twarzy i mowie. Zjawisko samo winno być wywnioskowane, a przy wnioskach tych podstawę stanowią znowu własne stany psychiczne obserwatora. Pouczająca zwłaszcza jest obserwacja taka na dzieciach i osobnikach, którym okrutny jakiś wybryk natury zamknął którebądź źródło poznania. Niewidomi od urodzenia, głuchoniemi i nie tak rzadcy głuchoniemi i niewidomi zarazem dostarczają bogatego materjału, a dokładnemu badaniu takich osób zawdzięczamy nieocenione wyniki. Szczególniej zwrócić należy uwagę na zewszechmiar pouczające wychowanie głuchoniemych i niewidomych: Laury Bridgeman[1]), Heleny Keller[2]) i Marji Heurtin[3]), na których w zdumiewający sposób okazuje się, do jakich czynności doprowadzić jest zdolny sam zmysł dotyku i jakie znaczenie w rozwoju myślenia posiada mowa słowna.

Z metodą introspektywną, jak powiedziano wyżej, wiąże się najściślej analiza, która zjawiska zaobserwowane rozkłada na pierwiastki. Z powodu zjawiskowej natury stanów psychicz-

---

[1]) Porównaj: Jerusalem. Laura Bridgeman, Erziehung einer Taubstumm-Bliuden (Wychowanie głuchoniemej i niewidomej), studjum psychologiczne. Wiedeń, Pichler 1891.

[2]) Hellen Keller: The story of my life. Po polsku: Historja mego życia. Tłum. Alina Świderska. Warszawa-Kraków 1905.

[3]) Marie Heurtin: Erziehung einer taub und blind Geborenen (Wychowanie niemej i głuchej od urodzenia) przez W. Jerusalema. Oesterreichische Rundschau 1905, N. 33 i 36.

nych, które przedstawiają zawsze tylko dzianie się, a nigdy nie bywają bytem stałym, metoda analityczna przechodzi sama przez się w genetyczną, bierze życie duchowe jako proces rozwojowy i pyta, jakie zjawisko jest najpierwsze, najelementarniejsze. Pytanie, z czego zjawisko się składa, prowadzi nieuniknienie do pytania, jak i z czego powstało.

Metoda genetyczna sama przez się jednak wyprowadza poza jednostkę i zmusza nas do uwzględnienia także społeczeństwa, w którem człowiek żyje, jako ważnego czynnika jego duchowego rozwoju. Mianowicie, jak daleko tylko możemy sięgnąć wstecz, zawsze i wszędzie widzimy człowieka, jako istotę społeczną, jako zwierzę gromadne. Dzisiejsze ludoznawstwo potwierdza w najszerszym zakresie słowa Arystotelesa, że człowiek jest istotą społeczną. Nietylko przyroda otaczająca go, ale inni ludzie, żyjący z nim razem, nadają rozwojowi jego życia kierunek i treść. Tym sposobem psychologja indywidualna staje się psychologją społeczną i psychologją ludów. Nauka ta, stworzona przez Lazarusa i Steinthala, uczyniła duże postępy w ostatnich dziesiątkach lat. Nowe i doniosłe bardzo widnokręgi odsłania na szeroką skalę podjęte dzieło Wilhelma Wundta o psychologji ludów, gdzie autor z tego stanowiska rozważa zwłaszcza język, oraz tworzenie się mitów i obyczajów. Dlatego wydaje się nam koniecznym warunkiem, aby każdy psycholog zaznajamiał się z wynikami dzisiejszego ludoznawstwa i o wiele szerzej, aniżeli to dotychczas czyniono, uwzględniał czynnik społeczny w rozwoju ludzkiego poznania, uczucia i woli.

Pytając o źródło, o rozwój spraw psychicznych, natrafiamy prawie sami przez się na ścisły związek tych zjawisk z utrzymaniem życia. Znaczna część naszego myślenia i zastanawiania się służy, jak każdy wie, trzem celom praktycznym,

tj. zwraca się ku podtrzymaniu życia jednostki, jej rodziny, albo gatunku, i ku uczynieniu tego życia przyjemniejszem, bardziej treściwem i trwalszem. Jeżeli z tego punktu widzenia zapatrujemy się na życie psychiczne, przekonywamy się, że często nieoczekiwane światło pada na zjawiska psychiczne, dotychczas wymykające się zupełnemu zrozumieniu. I tak np. przez zastosowanie metody biologicznej w zupełnie nowem świetle ukazuje się zjawisko uwagi, początek pojęć, ale przedewszystkiem całe życie uczuciowe. Dlatego to metoda owa jest dla psychologa nad wyraz cenną zasadą heurystyczną, tj. środkiem do odkrywania rzeczy nowych, które na innej drodze odkryćby się nie dały. Po raz pierwszy zastosował metodę biologiczną do psychologji filozof angielski Herbert Spencer. Mylił się jednak, uważając całe życie psychiczne tylko za dostosowanie się procesów wewnętrznych do otoczenia zewnętrznego. To też nie ocenił należycie swoistego charakteru życia psychicznego, twórczej działalności ducha. Ja sam, pod wpływem Spencera, w siódmem wydaniu mojego „Podręcznika psychologji“ (1921) konsekwentnie stałem na gruncie metody biologicznej, zdawałem sobie wszakże jasno sprawę, że nie powinna ona być niczem więcej jak właśnie zasadą heurystyczną. Pierwiastek psychiczny w nas nie jest jedynie dostosowaniem się do zewnętrzności: duch nasz posiada siłę twórczą i ona to na płynące z zewnątrz wrażenia nietylko reaguje sposobami, właściwemi dla utrzymania życia, ale przerabia je wewnętrznie i wyłania sama z siebie nowe wytwory, które żyją swojem własnem życiem. Spółżycie ludzi gra przy tem niezmiernie doniosłą rolę. Niedawno Feliks Krueger w pracy pt. Über Entwicklungspsychologie (O psychologji rozwoju) 1915, domagał się również stosowania do życia psychicznego metody biologicznej i socjologicznej i zapowiedział dalsze prace w tym duchu.

Obie metody, introspektywna i doświadczalna, starają się przy pomocy szczegółowej analizy przedstawić możliwie dokładnie stan faktyczny świadomości, metoda genetyczna zaś pod dwojaką swą postacią, tj. jako metoda ontogenetyczna i filogenetyczna, usiłuje wybadać rozwój i znaczenie życia psychicznego w związku ze źródłem biologicznem.

Co się tyczy zkolei różnych kierunków, jakie się wytworzyły obecnie w psychologji, to odpowiadają one po części uprzywilejowanemu stosowaniu pewnych metod, po części podstawowym poglądom na mniejsze lub większe znaczenie określonych grup zjawisk psychicznych.

Różnica, dawniej obowiązująca, między psychologją racjonalistyczną, czyli spekulatywną, a empiryczną, stała się dziś jałowa. To, co nazywano psychologją racjonalistyczną, uchodzi dziś powszechnie za część metafizyki i jest z psychologji wyłączone. Właśnie dlatego określenie empiryczna, tj. doświadczalna, stało się dzisiaj zrozumiałe samo przez się, zatem zbyteczne.

Zato w zależności od odpowiednich metod rozróżniamy psychologję introspektywną i doświadczalną. Oba kierunki przy sposobności ostro walczą ze sobą. Psychologowie introspektywni zarzucają eksperymentalnym, że wyniki ich mozolnych badań bywają często nieznaczne i że, nadto, więcej przydają się fizjologji, aniżeli psychologji. Wbrew temu eksperymentaliści drwią z psychologów „gabinetowych“, twierdząc, że psychologję we właściwy sposób uprawiać można jedynie w pracowniach. W ostatnich czasach probowano połączyć obie metody. Stosował zwłaszcza takie kombinacje dawny kierownik Instytutu psychologji doświadczalnej w Würzburgu, Oswald Külpe, uprawiają je i inne pracownie. Jest to pewnego rodzaju samoobserwacja w określonych dokładnie warunkach. Tą drogą zbadano

dokładniej procesy, zachodzące przy sądzeniu, a przedewszystkiem bardziej złożone procesy myślowe.

Według naszego powyższego przedstawienia oba kierunki są uprawnione i tylko przez spółdziałanie eksperymentu z samoobserwacją, oraz przez szczegółową analizę czynić można postępy.

Ze względu na ocenę samych zjawisk psychicznych dawniej wyznawano zwykle pogląd, że postrzeganie i wyobrażenie są stanami pierwotnemi, uczucie zaś i wola, to stany pochodne. Najbardziej zdecydowanym przedstawicielem tego poglądu jest Herbart, którego zdaniem, dusza obdarzona jest tylko jedną czynnością zasadniczą, tj. wyobraźnią. Uczucia i dążenia, według niego, nie są niczem innem, jak wzajemnem otamowywaniem się i pobudzaniem wyobrażeń. Kierunek ten, który zawsze jeszcze ma licznych zwolenników, możemy nazwać intellektualistycznym.

Wbrew temu badacze dzisiejsi podkreślają, że nie wyobrażenia, ale uczucia i ściśle z niemi związana wola są stanami pierwotnemi, z których dopiero rozwinęły się czucia, postrzeżenia i wyobrażenia. Pogląd ten, o wiele lepiej odpowiadający całokształtowi historji rozwoju życia, nazwano psychologją woluntarystyczną. Kierunek ten toruje sobie coraz bardziej drogę i zdobywa coraz więcej zwolenników.

W ostatnich czasach psychologja naukowa ogromnie rozszerzyła zakres swej pracy, wchodząc przez to w bliższy związek z konkretnem życiem. Psychologja doświadczalna ograniczała się w pierwszych dziesiątkach lat przedewszystkiem do prac laboratoryjnych i tak w znacznej mierze zostało i dzisiaj. „Badania dotyczyły najelementarniejszych pierwiastków, które składają się na nasze życie psychiczne“ (William Stern: Differentielle Psychologie (Psychologja różniczkowa, str. 1). Zwraca się uwagę tylko na to, co wszystkim ludziom jest wspólne, i zajmuje przedewszystkiem procesami naj-

elementarniejszemi, których najczęściej nie przeżywamy bezpośrednio, ale musimy je sztucznie wydzielać i wywnioskowywać. Psychologja ogólna staje się wprawdzie przez to dokładniejsza i bardziej naukowa, ale rzeczywistemu życiu psychicznemu jest obca i daleka. Bo z jednej strony nie rozgrywa się ona w elementarnych, ale w bardzo skomplikowanych procesach, z drugiej strony, skutkiem tysiącoletniego różnicowania się, wykazuje znaczne odchylenia indywidualne. Pogląd ten skłonił niektórych młodszych badaczy do dorzucenia nowej nauki do wyłącznie dotąd uprawianej psychologji ogólnej. William Stern nadał jej nadzwyczaj trafnie urobioną nazwę „psychologji różniczkowej“ i w ostatniej książce swojej: „Differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen“ (Psychologja różniczkowa w swoich zasadach metodycznych) zaznajomił nas z wynikami i zadaniami nowej nauki.

Przekonywamy się z tej książki, że już dokonano rzeczy cennych. Liczne badania, przeprowadzone na dziatwie szkolnej w Niemczech i w Ameryce, ujawniły różnice w uwadze, w przeważających skojarzeniach, w ogólnej inteligencji i uzdolnieniu, dając bodźca do wypracowywania coraz subtelniejszych metod dla ich stwierdzenia. Badania zeznań świadków zwróciły uwagę na różnice w spostrzegawczości, a zarazem rzuciły światło na nieświadome oddziaływanie osobistych zainteresowań, zawodu, stopnia wykształcenia. Wypracowano schematy dokładnego psychologicznie opisu wybitnych osobistości, tak jak i badania ludów o pierwotnej kulturze. William Stern z niezwykłą sumiennością zdaje sprawę z otrzymanego materjału, a ma specjalną umiejętność stawiania zagadnień i przygotowania ich rozwiązań.

I pod innym względem psychologja zbliżyła się do rzeczywistego życia. Poddano badaniu psychologicznemu metodę nauczania, a stąd wytworzyło się nowe odgałęzienie: pedagogika doświadczalna. Psychologja weszła

w związek nawet z życiem gospodarczem, ponieważ zaczęto badać doświadczalnie skłonności danych jednostek do pewnych zawodów. Powoli wytworzyła się z tego psycho-technika, której zasadniczy zarys i zadania przedstawił Hugo Münsterberg w swojem wielkiem dziele. W tej dziedzinie musimy spółpracować z przedstawicielami najróżnorodniejszych zawodów. Nauczyciele, lekarze, sędziowie śledczy, a także historycy i językoznawcy znajdą tu pole dla ciekawych i owocnych zajęć. Byłoby w najwyższym stopniu pożądane, aby szkoły wyższe i władze zainteresowały się temi pracami, a także, aby szersze koła zechciały wziąć w nich udział. Na tak zapoczątkowanej drodze psychologja doprowadzi nas do głębszej znajomości natury ludzkiej, a może i da wskazówki, jakby należało obchodzić się z ludźmi.

Ale i ze względu na teoretyczne ujęcie i tłumaczenie życia psychicznego jako całości, wyłoniły się ostatniemi czasy nowe kierunki. Ryszard Avenarius przez swoje pojęcie szeregu życiowego (Vitalreihe) zwrócił uwagę, że w faktycznym przebiegu psychicznego dziania się główną rolę grają całe szeregi przeżyć, w których spółdziałają ukrycie rozmaite zasadnicze czynności świadomości, tak że jednolity, a zarazem uruchomiający moment całego procesu wyraźniej się uwypukla. Przez „wczuwanie się“, przez przeżywane po fakcie „rozumienie“, przez głęboko wnikającą „intuicję“, które wszystkie dążą do ujęcia przeżycia jako jednolitej całości, rzeczywiste dzianie się pozwala się przychwycić w sposób o wiele bardziej żywy, aniżeli to dałoby się osiągnąć drogą nazbyt rozkruszającej materjał analizy. Wilhelm Dilthey, Teodor Lipps i Edward Spranger przeprowadzili w tym kierunku podstawowe badania. Wymieńmy obok nich i filozofa francuskiego, Henryka Bergsona, którego „intuicjonizm“ omówimy niżej. W rzeczy samej, wskazując możliwość głębokiego sa-

mo-podsłuchiwania, które określa jako intuicję, zwrócił on uwagę na nowe źródło poznania psychologicznego.

Ważną nowością w dziedzinie badań psychicznych jest zapoczątkowana i rozwijana przez Zygmunta Freuda „psychoanaliza“. Na podstawie doświadczeń lekarskich, które wykazały, że afekty otamowane i nie dochodzące do wyładowania się, wywołują częstokroć poważne zaburzenia w życiu nerwowem i psychicznem, a zwłaszcza na podstawie wnikliwego badania przeżyć sennych, Freud doszedł do wniosku, że wyobrażenia nasze i myślenie, częściej niżbyśmy skłonni byli to przyznać, zawisły i podlegają podświadomym uczuciom, afektom, pragnieniom i popędom. Na tej podstawie wytworzył w ciągu dwu ostatnich dziesiątków lat metodę psycho-analityczną, która stawia sobie za zadanie zbadanie owych podświadomych procesów w ich istocie, przebiegu a zwłaszcza w skutkach. Szczególnie doniosłą rolę odgrywają przytem uczucia, popędy i wyobrażenia, wchodzące w zakres życia płciowego, które, zgodnie z przeświadczeniem psycho-analityków, występują już we wczesnem dzieciństwie. Liczba zwolenników Freuda wzrosła wybitnie w ostatnich czasach śród lekarzy i psychologów, czego dowodem są szybko po sobie następujące nowe wydania jego prac.

Niemniej przy studjowaniu tych książek nie możemy się nieraz oprzeć wrażeniu, że dopuszczano się tu zbyt szybkich uogólnień, a przygodne przejawy z nadmierną skwapliwością uznawano za ogólnie ważne prawa życia psychicznego. Tak samo i tłumaczenia snów, jakichś przypadkowych „lapsus linguae“ (jeżeli się niechcący zaplączemy), jakichś mimowolnych zapomnień, choć dla psycho-analityków dają pochop do daleko idących wniosków, dla naukowo myślącego psychologa nie zawsze kwalifikują się do przyjęcia bez zastrzeżeń. Z tem wszystkiem, kto sądzi bez uprzedzenia, musi przyznać, że

psychoanaliza wtargnęła do głębokich pokładów życia psychicznego, dotychczas zupełnie ciemnych, i że przez to bez wątpienia otworzyła nowe, bardzo bujne źródło poznania psychologicznego.

Przy tych pełnych powodzenia próbach udostępnienia badaniom coraz nowych dziedzin życia psychicznego, przychodzą mi zawsze na myśl głębokie słowa Heraklita, wypowiedziane z górą na dwa tysiące lat przed nami: „Granic duszy nigdy nie dosiężesz, jakąkolwiek szedłbyś ku nim drogą, tak głęboko leży jej dno (Fragment 45, Diels).

§ 10. Psychologja i fizjologja.

Ścisły związek zjawisk psychicznych z fizjologicznemi, czyli, mówiąc krócej i prościej, ciała z duszą, poznano już oddawna, najwybitniejsi myśliciele zajmowali się nim obszernie i długo. W dalszym ciągu powrócimy jeszcze do zagadnień filozoficznych, które wyrosły z rozważania tego związku, jak i do najważniejszych prób rozwiązania tego zadania.

Dla psychologji spółczesnej jest już jakby dowiedzione, że przy przeważnej większości zjawisk psychicznych, jako zjawiska towarzyszące, zachodzą sprawy fiizjologiczne. Dalej, najzupełniej jest pewne, że ostatecznym, bezpośrednim warunkiem dla powstania zjawiska psychicznego musi być zawsze sprawa nerwowa, i to jeszcze taka, w której zasadniczy udział bierze mózg ludzki. Pogląd, że każdemu zjawisku psychicznemu bez wyjątku odpowiada sprawa mózgowa, jest o tyle powszechnie uznany, iż każdy poważny badacz przeświadczony jest, że bez mózgu żadne zjawisko świadomości nie może zachodzić. Natomiast zawsze jeszcze trwa różnica zdań co do pytania, czy odwrotnie: każda drogą analizy psychologicznej wydobyta część zjawiska każe przypuszczać fizjologiczną część sprawy psychicznej. Tak np. Wundt mniema,

że każde postrzeżenie określonego przedmiotu o tyle tylko może zachodzić, „o ile ogół wywołanych przez przedmiot czuć ujmujemy wspólnie aktem syntezy asocjacyjnej“. Ten akt syntezy, jak sądzi słynny badacz, jest natury czysto psychicznej i nie istnieje tu żadne odpowiednie zjawisko fizjologiczne.

Daleko sięgająca zależność zjawisk psychicznych od spraw mózgowych doprowadziła wielu badaczy do przekonania, że psychologja ma za zadanie tylko wzbogacenie naszej wiedzy o czynnościach mózgu i że wobec tego jest ona jedynie częścią fizjologji.

Wbrew temu wszakże można zaznaczyć, że zjawiska psychiczne są całkiem swoistej natury i nie dadzą się porównać ze zjawiskami fizycznemi. Wszystkie zjawiska w przyrodzie, do których zaliczamy, rozumie się, i ciało ludzkie, są dostępne postrzeganiu zmysłowemu, lub mogą stać się dostępnemi dzięki mikroskopom i innym narzędziom, wzmagającym naszą zdolność postrzegania. Tam nawet, gdzie to dotychczas nie było możliwe, może się stać niem w każdej chwili przez udoskonalenie instrumentów i niema takiej sprawy w przyrodzie, o której nie możnaby było pomyśleć, że stanie się dostępna dla postrzegania zmysłowego. Zjawisk psychicznych nie można postrzegać zmysłowo, można je tylko przeżywać bezpośrednio, w sposób każdemu znany, ale nie dający się bliżej opisać. Dlatego właśnie badanie ich stanowić musi przedmiot odrębnej nauki. Psychologja będzie otrzymywała od fizjologji cenne pobudki do częstej analizy psychologicznej, jak znów nawzajem może wskazywać fizjologji zagadnienia i drogi. Ale psychologja nigdy nie może przestać być samodzielną nauką. Przedmiot jej zawsze pozostanie odmienny od przedmiotu wszelkich nauk przyrodniczych.

§ 11. Psychologja i filozofja.

Jakeśmy widzieli, psychologja nowożytna stała sie niezależna od wszelkiej spekulacji filozoficznej, zwłaszcza od systemów filozoficznych, i rozwinęła się jako samodzielna nauka doświadczalna. Mimo to zachował się bliski związek między psychologją a filozofją. Wprawdzie stosunek między temi dwiema naukami nieco się odwrócił. Psycholog, ściśle biorąc, mógł odrzucić wszelkie hipotezy metafizyczne, za to filozof musi, dziś więcej niż kiedykolwiek, opierać się na przenikliwej analizie psychologicznej.

Filozofja, jeżeli chce osiągnąć swój cel, t. j. jednolity pogląd na świat, musi uwzględniać nietylko prawa fizycznego stawania się, jak to czynią nauki przyrodnicze, ale w wyższym jeszcze stopniu, prawa stawania się psychicznego, jak je bada psychologja. Tylko na podstawie psychologicznej może dzisiaj filozof zakreślić granice poznania ludzkiego, tylko przy pomocy psychologji może znaleść i zrozumieć formy, w jakie poznanie nasze z konieczności musi się oblekać. Tylko analiza psychologiczna naszych uczuć może go nauczyć, w jakich warunkach rzecz jakąś uznajemy za piękną i tylko ze znajomości tych warunków mogą wypływać obowiązujące dla artysty normy. Dopiero szczegółowe i dokładne poznanie tego, co w nas zachodzi, gdy oceniamy postępki innych, kiedy sami z siebie bywamy zadowoleni lub niezadowoleni, może nas naprowadzić na drogę, w jaki sposób ludzkość doszła do stawiania norm moralnych, obyczajowych dla swoich czynów.

Jak stąd widać, psychologja stanowi najważniejszą podstawę dla filozofji prawdziwie naukowej, a kto o tem zapomina, lub w śmiałem, ale niewczesnem bardzo zaufaniu w siłę spekulacji, mniema, iż może pominąć podstawę psychologiczną, „ten o nic się nie opiera pewną stopą, z tym igrają obłoki i wiatry“.

Ale i psychologja sama przez się prowadzi do zagadnień filozoficznych i nie podobna zaprzeczyć, że może i powinna je z siebie wysnuwać.

Już nauka o postrzeżeniach zmysłowych prowadzi nas do zadziwiającego faktu, że bez porównania wyższe zaufanie pokładamy w danych dotykowych w stosunku do wzroku i słuchu. Psychologja zapewne ma prawo zadowolić się zaznaczeniem tego faktu, wszakże pokusa do szukania wyjaśnienia jest bardzo silna. To już jednak wprowadza bardzo głęboko w teorję poznania.

Nauka o uczuciach moralnych i religijnych, tak jak i o zjawiskach woli, jeszcze silniej pobudza do bliższego rozważania pytań o uzasadnieniu praw moralnych i o zagadnieniu wolności woli. Tu należy przedewszystkiem stwierdzić dokładnie stan faktyczny świadomości, bez żadnego względu na poglądy filozoficzne. Ale właśnie już owo stwierdzenie zawiera często w sobie rozwiązanie zagadnienia i nie wiadomo dlaczegoby psycholog nie miał mieć odwagi wyjść parę kroków poza stwierdzenie faktów.

Psychologja zatem w swoim stanie dzisiejszym jest nauką samodzielną, stanowi jednak niezbędną podstawę dla wszelkich badań filozoficznych.

§ 12. Przedmiot i zadanie logiki.

Logika jest nauką o formach poprawnego myślenia. Za poprawne uważamy myślenie, które prowadzi do przedmiotowo pewnych sądów. Pewnemi przedmiotowo są takie sądy, które każdy, kto je słyszy i kto ze zrozumieniem śledzi prowadzący do nich bieg myśli, uznać musi za słuszne. Za drugi probierz przedmiotowej pewności sądu uważamy trafność opartych na nim przewidywań.

Pewności przedmiotowej przeciwstawiamy podmiotową, której nie możemy zwykle przenosić na kogo innego. Pe-

wność podmiotową posiadamy np., że przyjaciel nasz, którego znamy od lat wielu, w danym wypadku postąpi tak, a nie inaczej. Przeciwnie, przedmiotową pewność posiadamy np., że podnoszenie się barometru oznacza zwiększanie się ciśnienia powietrza.

Formy poprawnego myślenia, t. j. myślenie, które prowadzi do sądów przedmiotowo pewnych, to nic innego jak tylko warunki powszechne tej pewności przedmiotowej. Jeżeli uwzględnimy jeszcze okoliczność, że w badaniach naukowych osiągamy nie zawsze przedmiotowo pewne, ale często tylko mniej lub więcej prawdopodobne sądy, to będziemy mogli określić logikę, jako naukę o warunkach ogólnych przedmiotowej pewności i prawdopodobieństwa.

Aby znaleść formy poprawnego myślenia, trzeba na przód zbadać formy myślenia wogóle, tj. trzeba odnaleść to, co wszystkie akty myśli mają wspólnego. Tu nastręcza się przedewszystkiem forma sądu, która leży u podstawy wszelkiego myślenia. Najprostsze postrzeżenia, tak jak i wyniki najzawilszych rozważań, wszystkie wyrażają się w formie sądu. Ta forma myślenia przybrała w mowie formę zdania twierdzącego, a więc zdanie i sąd, albo jakbyśmy rzec mogli, zdanie, zawierające w sobie sąd, stanowi punkt środkowy wszelkiego badania logicznego. Kiedy sąd bywa logicznie poprawny? Przy jakich warunkach można z jednego, lub więcej, poprawnych sądów wytworzyć nowy sąd poprawny? Oto są pytania, stanowiące główny przedmiot logiki. Zgodnie z tem moglibyśmy jeszcze określić logikę, jako naukę o ogólnych warunkach poprawnego sądzenia.

Ale nie dla wszystkich sądów można ustalić takie warunki poprawności. Wielka ich liczba służy do tego, aby formułować i wyrażać indywidualne postrzeżenia, wspomnienia, oczekiwania. Wszystkie takie sądy — nazwijmy je sądami intuicyjnemi — z natury swojej mają tylko pewność podmio-

tową i dlatego nie dają sposobności do badań logicznych. Badania takie przedsiębrać można tylko z sądami, które stawiają twierdzenia ogólne, tj. mówiąc dokładniej, które oznaczają, nie czyny, indywidualnie uwarunkowane i indywidualnie zabarwione, ale są raczej wyrazem prawa działania się. Sądy owe nazywamy pojęciowemi i one tylko stać się mogą przedmiotem badań logicznych.

Badanie udaje się najlepiej — jak świadczy więcej niż dwudziestowiekowa tradycja — przez to, że sądy pojęciowe rozkładamy sztucznie na ich składniki. Składnikami temi są pojęcia, t. j. forma myśli, która choć w sądzie dopiero dochodzi do żywej działalności, dla celów logicznych jednak musi być jako taka poddana osobnemu rozważaniu.

Każde pojęcie ma cechę ogólności. Powstaje jako osad wielu sądów szczegółowych i jest jednolitym nośnikiem właściwości i stanów, wspólnych pewnej liczbie wyobrażeń. Pojęcie utrwala się w świadomości zapomocą znaku symbolicznego, najczęściej wyrazu. Dokładnie wypowiedziane znaczenie wyrazu, tj. właściwości i stany, których wynikiem jest pojęcie, stanowią jego treść, przedmioty, które ujawniają odpowiednie właściwości i stany — jego zakres. Logika tradycyjna w ten sposób przystępowała do badania sądów, że śledziła je jako wypowiedzi, stosunków między pojęciami, przyczem rozważanie stosunków zakresu okazało się o wiele właściwszem, ponieważ można je było przedstawiać poglądowo i stosować do nich z powodzeniem wzory matematyczne. Przeciwnie, stosunki treści zostają zawsze oderwane, nie dają się ani poglądowo przedstawić, ani matematycznie sformułować.

Logika tradycyjna została w znacznej części logiką zakresu. Bada możliwe stosunki pojęć same w sobie, poczem pyta, które z nich wyrazić się mogą w sądzie i stara się wymiarkować, jak z danych stosunków pojęciowych wy-

prowadzać można nowe. To wyprowadzanie nazywa się wnioskowaniem; tak więc logika tradycyjna rozpada się na naukę o pojęciu, sądzie i wniosku.

Ujęcie sądu jako wypowiedzi o jakimś stosunku pojęciowym długi czas zaciemniało prawdziwą naturę psychologiczną aktu sądzenia. Ilekroć mówiono o dwu częściach składowych sądu, zapominano, że zjawisko, leżące u podstawy sądu i przezeń ukształtowane, zawiera niezróżnicowane obie części. O znaczeniu psychologicznem, a zwłaszcza teorjopoznawczem sądzenia pomówimy niżej. Tu jednak musimy zaznaczyć, że logika ma zupełne prawo rozkładać sąd na pojęcia, o ile rozkładanie to służy jej celom. Tylko to przekształcanie, wykonywane sztucznie dla określonych celów naukowych, nie powinno mieć uroszczeń, że jest rozstrzygające dla pierwotnej i istotnej natury aktów psychicznych.

Jednak zadanie logiki nie kończy się na nauce o pojęciu, sądzie i wniosku. Obowiązana ona jest jeszcze wykazywać, jak formy te znajdują zastosowanie w myśleniu naukowem i zgodnie z tem musi śledzić metody badania. Tu najlepiej wraz z Wundtem odróżniać metodę przedstawiania treści już znanej od metody badania. Metodami przedstawiania są przedewszystkiem definicje i podział pojęć zarówno jak rozmaite rodzaje dowodzeń. W metodach badania rozróżniamy indukcję i dedukcję, analizę, syntezę, hipotezę i fikcję[1]) jako też metody specjalniejsze. Ale metodologja wtedy dopiero stanie się owocna, gdy zstąpi do nauk poszczególnych i rozważać będzie właściwe im metody.

[1]) Przez fikcję rozumiemy świadomie błędne i sprzeczne samo w sobie założenie, do którego uciekamy się dla rozwiązania danego zagadnienia naukowego. Doniosłą i niezmiernie ciekawą rolę, jaką ten manewr duchowy gra w rozwoju nauki, zwłaszcza w matematyce, fizyce, prawie i ekonomji, oświetla szeroko znakomita skąd inąd książka: Die Philosophie des „Als ob“ Jana Vaihingera. 1911.

Stosownie do tego rozróżniamy metodologję ogólną i szczegółową, z tych ostatnia przedstawia się jako logika nauk poszczególnych. Wundt w swojem trzytomowem dziele o logice dokonał tej olbrzymiej pracy i przez to niezmiernie rozszerzył zadanie logiki.

§ 13. Rozwój i kierunki logiki.

Potrzeba ścisłego sformułowania ogólnych praw myślenia dała się uczuć około końca IV w. przed Chr., kiedy myśliciele, należący do t. zw. szkoły megaryjskiej, wyrazili z jednej strony wątpliwość co do możliwości prawdziwych sądów, z drugiej, przez sztuczki sofistyczne, starali się zbałamucić przeciwnika. Po Sokratesie, który badanie podniósł do poznania pojęciowego, i Platonie, który prowadził badania nad określeniem i podziałem pojęć, podjął się Arystoteles dokładnego i wyczerpującego zbadania i wyłożenia prawideł wnioskowania i dowodzenia i stał się przez to twórcą logiki.

Arystoteles jasno zdawał sobie sprawę, że tu nie idzie o odkrywanie nowych prawd, tylko o badanie wyników zwykłego myślenia. Wyraźnie powiada, że zadaniem logiki jest sprowadzanie wniosków faktycznie uzyskanych do form określonych, aby przez to dowieść ich prawdziwości. I wiedział też, że w tym celu trzeba osiągnięte wyniki rozkładać na leżące u ich podstawy sądy, a te ostatnie na ich pierwiastki pojęciowe. Dlatego też nazwa, którą dał swojej nauce, brzmiała zupełnie słusznie: analityka, t. j. nauka rozczłonkowywania.

Pisma logiczne Arystotelesa (kategorje, czyli pojęcia zasadnicze sądu, nauka o wnioskach i dowodach, nauka o dowodzie prawdopodobieństwa i definicji, zawarte w ośmiu księgach Topiki) zebrano w późnej starożytności i wiekach średnich pod nazwą „Organonu“, tj. narzędzia (myślenia).

Wstęp do nich, napisany przez jednego z nowoplatoników, Porfirjusza (III w. po Chr.), a przełożony na łacinę przez Boecjusza (VI w. po Chr.), wprowadzony został powszechnie do szkół średniowiecznych jako podręcznik pod nazwą „Quinque voces". Zawierał rozbiór pięciu najważniejszych pojęć podstawowych. Uczniowie Arystotelesa Teofrast i Eudemos, stoicy, a wielokrotnie także filozofowie scholastyczni średniowiecza, opracowywali jeszcze staranniej formy wniosków i stworzyli mnóstwo nowych i sztucznych wyrażeń, któremi wyszkolony scholastyk musiał szybko i pewnie operować.

W wieku szesnastym Piotr Ramus, zajadły przeciwnik Arystotelesa i scholastyki, wydał, idąc za Cyceronem i Kwintyljuszem, podręcznik logiki, w którym materjał tak był uporządkowany jak dziś jeszcze w większości podobnych podręczników[1]).

Anglik Bacon w swoim „Nowym organonie" starał się wykazać bezwartościowość logiki arystotelesowskiej i energicznie przemawiał za indukcją, gdzie od szczegółów przechodzimy do ogółu. Mimo to logika arystotelesowsko-scholastyczna w głównych swych zasadach pozostała nadal przedmiotem nauczania szkolnego i jest nim w znacznym stopniu po dziś dzień.

Nowy kierunek i nową treść logice nadał Kant. Obok dawnej, czysto formalnej, którą pozostawił, stworzył nowy rodzaj logicznego rozważania, który nazwał sam logiką

[1]) „Logika" Piotra Ramusa, którą on także nazywa „Ars disserendi", składała się z dwóch części. Pierwsza, „de inventione", traktuje o pojęciu, jego określeniu i klasyfikacji; druga, „de indicio", o sądzie i o wniosku. Podręcznik ten był do tego stopnia powszechnie używany, że np. władzy sądzenia nadawano miano „secunda Petri" (druga część logiki Piotra Ramusa), co jeszcze w tem samem znaczeniu spotykamy u Kanta i Schopenhauera.

transcendentalną. W formach sądu, jak mniemał, objawiały się zasadnicze funkcje rozsądku ludzkiego, który za ich pomocą kształtuje i urabia napływające z zewnątrz wrażenia. Kant uważa te funkcje zasadnicze za pewnego rodzaju prawłasność ducha, który stwarza sam z siebie, dzięki im, prawidłowość wydarzeń w naturze. Przez to wszakże formy logiczne zyskują moc niemal twórczą. Hegel, drogą dalszego jednostronnego rozwinięcia tej myśli, wysnuł logikę metafizyczną, gdzie logiczne rozwijanie się pojęć zlewa się z rzeczywistym biegiem zjawisk, z bytem rzeczy. Logika Hegla, której metoda dialektyczna wywarła głęboki wpływ, w drugiej połowie dziewiętnastego wieku zdawała się być całkowicie pokonana, dziś jednak ożywa w innej postaci. Podobnie i logika scholastyków średniowiecza znajduje gorliwych obrońców. Wbrew tym kierunkom wybija się odmienny pogląd, podkreślający doświadczalny charakter praw logicznych. W logice spółczesnej dadzą się wyodrębnić następujące kierunki:

1. Logika psychologiczna bada szczegółowo podstawy psychologiczne praw myślenia. Wzięcie za punkt wyjścia rzeczywistego myślenia odsłoniło ogromnie jego psychologję i rozjaśniło istotę procesu myślowego, tak jak się on rzeczywiście odbywa. Najrozmaitsi przedstawiciele tego kierunku, do których zalicza się i autor niniejszej książki, ujmują prawa logiczne jako osad powszechnego i zupełnie pewnego doświadczenia. Zadanie logiki polega tedy na badaniu, o ile doświadczenie ogólne i zupełnie pewne zawiera się w każdem doświadczeniu poszczególnem.

2. Logika teorjo-poznawcza stara się nietylko ustalić stosowalność praw myślenia w zakresie poznawalnego, ale zarazem ustalić granice tego, co jest poznawalne. Tem samem jednak wykracza poza ramy czysto logiczne i wnika głęboko w zagadnienia teorji poznania i metafizyki. Badania

jej z wielu względów bardzo są doniosłe, mniej jednak zbliżają do specjalnego celu logiki, tj. do poznania ogólnych warunków pewności przedmiotowej, ponieważ zapuszczają się zbyt głęboko i zachwiewają wiarę w pewność przedmiotową wogóle.[1])

[1]) Ostatnio logika teorjo-poznawcza zapoczątkowała nowe metody i prowadzi badania, które w Niemczech cieszą się wielkiem uznaniem. Są próby rozszerzenia logiki w naukę o nauce przez połączenie starej formalnej logiki Arystotelesa i scholastyków z tak zwaną logiką transcendentalną Kanta. Idzie o wykazanie, że postęp w myśleniu i niezachwiane przekonanie o słuszności jego wyników nie wypływa z samego tylko narastania doświadczenia i coraz bardziej wysubtelniającego się psychologicznie myślowego narządu człowieka. Podstawy wszelkiej pewności naukowej powinny raczej mieć piętno ponadjednostkowe, ponadhistoryczne, często nawet ponadludzkie. Budujemy państwo przedmiotów, odkrywając stopniowo ich objektywnie istniejące stosunki. Takie przedmioty, to bynajmniej nie rzeczy i sprawy dane w doświadczeniu. Przedmiot rodzi się dopiero przez opracowanie pojęciowe, musi mieć jednak wartość objektywną. Ulubionym przykładem takich przedmiotów są twory matematyczne, liczby i figury geometryczne. W rzeczy samej wydaje się, jakoby nie pochodziły one z doświadczenia, ale były tworami umysłu ludzkiego, niemniej stosowalne są do wszelkiego doświadczenia. Uchodzi tu uwadze dany już i w matematyce fundament empiryczny. Windelband, który szczególnie jasno wyłożył zasady tej nowej logiki, zaznacza z naciskiem, że i w naukach empirycznych „przedmioty“ są wytworami myślenia. (Enzyklopädie der Philosophie, wydawana przez Rugego). Tu należy wytworzona przez Meinonga i jego szkołę „teorja przedmiotów“. W tym samym kierunku idą badania Windelbanda, Rickerta i ich uczniów, a w pewnem znaczeniu także prace Hermana Cohena i Pawła Natorpa, oraz stworzonej przez nich szkoły marburskiej. Husserla „badania logiczne“ mają podobne cele. Przyznaję chętnie, że w stworzenie tej nowej logiki, którą ze względu na jej naczelne pojęcie nazwaćby można logiką przedmiotową, włożono duży nakład energji myślowej i dużo bystrości, muszę jednak wyznać bez ogródek, że mi się ta cała praca wydaje jałowa. Źródła pewności ludzkiej możemy szukać albo w doświadczeniu, a wtedy drogami do jej wyjaśnienia będą psychologja i historja, albo też przyjmujemy, istniejącą niezależnie od wszelkiego doświadczenia, stałą strukturę ducha ludzkiego, wtedy wszelako wychodzimy ze stanowiska nie teorjo-poznawczego, tylko metafizycznego, choćbyśmy nawet nie chcieli tego przyznać. Jakiejś trzeciej dziedziny, za-

3. Logika matematyczna doszukuje się dla form sądów i wniosków możliwie dokładnego matematycznego sformułowania. Badania jej, oparte przeważnie na stosunkach zakresu pojęć, w rzeczy samej osiągały nieraz wyniki niespodziewane. Stare prawidła szkolne uprościły się przez to znacznie i otrzymały dokładniejsze ujęcie. Prostsze ze zdobytych tą drogą formuł dałyby się z wielką korzyścią zastosować w nauczaniu szkolnem, bardziej złożone natomiast są często ciężko zrozumiałe, nawet dla fachowców. Bądź co bądź mamy tu pole dla owocnej działalności.

4. Logika metodologiczna rozszerza w sposób niezmiernie doniosły badania logiczne. Logika induktywna Johna Stuarta Milla i wyżej wspomniane na wielką miarę dzieło Wilhelma Wundta już dokonały rzeczy ważnych. Tutaj też zaliczymy podjęte przez myślicieli amerykańskich i nader godne uwagi próby oparcia logiki na podstawie empiryczno-praktycznej, wyprowadzone z zasady pragmatycznej, o której niżej (§ 26). Głównie są to prace Johna Dewey'a, Marka Baldwina i C. F. S. Schillera. Jeszcze głębiej wnikniemy, jeśli wprost uznamy logikę za naukę o metodzie myślenia i zastosujemy do niej wprowadzone przez Ernesta Macha pojęcie ekonomji myśli. Logika będzie już wówczas tylko ogólną ekonomiką myślenia, a zadanie jej skurczy się do wykrycia, jak narzędzia myślowe kształtowały się coraz ekonomiczniej i jak się nadal dadzą kształtować.

Znane powiedzenie Kanta, że od czasów Arystotelesa logika nie mogła zrobić ani jednego kroku naprzód,

---

wieszonej pośrodku, pomiędzy psychologją i historją z jednej, a metafizyką z drugiej strony, być nie może, jak to wykazałem, sądzę, w książce mojej „Krytyczny idealizm i czysta logika" (Der kritische Idealismus und die reine Logik). W bibljografji podałem najważniejsze dzieła tego kierunku w rubryce: „Logika przedmiotowa".

ale także nie potrzebowała robić ani jednego kroku wstecz, było ledwie usprawiedliwione w czasie, kiedy powstało, dziś jest jeszcze o wiele mniej. Niektóre z podstawowych myśli Arystotelesa dziś dopiero zostały należycie zrozumiane i ocenione. Wszakże w postawieniu i sformułowaniu zagadnień wyszliśmy już wielokrotnie poza i ponad Arystotelesa.

§ 14. Gramatyka, logika i psychologja.

Logika zaraz u źródła swojego, tak jak i w biegu swego rozwoju, pozostawała w najściślejszym związku z gramatyką. Rozróżnianie podmiotu i orzeczenia, rzeczownika, przymiotnika i czasownika jest wynikiem rozważań więcej logicznych, aniżeli gramatycznych. Prawa myślenia można było wynaleść tylko przez rozczłonkowanie wyrażenia językowego. Jednak w ciągu dalszego rozwoju stapianie się badań logicznych i gramatycznych stawało się często przyczyną błędów. Ponieważ utożsamiano znaczenie wyrazu z treścią pojęcia, a zdania z sądem, więc powstało mniemanie, że każdy stosunek gramatyczny jest zarazem stosunkiem logicznym i że, odwrotnie, język rozwija się, czy rozwijać powinien, podług praw logicznych.

Gramatyka jest nauką o prawach budowy mowy ludzkiej. Prawa te rozwijają się według danych fizjologicznych i psychologicznych i dlatego podstawę gramatyki tworzyć winny fizjologia i psychologja, nie zaś logika. Mowa jest wyrazem wyobrażeń, myśli, uczuć i kierunków woli. Gdy dokładnie wypowiadam, co myślę, gdy dokładnie rozumiem, co ktoś inny do mnie mówi, wtedy mowa osiągnęła swój cel. Pytania, czy twierdzenia moje są rzeczowo słuszne, nie uwzględnia się tu wcale, albo w każdym razie, jako podrzędne. Należy zatem gramatykę oddzielić zupełnie od podstawy logicznej, a oprzeć się na psychologji.

Przeciwnie, logika musi zawsze zużytkowywać dany w mowie wynik myślenia i w swoich określeniach trzymać się panującego zwyczaju językowego. Zapewne, wyszkolenie logiczne zawsze będzie wywierało istotny wpływ na poprawność wyrażania się, ale nigdy zadaniem logiki nie będzie rządzenie językiem. Logika ma do czynienia z formami myślenia i jedynie wypływające stąd stosunki są jej przedmiotem. Będzie ona często używała mowy z korzyścią jako drogowskazu, ale nigdy nie powinna dać się w błąd wprowadzić.

Stosunek logiki do psychologji uwydatnia się już właściwie w powyższych uwagach. Psychologja musi się starać zbadać myślenie ludzkie w faktycznym jego przebiegu, tak samo jak inne czynności psychiczne. Dobrze też robi logik, przyswajając sobie wyniki, dotyczące tego zakresu psychologji. Jednak wolno logice najzupełniej przekształcać naturalne formy myślenia, a nawet jest to jej właściwem zadaniem. Przekształcać je zaś winna tak, aby umożliwić zbadanie ogólnych warunków rzeczywistości przedmiotowej.

Dla psychologa pierwszorzędną wartość mają okoliczności, przy których sąd zapada, osoby, które go wydają, uboczne myśli i cele, które przytem w grę wchodzą. Logik widzi tylko sąd, czyli stosunek pojęć. Musi wyzwolić myśl od wszelkich skojarzeń, od wszelkich momentów uczuciowych, od wszelkich celów myślącego, jeżeli można, nawet od jego osoby, żeby tylko zbadać poprawność formalną sądu. Im dokładniej i zupełniej dokonywa tego oderwania od wszelkich przedmiotów ubocznych, tem lepiej udaje się rozwiązanie jego zadania logicznego. Nie wolno mu tylko popadać przytem w błąd, jakoby jego sztuczne narzędzie było samo prawdziwem, pierwotnem, żywem myśleniem.

Stąd dokładne wyznaczenie zadania logiki bywa niekiedy bardzo trudne. Te właśnie trudności zmuszają często do wznoszenia się od zagadnień specjalnie logicznych do wyższych.

Przez to powstaje zależność logiki od filozofji, do której omówienia teraz przejdziemy.

§ 15. Logika i filozofja.

Logika uchodzi powszechnie za niezbędny wstęp do filozofji i jako propedeutyka filozoficzna bywa często wykładana w szkołach średnich. Logika jest faktycznie niezbędnym wstępem, lecz nie tylko do filozofji, ale do każdej nauki. Duch nie będzie przez to, jak, drwiąc, powiada Mefisto, zasznurowany w buty hiszpańskie, ale wdroży się do trzeźwości i zabezpieczy od szybkich i przedwczesnych uogólnień, oraz przyzwyczai do odróżniania pewności od prawdopodobieństwa. Logika uświadamia nam stosowane instynktownie prawa myślenia i wzywa do przezornego badania przedmiotu myśli. Takie wyszkolenie jest niezbędne dla każdej roboty naukowej. Ale natężone zajmowanie się zagadnieniami logicznemi wyprowadza nas z koniecznością poza obręb tego, co czysto logiczne, i zmusza do badań ściśle filozoficznych. Kto w nauce o pojęciu chce wyjaśnić stosunek tego pojęcia do znamionujących je cech, kto postanawia zbadać zakres wartości naszych sądów i wniosków, ten nie może pominąć pytania, jak dalece umysł nasz jest wogóle zdolny poznawać rzeczywistość.

Nasuwa się pytanie o możliwości i źródle poznania ludzkiego, a przez nie wkraczamy do jednej z najważniejszych dyscyplin filozoficznych: teorji poznania. Ale z zagadnieniem poznania łączy się jak najściślej pytanie o przedmiocie naszej wiedzy, t. j. o tem, co rzeczywiście istnieje, i tak ostatecznie logika prowadzi nas do nauki o bycie, do ontologji, do metafizyki.

ROZDZIAŁ III.

Krytyka i teorja poznania.

§ 16. Dogmatyzm, sceptycyzm, krytycyzm.

Ze względu na zaufanie w zdolność poznawczą człowieka filozofja jest naprzód dogmatyczna, potem sceptyczna, wreszcie krytyczna, przyczem jednak zdarzają się niekiedy powroty do faz poprzednich.

Dogmatycznym nazywamy kierunek myśli, który z zupełnem zaufaniem przyjmuje wyniki postrzegania i myślenia i jest przekonany, że świat jest w istocie taki, jakim go postrzegamy, lub myślowo budujemy. Dogmatyczny w swem myśleniu i działaniu jest nie filozofujący, naiwny człowiek, gdyż wcale nie przychodzi mu do głowy wątpić o prawdziwości swego poznania, lub wogóle o możliwości poznania. Dogmatyczna jest i religja, kiedy ze stanowczością twierdzi o prawdziwości swoich nauk i wówczas, lub zwłaszcza wówczas, gdy mają one za przedmiot rzeczy nadzmysłowe, leżące poza granicami wszelkiego możliwego doświadczenia. Dogmatyczna jest i filozofja przez długi czas swego rozwoju. Platon, który mniema, że znalazł istotę rzeczy w ideach, lub pierwowzorach niematerjalnych, jest nie mniej dogmatyczny, niż Leukipp, albo Demokryt (450 przed Chr.), którzy rzeczywistość przyznają tylko atomom materjalnym i pustej przestrzeni. Descartes (1596—1650), który zaczyna od

wątpienia, ale potem we własnej świadomości dostrzega fakt nieprzeparty, jest nie mniej dogmatyczny od materjalistów osiemnastego i dziewiętnastego wieku, jak Lamettrie, Holbach, Karol Vogt i Büchner, którzy za rzeczywistą uznają tylko materję z jej właściwościami i cechami.

Przez sceptycyzm rozumiemy zupełne zwątpienie o możliwości poznania i wypływające stąd, jako konsekwencja, zupełne wstrzymywanie się od jakichbądź pozytywnych wypowiedzeń. Ten kierunek myśli został naprzód wytworzony w trzecim wieku przed Chr. przez Pyrrhona, jako skutek sprzecznych poglądów różnych szkół filozoficznych i znajdował licznych wyznawców aż do późno-rzymskich czasów. Motywem psychologicznym wątpienia systematycznego jest dążenie do wewnętrznego spokoju. Aby się nie dać wciągnąć do namiętnych walk szkół filozoficznych, myśliciele ci postanawiają nic nie twierdzić i zadają sobie wszelki możliwy trud, aby uznać, że to jedynie jest rozsądne. O używanych przez nich argumentach jesteśmy dość dokładnie powiadomieni[1]), ale nie możemy powiedzieć, że ludzka zdolność myślenia została przez to posunięta naprzód. Najwyżej można się od nich nauczyć tak długo czekać z sądem, aż nie znajdziemy dostatecznych założeń do danego rozstrzygnięcia. Absolutny sceptycyzm nie daje się jednak konsekwentnie przeprowadzić. Sceptyk filozoficzny musi w życiu codziennem zachowywać się zupełnie tak, jak gdyby był dogmatykiem.

W szesnastem stuleciu Montaigne i Charron, w siedemnastem Piotr Bayle, podnieśli znowu sceptycyzm starożytny, zwłaszcza energicznie obstawali za niemożliwością dowiedzenia dogmatów religijnych. Piotr Bayle przez swój znany słownik encyklopedyczny, przepełniony całkowicie sceptycyzmem, silnie oddziałał na wiek osiemnasty i przy-

[1]) Przez dochowane do naszych dni pisma lekarza rzymskiego Sextusa Empiricusa (około r. 200 po nar. Chr.).

gotował z jednej strony oświecenie i materjalizm, z drugiej krytycyzm filozoficzny. Do sceptyków zalicza się też zwykle wielkiego myśliciela angielskiego Dawida Hume'a (1711—1776), jednak w istocie epokowe jego badania nad pojęciami zasadniczemi myślenia, o których poniżej będzie mowa, zwłaszcza zaś nad substancją i przyczynowością, nie są już sceptyczne, lecz należą raczej do trzeciego stopnia rozwoju, do krytycyzmu.

Krytyczna w pewnem znaczeniu jest filozofja już w swoich początkach. Przez to, że postanowiła osiągnąć pogląd na świat siłą własnego myślenia, niezależnie od tradycji, w istocie jej w pewnym stopniu tkwi już krytycyzm. Wszakże krytycyzmem w ściślejszem znaczeniu nazywamy dopiero taki kierunek myślenia, który nietylko tradycję, ale i własne zdolności poznawcze poddaje badaniu. Krytycyzm w tem znaczeniu nie uznaje nic bez uprzedniego badania. Pyta o możliwość i o granice poznania ludzkiego, bada źródło i rozwój naszego poznania, pyta, co jest naszym własnym przyczynkiem do ukształtowania doświadczenia i stara się wytknąć granice, w których obrębie badanie ludzkie ze skutkiem i powodzeniem rozwijać może swoją działalność.

Początki krytycyzmu dają się już stwierdzić w filozofji starożytnej. Nauka eleatów, która odmawiała zmysłom zdolności poznawania, twierdzenie Demokryta, że słodycz i gorycz, ciepło i zimno, że barwy nie są rzeczywistemi właściwościami rzeczy, lecz są tylko stanami podmiotowemi — wszystko to tchnie stanowczo duchem krytycznym. O wiele wyraźniejszą i rozleglejszą staje się następnie potrzeba badania naszego organu poznawczego w nowszych czasach u Johna Locke'a, Jerzego Berkeley'a i Dawida Hume'a. Badania tego ostatniego silnie wpłynęły na Emanuela Kanta, który krytycyzm filozoficzny stworzył i ukształtował.

Po Kancie jest już niepodobieństwem obstawać przy dogmatyzmie. Można nie zgadzać się z Kantem wszędzie i pod wszystkiemi względami, ale trzeba koniecznie zająć względem niego stanowisko. Trzeba załatwić się z podniesionemi przez niego pytaniami, zanim się przystąpi do pozytywnych twierdzeń. Tak jak po Savignym nie można już studjów prawnych traktować inaczej, jak historycznie, tak, jak po Darwinie nie podobna rozważać inaczej form organicznych, jak ze stanowiska historji rozwoju i biologji, tak po Kancie nie wolno uprawiać filozofji inaczej jak krytycznie.

Krytycyzm stawia zagadnienie poznania na czoło filozofji, jako najbardziej zasadnicze i najbardziej stanowcze. Z tego względu też i my od niego rozpoczniemy wykład nasz o zagadnieniach filozoficznych w ściślejszem znaczeniu.

§ 17. Zagadnienie poznania.

Co rozumiemy w mowie potocznej przez poznanie? Poznaję w przechodniu znajomego, znaczy tyle co: mógłbym przytoczyć nazwisko nadchodzącego człowieka, znam wiele stosunków, w których się znajduje, wiem, jakie jest jego zajęcie, jego powołanie i przypominam sobie może, że to lub owo z nim razem przeżyłem. Poznaję jakąś roślinę, znaczy: jestem w stanie oznaczyć tę roślinę botanicznie, podać jej nazwę i wiem, jakie miejsce badanie naukowe wyznaczyło jej w systemie roślin.

Każde poznanie jest więc myślowem ujęciem treści różnej od samego poznawania. Następnie każde poznanie dokonywa się w formie sądu i kto wypowiada sąd w mocnem przekonaniu, że zdobył poznanie, ten jest również przekonany, że poznany przedmiot, czy poznane zjawisko istnieje rzeczywiście i jest rzeczywiście tego rodzaju, niezależnie od tego, czy on je poznaje, czy nie. Poznanie zatem, przynajmniej w mowie

potocznej, przypuszcza przedmiot, który istnieje niezależnie i jest czemś różnem od samego poznającego.

Znaczenie naukowe poznania nie różni się zasadniczo od jego znaczenia potocznego. Uświadamiamy sobie tylko dokładniej, że poznanie nie opiera się jedynie na postrzeganiu zmysłowem, ale, że niezbędne jest jeszcze opracowanie myślowe. Nawet i uznawanie niezależnego istnienia rzeczy poznanej uchodzi w badaniu naukowem za samo przez się zrozumiałe założenie.

Głębiej sięgająca psychologja postrzegania zmysłowego i aktu sądzenia wykazuje, że stosunek pomiędzy aktem poznania a poznawanym przedmiotem lub sprawą nie jest bynajmniej tak prosty. Dla umysłu nie filozofującego wyobrażenia i sądy nasze mają znaczenie o d w z o r ó w tych spraw, które sobie wyobrażamy i o których sądzimy. W stosunku do naszych postrzeżeń zmysłowych i do oglądowych obrazów pamięciowych, tych zwłaszcza, które zostawia w nas zmysł wzroku, rzecz się mniej więcej tak i ma. Tak np. pomimo kilkudziesięciu lat nieobecności w mojem miejscu rodzinnem, mam w myśli tak żywy i plastyczny obraz domu, w którym przyszedłem na świat, że mógłbym w każdej chwili naszkicować jego pokoje. W podobnych wypadkach wyobrażenia nasze są w rzeczy samej odwzorami. Ale nasza praca myślowa nie zatrzymuje się przy takich poszczególnych wspomnieniach, ponieważ z nich moglibyśmy dojść tylko do bardzo ograniczonego poznania świata. Raczej właśnie zwracamy uwagę na jednostajność przedmiotów i spraw, które postrzegamy. Tworzymy p o j ę c i a o przedmiotach, właściwościach i stanach, wydajemy sądy, których przedmiotem nie są pojedyńcze procesy, ale prawidłowość w dzianiu się. Z tego rodzaju wyników pracy myślowej nie powstają oglądowe obrazy rzeczywistych, zmysłowo postrzegalnych spraw. Wprawdzie przy wymawianiu wyrazów, jak: zwierzę, roślina, stół, okno,

nasuwają się mętne i przelotne wyobrażenia, ale nie są one odpowiednikami treści zapomocą owych pojęć pomyślanej, zresztą dużo jest pojęć i sądów, które wogóle żadnych obrazów oglądowych nie wywołują. Mówiąc o państwie, o prawie i moralności, o ustawie i umowie, nie wyobrażamy sobie przy tem nic konkretnego. Próbowano zatem świat wyobrażeń i myśli, z chwilą że często nie pozwalały się ujmować jako odwzory, rozumieć jako system znaków, które świadczą o istniejącym niezależnie od nas świecie. Wobec niektórych wyobrażeń i sądów jest to z pewnością słuszne. Sąd, jak: pada deszcz, pada śnieg, pali się, są stanowczo znakami pewnych rzeczywistych wydarzeń. Ale znamy również wyobrażenia i myśli, które są jedynie wytworem naszej własnej działalności i nie wskazują na żaden przedmiot świata zewnętrznego. Czego znakami mogłyby np. być takie pojęcia, jak: porównanie, przeciwstawienie, nauka? O wiele bliżsi jesteśmy stosunku między myśleniem a niezależną od nas rzeczywistością, kiedy świat wyobrażeń uważamy za środek, jakim posługujemy się, aby się zorjentować w świecie i umożliwić sobie działanie. Wrócimy jeszcze niżej do takiego praktycznego rozumienia myślenia ludzkiego. Bądź co bądź głębsza analiza procesu poznawczego przekonywa nas, że w żadnym razie leżąca poza nami rzeczywistość nie jest czynnikiem, określającym nasze myślenie i wyobrażenia; nasza organizacja pracuje samodzielnie i wychodzi niejednokrotnie poza to, co jest dane.

W stanie gorączki i we śnie widujemy postacie, którym nic nie odpowiada w rzeczywistości przedmiotowej, i wyobraźnia nasza kombinuje z pierwiastków postrzeganych nowe wytwory, których nie spotykamy w świecie zewnętrznym, któż więc upewni nas za każdym razem, że postrzeżenia nasze to nie halucynacje lub przywidzenia senne, kto ma rozstrzygać o tem, ile pierwiastków urojonych przedostało się do na-

szych obrazów? Być przecież może, iż wszystkie nasze tak zwane poznania są tylko przez nas przeżywanemi doznawaniami; jakoż na ich podstawie możemy wprawdzie mówić o zmianach stanów własnej świadomości i treści uświadomionej, ale zgoła nie mamy prawa wypowiadania czegoś o sprawach, zachodzących od nas niezależnie. Z tych to pytań, których na stałe niepodobna uniknąć, powstają filozoficzne zagadnienia poznawcze.

Najbardziej radykalne, a zarazem podstawowe śród nich jest to, które zastanawia się, czy człowiek wogóle posiada zdolność poznawania niezależnej od siebie rzeczywistości i czy ma prawó do przedmiotowych i powszechnie obowiązujących wypowiedzi o jej istnieniu i naturze. Filozofia krytyczna podnosi, znaczy się, pytanie o możliwości poznania. A ma przy tem na myśli, co następuje. Zakwitająca matematyka siedemnastego i osiemnastego stulecia poznała wiele prawd, co do których panowało przekonanie, że zostały wykryte niezależnie od wszelkiego doświadczenia (t. j. a priori) samą siłą czystego rozumu, a mimo to obowiązują wobec wszelkiego możliwego doświadczenia. Podobnie Kant wierzył, że wykrył pierwiastki poznawcze matematycznego przyrodoznawstwa, które nie wypływają z doświadczenia, ale winny być uważane za wytwór czystego rozumu, i że dane są zgóry (a priori). Myśl ta stała się pobudką dla jego krytyki czystego rozumu, gdzie przedsiębierze próbę ułożenia w system danych a priori warunków poznania. Wynik tej przełomowej próby jest następujący. Wszelkie rzeczy i procesy, które znachodzimy jako przedmiot naszego doświadczenia, kształtują i uprzedmiotowiają tkwiące w nas formy oglądowe przestrzeni i czasu, tudzież pewna określona liczba pierwotnych funkcyj rozsądku (kategorje). Poznajemy tedy świat, nie takim, jakim jest sam w sobie, ale takim, jakim się jawi naszej

zmysłowości i naszemu rozsądkowi. Schopenhauer formułuje ten podstawowy wynik próby krytycznej w następującem zwięzłem zdaniu: „Świat jest mojem wyobrażeniem.“ Takie stanowisko filozoficzne nazywa się idealizmem krytycznym. Ponieważ prowadzące do niego wnioski opierają się na przekonaniu, że istnieją poznania dane a priori, przeto w ostatnich czasach kierunek ten określa się i jako aprioryzm.

Z kwestją możliwości poznania, którą w tym właśnie duchu stawia filozofja krytyczna, łączy się z natury rzeczy wyznaczenie granic poznania ludzkiego. Kant był pod tym względem szczególnie surowy i raz po raz zaznaczał, że rozum teoretyczny powinien swoje a priori dane czynności stosować jedynie na polu możliwych postrzeżeń zmysłowych i że nie jest zdolny posiąść wiedzy o rzeczach, które leżą poza wszelkiem możliwem doświadczeniem.

Dziedzinę pytań o możliwości i granicach poznania nazywamy krytyką poznania. Stanowi ona jeden z najtrudniejszych, a zarazem najdonioślejszych działów filozofji.

Rozwiązanie, jakie dają Kant i jego zwolennicy, nie jest jednak wolne od sprzeczności. Wielu myślicieli podziela mniemanie nie filozofującego rozsądku, że świat nie jest mojem wyobrażeniem, ale istnieje niezależnie ode mnie i jest dla mnie w swojej prawdziwej istocie poznawalny. Ten punkt widzenia nazywa się powszechnie realizmem, ponieważ uważa świat za realny, za rzeczywisty, a nie za idealny jedynie, t. j. istniejący w wyobrażeniu. Realizm opiera się nie na danych a priori poznaniach, ale na doświadczeniu, i dlatego właśnie nie jest aprioryzmem, ale empiryzmem (od greckiego empeiria = doświadczenie). Zasadniczą część tego doświadczenia stanowią dostarczone przez wnikliwą samoobserwację psychologiczne fakty procesu poznawczego. To też ze względu na znaczenie, jakie realizm przypisuje psycho-

logji, nazywa się również ten sposób traktowania zagadnienia poznawczego psychologizmem.

Z tego rodzaju ujmowania sprawy wynurzają się nowe zagadnienia. Idealizm i aprioryzm nie pyta, skąd się biorą poznania czystego rozumu, tylko stwierdza ich istnienie, podkreśla ich objektywną ważność i wyciąga stąd logiczne konsekwencje. Realizm, przeciwnie, chce wiedzieć, z jakich psychicznych źródeł płynie popęd poznawczy, pragnie zapomocą badań psychologicznych i historycznych prześledzić rozwój poznania, tak w pojedyńczym człowieku, jak w całej ludzkości, wreszcie pyta o ostateczne cele dążenia do wiedzy i poznania. Praca nad temi zagadnieniami nie jest już krytyką, ale próbą psychologicznego i historycznego zrozumienia faktycznego rozwoju procesu poznawczego, oraz wciągnięcia go w wielki ogół życia ludzkiego. Pytania, dotyczące początku, rozwoju i celów poznania ludzkiego, oznaczamy jako przedmiot teorji poznania.

§ 18. Rozwój i kierunki krytyki poznania.

Dla człowieka nie filozofującego było od początku i po większej części jest jeszcze do dzisiaj rzeczą niewątpliwą, że przedmioty jego otoczenia istnieją niezależnie od niego i że są takie, jakiemi się jemu ukazują. Stanowisko to, nietylko przedfilozoficzne, ale i przednaukowe, ten kierunek myśli, obecny już przed wszelkiem zastanawianiem się nad naszym organem poznawczym, w znacznej części dziś jeszcze panujący, nazywa się naiwnym realizmem. Jest to realizm, ponieważ na tym szczeblu myślenia świat zewnętrzny, postrzegany i wyobrażany, uznajemy za istniejący samodzielnie, za realny; a jest to realizm naiwny, ponieważ pogląd ten nie jest wytworzony na podstawie rozważania krytycznego, lecz zakładamy go u podstawy myślenia i działania,

jako samo przez się zrozumiałe przypuszczenie. Poprostu nie potrafimy inaczej.

Wszelako stanowisko naiwnego realizmu nie może się długo utrzymać wobec budzącej się refleksji. Już wobec pospolitych codziennych złudzeń zmysłowych chwieje się wiara nasza w bezwzględną prawdziwość naszych sądów postrzegawczych. Prędko narzuca się doświadczenie, że kij, ukośnie zanurzony w wodzie, rzeczywiście nie jest złamany, tylko się takim wydaje, że przedmioty, widziane z odległości, są naprawdę większe, niż się nam wydają. Przez to zachwiewa się zaufanie do wiarogodności naszych zmysłów i refleksja filozoficzna ogląda się za innemi, pewniejszemi źródłami poznania. Zrozumiałą jest rzeczą, że łatwo wpada się tu w drugą ostateczność i zmysłom przypisuje za mało, myśli za wiele zdolności poznawczej. W każdym razie jedno staje się pewne. Na powstanie naszego obrazu świata składają się dwa zasadniczo różne czynniki. Jeden jest poza nami, samodzielny, niezależny i—o ile można—trwały, a jest nim czynnik przedmiotowy. Drugim jesteśmy my sami, nasze myślenie i nasze czucie; jest on z natury swojej ulotny, zmienny, czynnik to podmiotowy. Naiwny realizm rozważa świat postrzeżony i wywnioskowany jako nawskroś przedmiotowy. Dla niego czynnik podmiotowy jeszcze nie istnieje. Ze stwierdzeniem tego czynnika podmiotowego zaczyna się krytyka poznania.

Rozwój jej dokonywa się w ten sposób, że nasamprzód pewne czucia zmysłowe, jak smak, ciepłotę i barwę, poznajemy jako wyłącznie podmiotowe; przeciwnie, dane dotyku zachowują jeszcze długo wartość przedmiotową i dopiero w nowszych czasach powiedziano sobie, że twardość i miękkość, okrągłość i ostrość są zupełnie tak samo danemi zmysłowemi, jak zapachy, dźwięki i barwy, że zatem należy je tak samo rozważać pod względem teorjopoznawczym.

O wiele później stwierdzono czynnik podmiotowy w wynikach myślenia oderwanego, przez długi czas bowiem wszystko, co pomyślał duch spekulatywny, uchodziło za prawdę przedmiotową. Tutaj Kant przedewszystkiem wykrył formy umysłu, dzięki którym dopiero doświadczenie staje się możliwe. To, że kompleksy czuć ujmujemy jakó rzeczy samodzielne i trwałe, że mniemamy, iż prawidłowo po sobie następujące zdarzenia wiążą się przyczynowo, wszystko to, i wiele innych jeszcze form, zdaniem Kanta, są to wrodzone właściwości naszego umysłu. Zapomocą tych form zasadniczych, czyli kategoryj, kształtujemy daną nam z zewnątrz chaotyczną przez się treść i to dopiero umożliwia doświadczenie. Zatem w naszym obrazie świata wszystko, co jest dostępne naszemu poznaniu, uwarunkowane jest przedewszystkiem przez wrodzone formy zmysłowości, przestrzeń i czas, następnie zaś przez kategorje rozsądku. A więc poznawalny i dostępny dla doświadczenia jest tylko czynnik podmiotowy. Co pozostaje z doświadczenia po usunięciu czynnika podmiotowego, jest zupełnie dla nas niepoznawalną „rzeczą w sobie". Że ta „rzecz w sobie" istnieje samodzielnie i niezależnie od nas, to jest dla Kanta w każdym razie zupełnie pewne, ale też tylko tyle... Tak tedy czynnik przedmiotowy istnieje, ale jest dla nas całkowicie niepoznawalny.

Nowsi myśliciele usuwają to przez Kanta uznawane jeszcze istnienie rzeczy w sobie, jako również zupełnie nie dające się dowieść, a nawet jako nie dające się pomyśleć. Istnienie, powiadają oni, jest tylko kategorją rozsądku, tak, iż obecnie, w zupełnem przeciwieństwie do naiwnego realizmu, obraz świata jest całkowicie pozbawiony swego czynnika przedmiotowego.

To, co postrzegamy i wnosimy o świecie, to czego nas uczy o nim badanie naukowe, wszystko to ściąga się tylko

do treści naszej świadomości. Jeżeli pomyślimy sobie, że świadomość ludzka nie istnieje, zniknie wraz z nią wszystko, co treść jej stanowi, a to jest świat cały. Niebo i ziemia, woda i ląd, góry i doliny są tylko naszemi wyobrażeniami, kto zaś twierdzi, że istnieje świat zewnętrzny, niezależny od naszej świadomości, ten twierdzi coś niesprawdzalnego i w sobie sprzecznego.

Kierunek ten myśli, wręcz przeciwny naiwnemu realizmowi, nosi powszechnie nazwę idealizmu. Według niego świat jest tylko treścią świadomości, lub przynajmniej o tyle tylko jest poznawalny, o ile jest treścią świadomości. W tym kierunku myśli rozróżniamy kilka odcieni, z których przytoczymy tutaj ważniejsze. Nasamprzód jednak musimy się zaznajomić z używaną tu terminologją.

To, co bywa dane lub przynajmniej rozważane, jako treść świadomości, nazywa się immanentnem; to zaś, co przekracza świadomość i istnieje niezależnie od niej, jest transcendentnem czyli pozaumysłowem. Ścisły idealista wierzy więc tylko w świat immanentny, a odrzuca świat transcendentny czyli pozaumysłowy.

Od bytu transcendentnego różni się zasadniczo pierwiastek transcendentalny w naszem poznaniu, którym Kant szczególnie rad się posługuje w swoich wywodach. Kant nazywa „transcendentalnem wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile ono może być możliwe a priori“ (Krytyka czystego rozumu, wstęp do wyd. 2.). Idealizm transcendentalny Kanta utrzymuje zatem, że istnieją pewne zasadnicze formy zmysłowości i rozsądku, które nie przez doświadczenie powstają, lecz są przed wszelkiem doświadczeniem i dopiero przez kształtujące działanie na nie rzeczy w sobie, umożliwiają doświadczenie. Pogląd ten jest o tyle jeszcze realizmem, o ile uznaje niezależne, pozaumysłowe, czyli tran-

scendentne istnienie rzeczy w sobie. Poznawalne jest dla nas tylko zjawisko, czyli fenomen, wobec czego pogląd ten nazywa się także fenomenalizmem.

Wbrew temu idealizm immanentny, odniedawna nazwany także filozofją immanentną, twierdzi, że istnienie świata zewnętrznego tem się wyczerpuje, że jest on treścią świadomości ludzkiej. Tu nie dopuszcza się nic pozaumysłowego, nic transcendentnego. Kto uznaje świat niezależny od świadomości, ten, jak argumentują idealiści, w zupełnie nieuzasadniony sposób świat podwaja. Pogląd ten, o ile prowadzi do tego, że każdy myśliciel przyjmuje, iż dany jest tylko on sam i jego treść uświadomiona, zgodzono się także nazywać solipsyzmem (*solus* — jedyny, *ipse* — sam).

Przedstawicielami tego surowego poglądu są tak zwani nowokantyści: Schuppe, Rehmke, v. Leclair, Schubert-Soldern i inni.

Z fenomenalizmem spokrewniony jest także tak zwany pozytywizm. Aby nauczyć się panować nad zjawiskami, nauka powinna badać prawa zjawisk bez względu na ostateczne podstawy wszelkiego bytu, które muszą pozostać niepoznawalnemi. Twórcą tego kierunku jest August Comte (1798—1857) we Francji; zwolennikami jego w pewnem znaczeniu są John St. Mill w Anglji i Ernest Laas w Niemczech. [1])

W ostatnich dziesiątkach lat pojawiły się inne jeszcze kierunki krytycznego idealizmu, które podkreślają nie tyle idealność świata zewnętrznego, ile apriorycznу, t. j. nie z do-

[1]) W ostatnich czasach zawiązało się w Niemczech stowarzyszenie zwolenników filozofji pozytywistycznej, które stawia sobie za zadanie wytworzenie poglądu na świat na podstawie doświadczalnej, zgodnego z metodami naukowemi, jednak czyniącego zadość wrodzonej człowiekowi potrzebie jedności. Założycielem stowarzyszenia jest Józef Petzold.

świadczenia idący charakter wszelkiego pewnego poznania i szczególnie wyraźnie zwracają się przeciw psychologizmowi. Herman Cohen i Paweł Natorp (założyciele szkoły marburskiej) usiłują na podstawie Kanta i w kantowskim duchu nagiętego platonizmu zbudować system, oparty o czyste myślenie. Cohen przygotował ten system przez gruntowne opracowanie kantyzmu, a następnie wyłożył w trzech samodzielnych dziełach („Logik der reinen Erkenntnis", „Ethik des reinen Willens", „Ästhetik des reinen Gefühls" — Logika czystego poznania, Etyka czystej woli, Estetyka czystego uczucia). W sprawie nauki poznania, która jedyna w tej chwili nas obchodzi, Cohen odrzuca postrzeżenie zmysłowe jako źródło poznania, natomiast zdolność tworzenia bytu przypisuje czystemu myśleniu. Opiera on swoją teorję na fakcie matematycznego przyrodoznawstwa, które tylko dzięki nieoglądowemu myśleniu może w wynikach ostatecznych dojść do ustalenia prawdziwej rzeczywistości. Dzieła jego znamionuje pełna siły i energji praca myślowa, wzorowana wszędzie na konkretnej nauce, to też skorzystać od niego może wiele nawet ten, kto stoi na odmiennem stanowisku. Natorp usiłował zastosować te zasady do założeń psychologji i pedagogji, a ze szczególnym zapałem oddawał się „kantyzującemu" interpretowaniu Platona. Do szkoły marburskiej należy kilku młodszych badaczy, z pomiędzy nich wymienić wypada przedewszystkiem Ernesta Cassirera, autora wybitnych prac z zakresu filozofji dziejów. Wilhelm Windelband i Henryk Rickert w oparciu o Fichtego stworzyli „krytycyzm teleologiczny", kuszący się o wypracowanie apriorycznej nauki o wartości. Prawdę, dobro i piękno należy według nich rozumieć jako dane a priori wartości, filozofja zaś winna wykazać i wypracować ich bezwzględną ważność. Blisko tego kierunku stoi również Hugo Münsterberg.

Wszystkim tym myślicielom wspólne jest przekonanie, że w czystym rozumie tkwią a priori twierdzenia zasadnicze, umożliwiające dojście do objektywnych, ponadjednostkowych konstrukcyj, które stoją nad wszelkiemi psychologicznemi stwierdzeniami i niezależne są od psychologicznych badań.

Wbrew tym kierunkom idealistycznym wstaje znów realizm. Kto tylko myśli naukowo, musi zapewne przyznać, że nie można pozostać przy naiwnym realizmie. Ale, gdy w naszym obrazie świata uwzględnimy w dostatecznym stopniu czynnik podmiotowy, zostanie jeszcze znaczna reszta przedmiotowa i, pomimo wszystko, da się dowieść istnienie niezależnego od nas, a jednak działającego na nas świata zewnętrznego, lub pozostanie przynajmniej przypuszczenie, które zadowala nietylko zdrowy rozsądek ludzki, lecz w znacznej mierze i myśl filozofującą. Ten krytyczno-poznawczy kierunek myśli nazywamy realizmem krytycznym.

Rozmaitemi kierunkami realizmu krytycznego zajmiemy się niżej przy rozbiorze zagadnienia o źródle poznania. Teraz należy poznać i zbadać dowodzenia idealizmu.

§ 19. Idealizm krytyczno-poznawczy.

Pogląd, że świat otaczający mnie jest tylko mojem wyobrażeniem, że wszystko, co, jak mniemam, poznaję ze świata przez postrzeganie lub myślenie, nie jest jego cechą w sobie, lecz tylko uchodzić powinno za treść mojej świadomości — pogląd ten dla umysłu niefilozoficznego zawiera w sobie coś niezwykle obcego. Cały nasz praktyczny pogląd na świat spoczywa na przypuszczeniu, lub raczej na założeniu, zrozumiałem samo przez się, że to, co widzę lub ujmuję, istnieje rzeczywiście i istnieje nawet wtedy, gdy ja tego nie postrzegam.

Rozwój historyczny czyni bądź co bądź pogląd na ide-

alność świata zewnętrznego nieco zrozumialszym: spostrzegamy łatwo, że przy wytwarzaniu się obrazu świata organizm nasz fizyczny i psychiczny nie zachowuje się całkiem odbiorczo, czyli recepcyjnie. Są to raczej jego reakcje na podniety zewnętrzne, jego własne czynności, dzięki którym wogóle powstaje obraz świata. Wobec tego jasne jest, że my sami, t. j. nasza organizacja duchowa i cielesna, wiele przyczyniamy się do doświadczenia. Będzie to jeszcze jaśniejsze i zrozumialsze w szczegółach, gdy się nieco wdrożymy w analizę psychologiczną.

Jeżeli np. obserwuję stół, przy którym pracuję w tej chwili, to dla naiwnego realizmu będzie on czworokątną płaszczyzną drewnianą, pomalowaną na żółto i spoczywającą na czterech nogach. Skoro wszakże wniknę głębiej w szczegóły tego postrzeżenia, zobaczę nasamprzód, że barwa istnieje tylko jako moje czucie, kształt stołu dochodzi do mojej świadomości tylko dzięki splotowi czuć siatkówkowych i mięśniowych oka, twardość zaś, równie jak gładkość, przy dokładniejszem zastanowieniu się, są tylko jakościami dotykowemi. Tak więc początkowo zupełnie przedmiotowy stół stał się splotem podmiotowych jakości czuciowych. Teraz zachodzi jeszcze pytanie, jak dalece ów splot przedstawia mi się jako jedność, jako jedna rzecz, której cechami są właśnie owe jakości czuciowe. Jeżeli zapytam, co zostanie, skoro odejmę stołowi barwę, kształt, twardość, gładkość, to znajdę się bądź co bądź w kłopocie i trudno mi będzie coś na to odpowiedzieć. Gdy się zaś okaże, że nawet to ujęcie splotów czuć w jednolite rzeczy polega na organizacji psychicznej człowieka, natenczas, jak się zdaje, cały stół stanie się faktycznie tylko zjawiskiem, treścią świadomości, o której zgoła już nie można utrzymywać, że istnieje niezależnie od mojej świadomości.

W ten sam sposób mogę dowieść, że każda rzecz w

mojem otoczeniu jest tylko splotem czuć, ujętym w pewną jedność przez określoną organizację mojej natury.

Gdybyśmy teraz chcieli spożytkować odkrycia fizyki, aby oddzielić to, co podmiotowe, od tego, co przedmiotowe, wobec ścisłego idealisty nicby to nie pomogło. Możnaby zrobić zarzut, że co odczuwamy jako światło, w rzeczywistości jest przecież drganiem eteru, dźwięki są drganiami powietrza. Barwy i dźwięki dane są tylko podmiotowo, ale niezależnie od wszelkich oczu i uszu istnieją owe drgania, które fizyka poznała jako przyczynę przedmiotową tych czuć. Idealista odpowiedziałby na to: Drgania powietrza i eteru są zawsze tylko p o m y ś l a n e m i drganiami, które przy sprzyjających okolicznościach mogą być zmysłowo postrzegalnemi. A zatem i tu nie można żadnym sposobem usunąć czynnika podmiotowego, a owe „przedmiotowe“ przyczyny czuć naszych pozostają również treścią świadomości.

Tak więc w rzeczy samej zdaje się, iż usunięcie czynnika podmiotowego z naszego poznania jest wprost niemożebne. Gdziekolwiek udaje się nam pozorne rozróżnienie pomiędzy przyczyną przedmiotową a skutkiem podmiotowym, tam okazuje się zawsze, że i ta przyczyna „przedmiotowa“ dana jest tylko jako treść świadomości.

Nadto jeszcze spółczesna fizjologja zmysłów silnie poparła ten ścisły idealizm. J o h a n n e s M ü l l e r w znanem swojem prawie s w o i s t y c h e n e r g j i z m y s ł ó w formułuje fakt, że w jakikolwiek sposób będziemy podrażniali nasze nerwy zmysłowe, każdy z nich reaguje tylko w sposób sobie właściwy.

Jeżeli podrażnimy np. nerw wzrokowy *(nervus opticus)* uciskiem lub prądem elektrycznym, natenczas powstaną tak samo czucia barw jak przy podrażnieniu przez światło. Kiedy więc doświadczamy jakiegoś czucia zmysłowego, na podstawie tego prawa nigdy nie możemy być pewni, czy przy-

czyną jest objektywnie istniejący przedmiot, czy jakaś sprawa innego pochodzenia w nerwie zmysłowym.

Dopóki stoję wobec świata jako człowiek pojedyńczy, dopóty zdaje być się niezbitem, że świat jest dany tylko jako treść mojej świadomości. Byt, czyli „esse“ postrzeganych przeze mnie rzeczy polega jedynie na tem, że są postrzegane *(percipi)*. W ten sposób Berkeley formułuje krótko i dobitnie stanowisko idealizmu. Przyjmowanie świata transcendentnego, pozaumysłowego, jest, jak się zdaje, czemś nawskróś dowolnem, zbytecznem, nie dającem się dowieść. Wybitni przyrodnicy, jak Helmholtz i Meynert, a w pewnem znaczeniu i Mach, orzekli, że nauka musi się zadowolić badaniem w zjawisku tego, co daje się ująć jako prawo, a nie może dowieść natury przedmiotowej spraw zachodzących. Meynert możność myślenia idealności świata wskazywał nawet jako próbę zdolności myślenia.

Przejdziemy teraz do zbadania siły tych dowodzeń.

§ 20. Ocena idealizmu krytyczno-poznawczego.

Od dwóch tysięcy lat przeszło dokonywana praca myślowa, która prowadzi do poglądu, że byt rzeczy postrzeganych polega na tem, że są postrzegane *(esse percipi* — Berkeley), albo, że świat jest mojem wyobrażeniem (Schopenhauer), rozświetliła głębie ludzkiego poznania i ograniczyła zakres, w jakim ono jest możliwe. Fakt złudzeń zmysłowych w starożytności już zachwiał wiarę w rzetelność zmysłów, gdy tymczasem wszystkiemu, co ustaliło myślenie abstrakcyjne, przypisywano wartość przedmiotową. Później Berkeley, Hume i Kant uznali również i naturę naszych form myślenia za podmiotową i na tej podstawie orzekli, że poznawalne jest tylko zjawisko, rzecz zaś w sobie, leżąca poza zjawiskiem, jest niepoznawalna.

Aż do tego punktu musimy bez zastrzeżeń przyjąć wy-

niki krytyki poznania. Teraz, chcąc się ustrzec grubych nieporozumień, w jakie łatwo popaść przy tak oderwanym i pod wieloma względami dziwnym biegu myśli, musimy przeprowadzić dokładne rozróżnienie pomiędzy p o z o r e m a z j a w i s k i e m.

Przez p o z ó r rozumiemy pobudkę do wyobrażeń, które prowadzą do sądów błędnych. Pozór więc zmysłowy, o którym tu głównie mowa, polega na wrażeniu zewnętrznem, wywieranem przez rzeczy na nasze zmysły, o ile to wrażenie prowadzi do sądów błędnych. Błędne bywają dla nas sądy wtedy, kiedy prostują je późniejsze postrzeżenia lub rozważania, kiedy nie sprawdzają się przepowiednie, oparte na wywołanym przez pozór sądzie. Dwa przykłady mogą nam to wyjaśnić.

Pręt, skośnie zanurzony w wodzie, wydaje się nam na oko złamanym, tj. upoważnia nas do sądu: pręt jest złamany. Skoro go wyciągniemy, odzyskuje swoją prostolinijność, i sądzimy, że teraz nie jest złamany. Pozostaje jeszcze możliwość, że woda łamie pręt. Wtedy, dotykając pręta zanurzonego, przekonamy się, że i w wodzie nie możemy zapomocą dotyku stwierdzić złamania. Wyższe nasze zaufanie do dotyku prowadzi nas do sądu: pręt n i e j e s t złamany, tylko się takim w y d a j e. Poznawszy zczasem prawa załamywania się światła, przekonamy się, że i to złudzenie załamania jest uzasadnione i rzecz jest rozwiązana. Za następnym razem mamy znowu to samo wrażenie zmysłowe złamanego pręta, ale to postrzeżenie nie prowadzi już nas do sądu mylnego.

Coś zasadniczo różnego rozumiemy przez z j a w i s k o. Zjawiskiem jest świat taki, jak się przedstawia naszym zmysłom, a w znaczeniu rozleglejszem — jak go sobie w myśli uprzytamniamy. Przez zjawisko rozumiemy nietylko pierwsze, przelotne, zewnętrzne wrażenie, nietylko mamidło, które narzuca się zmysłom naszym, lecz stronę świata, dostępną naszemu poznaniu. Świat, o ile jest dla nas poznawalny, o tyle jest

zjawiskiem. Zjawisko nie zwodzi jak złudzenie, przypomina tylko, że poznanie nasze zamknięte jest w pewnych granicach.

Rdzennem pytaniem krytyki poznania jest, czy mamy prawo z jedynie nam dostępnego zjawiska wnioskować o leżącej u jego podstawy istocie, która dana jest niezależnie od nas, bez względu na to, czy się pozwala poznawać, czy nie. Kant, który rozwinięte tu pojęcie zjawiska pierwszy ujął w całej jego powadze, Kant, który tak głęboko, jak nikt przed nim, zapuścił sondę analizy w nasz organ poznania, dał na to pytanie odpowiedź stanowczo potwierdzającą. Pomimo paru miejsc, gdzie sprowadza „rzecz w sobie“ do czystej myśli, ostatecznie jest przekonany, że u podstawy wszelkiego zjawiska leży jakiś byt realny, coś, co istnieje niezależnie od poznającego podmiotu. Wraz z Kantem twierdząco odpowiada na to pytanie nasze najgłębiej tkwiące uczucie, które całą siłą opiera się odpowiedzi przeczącej. Kiedy postrzegamy jakiś przedmiot zmysłami, znajdujemy się pod przymusem, którego nie możemy określić inaczej, jak, że jest przymusem zewnętrznym. Widzimy, jak inni ludzie uczuwają ten sam przymus, i nie możemy utrzymywać, że rzeczy postrzegane znikają, kiedy ich nikt nie postrzega.

Pomimo to, jak widzieliśmy wyżej, argumentacja ścisłego idealizmu nowokantystów posiada wielką siłę logiczną. Dopóki ja i otoczenie moje stoimy sami naprzeciwko siebie, dopóty nie można nic poważnego zarzucić dowodowi idealistów, że świat jest treścią mojej świadomości. Tu wszakże w świadomości myśliciela, który poważnie mozoli się nad zdobyciem wolnego od sprzeczności poglądu na świat, powstaje stan nieznośny przy dłuższem trwaniu. Nieubłagana logika odpiera każdy krok ku bytowi pozaumysłowemu, jako niedozwolony. Ale nasze wewnętrzne poczucie życiowe nie może i nie chce poprzestać na wyobrażeniu idealności świata zewnętrznego. Ten jednak opór uczucia nie powinien wystarczać filozofowi.

Co odczuwa jako nieprawdziwe, tego nieprawdziwości musi także umieć dowieść. Dowód ten uzyskujemy w sposób najłatwiejszy i najbardziej zrozumiały, doprowadzając konsekwentnie do końca tezę ścisłego idealizmu: „świat jest treścią mojej świadomości". Wynika wtedy bowiem nieubłagany wniosek, że ja, idealistyczny myśliciel, pozostaję jako jedyny rzeczywiście istniejący; cały świat natomiast tylko o tyle i przez to istnieje, że jest treścią mojej świadomości. Nietylko moje ciało, ale i moi bliźni utracili samodzielne bytowanie i stali się treścią mojej świadomości. Nazwaliśmy wyżej stanowisko to solipsyzmem i możemy teraz dodać, że idealizm teorjo-poznawczy, o ile ma za przedmiot zjawiskowość świata, prowadzi nieuniknienie do solipsyzmu. Pogląd, że ja jedyny rzeczywiście istnieję na świecie, jest nietylko praktycznie nie do przeprowadzenia, ale nawet czysto teoretycznie jest taką potwornością i niedorzecznością, że przedstawiciele idealizmu po największej części wzdrygają się brać na siebie tego rodzaju konsekwencje i starają im się wymknąć zapomocą konstrukcji dialektycznych czy metafizycznych. Szczególne trudności nastręcza solipsyście zagadnienie t. zw. „drugiej osoby". Trudność polega na tem, że solipsysta nie może przyznać bliźniemu swemu świadomości, stałby się on bowiem wtedy samodzielną istotą, której istnienia nie mógłby już wyczerpać fakt, że jest on treścią świadomości innej istoty. Bliźni, obdarzony świadomością, sam nabywa przez to treści świadomości i staje się niezależnem ode mnie centrem świadomości. Z drugiej strony żaden filozof nie może poważnie zapuszczać się w tego rodzaju przypuszczenia, jak, że on sam jest istotą, obdarzoną myślami i wyobrażeniami, kiedy tymczasem inni ludzie to tylko mechaniczne automaty. To też przedstawiciele idealizmu próbują najrozmaitszych ucieczek od tego dylematu. Bardzo nieliczni jedynie mieli odwagę na

serjo traktować solipsyzm. W książce mojej „Idealizm krytyczny i czysta logika“ (str. 21—67) omówiłem wyczerpująco stanowisko i argumenty, tak jak i wybiegi i wykręty idealistów i starałem się wykazać je jako nie wytrzymujące krytyki. Odsyłając czytelnika do tych wywodów, mogę, jak mniemam, zaznaczyć na tem miejscu, że idealizm krytyczno-poznawczy, o ile uznaje jedynie zjawiskowość świata zewnętrznego, już przez to samo może być uważany za pokonany, że nieuchronnie prowadzi do solipsyzmu.

Przyznawali to zresztą milcząco niemal wszyscy przedstawiciele idealizmu, nie szli bowiem w kierunku stwierdzania zjawiskowości świata, ale główny nacisk kładli na inną cechę krytycyzmu. Zaznaczyliśmy wyżej, że każdy idealizm krytyczny jest zarazem aprioryzmem. Rozumiemy przez to przeświadczenie, że rozum ludzki obdarzony jest zdolnością dobywania z samego siebie, drogą nieoglądowego myślenia i niezależnie od doświadczenia, przedmiotowych i ogólnie obowiązujących poznań. Otóż idealiści szkoły neokantowskiej jako zadanie filozofji krytycznej stawiają dalsze rozwijanie owej przypisywanej czystemu myśleniu siły, wyznaczenie jej udziału w wynikach nauk pozytywnych, zwłaszcza umiejętności matematyczno-przyrodniczych, i dojście tym sposobem do krytycznej podstawy poznania ludzkiego. Przewodnie są tu prace Hermana Cohena i założonej przezeń szkoły marburskiej.[1]) Cohen bierze od Kanta jedynie „transcendentalną metodę“, to znaczy doszukiwanie się w naszem poznaniu naukowem pierwiastków apriorycznych, w zastosowaniu jej atoli wychodzi daleko poza Kanta. Tak np. nie uznaje, aby zmysłowość dostarczała materjału czystemu myśleniu, przy czem Kant usilnie obstawał. Czyste myślenie jest raczej

[1]) Doskonały przegląd krytycznych i systematycznych prac Cohena dają wydane dla uczczenia jego siedemdziesięciolecia „Studja kantowskie“ (Kantstudien XVII. 3, 1912).

jako takie, twórcze i dzięki tkwiącej w niem sile twórczej samo stwarza rzeczywiste przedmioty nauki. Jako pouczający przykład przytacza tu Cohen pojęcie nieskończonej małości albo różniczki, przy których pomocy matematyka poznaje i oblicza prawa kosmicznego dziania się, o tyle, o ile są mechaniczne. To ważne narzędzie myślowe nie pochodzi z oglądu, ale jest dziełem czystego myślenia. Dopiero dzięki rozłożeniu na takie nieskończenie małe cząsteczki, wielkości i ruchy stały się dla nas przedmiotami rzeczywistemi i poznawalnemi. W stosunku do wszystkich poznań naukowych, mniema Cohen, okaże się zczasem, że objektywność i powszechną ważność zapewniają im tylko procesy, wywodzące się z czystego myślenia. W ten sposób jednak myślenie staje się jedynym twórcą istnienia, i „tylko myślenie samo może stworzyć to, co ma prawo uchodzić za byt". (Cohen, Logika czystego poznania, str. 17.)

Tę twórczą zdolność czystego myślenia rozwija Cohen z wielką siłą, wysoką odwagą i broni jej z bezwzględną konsekwencją, a niemałe grono zwolenników i uczniów widzi w tych wywodach nowe, niezmiernie płodne podstawy dla filozofji. Przeciwko takiemu idealistycznemu aprioryzmowi zarzut solipsyzmu jest bezprzedmiotowy. W każdym poszczególnym człowieku tkwi ten ponadjednostkowy rozum, który filozof wydobywa i ujawnia nam. Ale zato podnoszą się przeciw niemu dwa inne ciężkie zarzuty, których prawie niepodobna odeprzeć. Po pierwsze, wcale nie jest rzeczą dowiedzioną, że w wynikach nauk ścisłych dany z zewnątrz materjał wrażeniowy gra tak nikłą rolę. I jeżeli nawet najważniejsze jest opracowanie myślowe, to kierunek jego zależny jest od rodzaju podrażnienia zmysłów. Po wtóre, aprioryzm nie zatrzymuje się na gruncie teorji poznania, ale zmuszony jest wdawać się w konstrukcje, które wiodą w dziedzinę ponaddoświadczalną, w transcendentyzm, w metafizykę. Niepodobna mianowicie

ominąć pytania, skąd się bierze czyste myślenie i jak dochodzi do swojej siły twórczej? Wyniki postępu nauk pozytywnych nie mogą dać na nie odpowiedzi, ani pozbyć się go ze świata. Sprowadzają się one tylko do narastającego ustawicznie doświadczenia, które rozsądek nasz coraz lepiej rozkłada i interpretuje. Taki pogląd powinienby się nawet większości wydać najbliższym i najprawdopodobniejszym. Niemniej szedłby on wbrew zasadom aprioryzmu. Trzeba zatem przyjąć w budowie ducha ludzkiego coś pierwotnie danego, co uzdolnia go do takiego twórczego myślenia. Może posiada ten dar, ponieważ jest cząstką ducha bożego? Wyznaję otwarcie, że ja osobiście w takiej hipotezie nie widzę nic nienaukowego. W każdym razie tego rodzaju założenia nie są już krytyczno-poznawcze, ale metafizyczne i dogmatyczne. Utajona metafizyka tkwi jednak w każdym aprioryzmie. Zwracałem na to uwagę na kongresie filozoficznym w Heidelbergu [1]) i to samo przyznał ostatnio jeden z najwybitniejszych przedstawicieli aprioryzmu. W i n d e l b a n d, który uprawia aprioryzm innego rodzaju, powiada w przytoczonej wyżej rozprawie o zasadach logiki (Encyklopedja nauk filozoficznych, I, str. 4), że zrozumiałe jest, iż spekulacja metalogiczna nie może pójść inną drogą jak drogą spirytualistycznej metafizyki.

Charakterystyczną cechą aprioryzmu jest dalej ostre przeciwstawianie się psychologicznemu objaśnianiu procesu poznawczego. Niektórzy przedstawicieie tego kierunku posuwają się tak daleko, że nietylko zwalczają najzajadlej wszelki psychologizm, ale że uważają podobne stanowisko za nędzę filozoficzną, za defekt intelektualny. Zamykają jednak przez to sobie i innym drogę do rzeczywiście płodnych poszukiwań. Mamy tu, jak sądzę, do czynienia z samozłudzeniem krytycznego idealizmu. Bo przecież ostatecznie jego twierdzenia

[1]) Rozprawy 3-ego Międzynarodowego kongresu filozoficznego w Heidelbergu. 1908. Str. 806 i nast.

i przedstawienia nie opierają się na niczem innem, jak na własnych, głębokich, wewnętrznych przeżyciach myślowych. A te sprowadzają się zawsze, koniec końców, do psychologicznie wykrytych faktów. Ale skoro wybitnemu myślicielowi uda się stworzyć szkołę, zwolennicy jego umacniają się wzajemnie w swoich przekonaniach i jednostkowe przeżycia zbijają się psychicznie w jedno, a stąd wydaje się, że są powszechnie obowiązujące. Anty-psychologizm apriorystów staje więc w sprzeczności z ich własnem zachowaniem, ale działa tamująco, ponieważ zaciemnia i przesłania najważniejsze zagadnienia, jakichby mogło dostarczyć psychologiczne rozważanie procesu poznawczego.

A zatem idealizm krytyczno-poznawczy nie może dać zadowalającego rozwiązania zagadnienia poznawczego, ani w kierunku fenomenalistycznym, ani w apriorystycznym. W pierwszym, ponieważ, jak widzieliśmy, doprowadza do solipsyzmu, w drugim, ponieważ nie liczy się z postrzeżeniem zmysłowem, opiera na niewyznanych założeniach metafizycznych, przez co staje się dogmatyczny, i wreszcie ponieważ przez swoją wrogość względem psychologizmu odosabnia zupełnie myślenie, wyrywa je ze związku z całością życia i tym sposobem zamula i zasypuje najważniejsze źródło dla wyjaśnienia istoty, pochodzenia i znaczenia poznania ludzkiego.

Zachodzi pytanie, jak mógł powstać taki pogląd, sprzeczny ze zdrowym rozsądkiem ludzkim, a w życiu praktycznem niemożliwy do przeprowadzenia, nawet dla samych idealistów? Wskazaliśmy już wyżej, że czynnik podmiotowy w poznaniach naszych coraz to wzrasta, przedmiotowy maleje, wreszcie zostaje całkiem usunięty. Że tak się stać mogło, wypływa z faktu, który zaznaczyłem gdzie indziej[1]). Wszystkie popędy człowieka mają skłonność do rozwijania się dalej, aniżeli tego

[1]) Patrz: Jerusalem, Urteilsfunktion, str. 232.

wymaga podtrzymanie życia. Popęd poznawczy powstał, jak wykażemy niżej, z popędu samozachowawczego, rozwinął się jednak poza niego i stopniowo wzniósł potężny gmach nauki teoretycznej. Może się zdarzyć, że poszczególne części lub funkcje naszego organizmu przez zbytnie ćwiczenie rozwijają się kosztem innych tak dalece, że całość na tem traci. Mówimy wtedy o hipertrofji danego organu czy funkcji. Tak np. namiętna gimnastyka wywołuje hipertrofję pewnych muskułów. Idealizm krytyczno poznawczy uprawiał jednostronnie oderwaną spekulację, wyodrębnił myślenie, wyrwał je z całości życia i usiłował coraz wyraźniej sam z własnego rozumu snuć pozytywne poznania. Nie uwzględniając innych procesów psychicznych, uważał myślenie teoretyczne za jedynie miarodajną czynność i przez to przedstawia się jako hipertrofja popędu poznawczego. Tę właśnie zewszechmiar niezdrową, dla organu poznawczego i dla rozwoju duchowego, jako takiego, szkodliwą hipertrofję należy stanowczo usunąć. Czas najwyższy powrócić do poglądu zdrowego rozsądku ludzkiego i traktować świat i ludzi w nim mieszkających jako istoty samodzielne i istniejące niezależnie od poznającego podmiotu. To jest punkt widzenia realizmu krytycznego.

§ 21. Realizm krytyczny.

Realizm krytyczny zbliża się do poglądu zdrowego rozsądku. Różni się od realizmu naiwnego wczesnego szczebla rozwoju myśli tem, że wiary w rzeczywiste istnienie świata postrzegalnego nie przyjmuje bez zbadania, lecz pozyskuje ją przez zwalczanie argumentów przeciwnych i przeobraża zgodnie z wymaganiami krytyki poznania.

Ze stanowiska realizmu krytycznego zjawiska w przyrodzie i w świadomości ludzkiej dane są przedmiotowo i istnieją zupełnie niezależnie od podmiotu poznającego. To, co z przedmiotową pewnością lub prawdopodobieństwem postrzegamy

i przez myślenie poznajemy, jest wytworem przedmiotowego, niezależnego od nas czynnika, oraz naszej własnej organizacji fizycznej i psychicznej. Dane zmysłów naszych i dla realizmu krytycznego są tylko zjawiskami, ale są zjawiskami czegoś rzeczywistego, samodzielnie istniejącego. Liść jest zielony, dla realizmu krytycznego znaczy tyle, co: liść ten posiada właściwość wywoływania w oku ludzkiem przy odpowiedniem oświetleniu czucia barwnego zieloności. Zieloność, bez oka, które ją widzi, jest całkiem beztreściowa, warunki wszakże wywoływania czuć zieloności mogą istnieć także bez światła i barwy. Warunki te właściwe są liściowi przedmiotowo.

Realizm krytyczny nie mówi, jak naiwny: rzeczy są takie, jakiemi się nam zjawiają, lecz powiada: są i takie. To, co postrzegamy i przez myślenie poznajemy, jest jedną stroną tego, co się rzeczywiście i niezależnie od nas dzieje, wprawdzie jedyną dla nas dostępną, ale też i jedyną dla nas ważną stroną. Jak te same sprawy mogłyby się przedstawiać istocie o odmiennej organizacji, coprawda, nie można tego wymędrkować, ale też trudno wypowiedzieć, jak dalece jest to dla nas obojętne. „Rzecz w sobie“ Kanta nie jest więc całkowicie niepoznawalna, raczej ukazuje nam swoją dostępną dla nas stronę, a badanie usiłuje coraz nowe strony czynić dostępnemi.

Promienie Röntgena były dla oka niepoznawalne, a jednak poznaliśmy ich istnienie dzięki ich zadziwiającym skutkom. Tak zapewne wiele sił danych w przyrodzie przez skutki swoje zdradzi przed badaczem swoje istnienie, a tym sposobem objawią się ludzkości nowe strony „rzeczy w sobie.“

Idealizm krytyczny zostawia niezałatwioną sprawę powstania i rozwoju poznania, ponieważ idzie mu o ustalenie warunków ich objektywnej ważności i podkreślenie ich objektywnego charakteru. Realizm krytyczny, przeciwnie, nie do-

puszcza żadnego a priori, opiera się wyłącznie na doświadczeniu i dlatego jest, jakem wspomniał, zarazem empiryzmem. Tu rodzi się pytanie, z jakich pierwiastków doświadczenie składa się i powstaje, jak się dalej rozwija, w jakim stosunku stoi poznanie do innych czynników kulturalnych życia ludzkiego i jakie są jego ostateczne cele. Zagadnieniami temi zajmuje się, jak napomknąłem, teorja poznania.

§ 22. Rozwój i kierunki teorji poznania.

Zadanie teorji poznania polega na badaniu powstania i rozwoju poznania ludzkiego, oraz na wyjaśnieniu tych spraw elementarnych, z których się składa nader zawiła czynność poznawania.

Teorja poznania tem się różni od krytyki poznania, że, kiedy krytyka wszczyna pytanie, o ile poznanie jest możebne, teorja zakłada fakt, że poznajemy, i stara się zbadać jego rozwój i prawa, jakim podlega, oraz wykazać związek poznawania z resztą spraw psychicznych. Częstokroć wszakże obie te dyscypliny filozoficzne zbiegają się ze sobą. Wspólne im jest pytanie, jakie są granice poznania ludzkiego, i dlatego często bywają ujmowane jako jeden dział filozofji. Wprowadzony przez nas podział powinienby się przyczynić do łatwiejszego zrozumienia zagadnień.

W dziejach filozofji teorja poznania wystąpiła później aniżeli krytyka poznania. Już eleaci, a po nich atomiści (piąty wiek przed Chr.) odmówili zdolności poznawczej zmysłom, nie uczynili jednak żadnej próby w kierunku wyjaśnienia, jak powstaje poznanie. Jeszcze energiczniejszą krytykę znajdujemy u tak zwanych cyrenaików (czwarty wiek przed Chr.), którzy uczą już prawie fenomenalizmu. Natomiast pierwszą zasługującą na wymienienie próbę wyjaśnienia źródła i rozwoju poznania podjął dopiero Arystoteles, zato odrazu w szerszym

zakresie. Podobnie i stoicy badali powstawanie poznania i pytali o probierz prawdy.

Pomimo to jednak nowszym dopiero czasom przypadło w udziale wytworzenie naukowej teorji poznania. John Locke (1632—1704) dał najpotężniejszego bodźca, a Berkeley i Hume pracowali dalej. Kant ma i tu znaczenie podstawowe, gdyż raz na zawsze wykazał niezbędność badań teorjo-poznawczych.

W „Krytyce czystego rozumu" Kant ostro wyodrębnił od siebie dwa źródła poznania, ostrzej może, niżby psychologiczny stan rzeczy na to pozwalał. Są to: zmysłowość i rozsądek. Ta dwoistość podziału decyduje o głównych kierunkach teorji poznania.

Na pytanie, skąd się bierze poznanie nasze, mamy zaraz dwie różne odpowiedzi. Jedni wskazują na zmysły, jako najważniejsze, nawet jako jedyne pewne jego źródło. Ten kierunek myśli nazywa się sensualizmem. Inni sądzą, że prawdziwe poznanie zdobyć można wyłącznie na drodze myślenia oderwanego, pojęciowego, gdy tymczasem zmysły dostarczają tylko chaotycznych, bezładnych wrażeń. Kierunek powyższy nazywamy pospolicie racjonalizmem. Ponieważ jednak terminu tego używamy często w innem znaczeniu, pojmując przezeń rozumowe objaśnianie zjawisk cudownych, należałoby więc stanowisko teorjo-poznawcze przeciwne sensualizmowi nazywać raczej intelektualizmem.

Obok tych kierunków jednostronnych, coraz więcej zdobywa sobie uznanie pogląd, że poznanie dokonywa się przez spółdziałanie postrzegania i myślenia. Dla tego kierunku kombinującego, który napewno jeden tylko odpowiada faktom, nie wytworzył się żaden określony termin, co jest zrozumiałe, ponieważ w obrębie jego mieszczą się najrozmaitsze poglądy.

Wszystkie dotychczasowe teorje poznania ograniczały się do badania źródła i rozwoju poznania u człowieka jako jednostki, t. j. o tyle, o ile człowiek przeciwstawia się swemu otoczeniu i reaguje na działające nań podniety. Spółczesne ludoznawstwo czyni wszakże niewątpliwym fakt, że życie gromadne i stykanie się wzajemne mają wielkie znaczenie nietylko w sprawie udzielania sobie wiedzy, ale i dla jej wytwarzania. Ze względu na język dostrzeżono to oddawna i znaczenie teorjo-poznawcze mowy było już szczegółowo roztrząsane. Ale i pozatem w teorji poznania występuje niewątpliwie czynnik społeczny, który nauka nieprędko jeszcze zbada w stopniu dostatecznym.

§ 23. Sensualizm.

Sensualistyczny w pewnem znaczeniu jest umysł nie filozofujący, ponieważ postrzeżenie zmysłowe uważa za najpewniejsze źródło poznania. Wyraz grecki „oida“ — wiem — jest formą dokonaną od pnia „id“, który znaczy „widzieć“. Zgodnie z tem dla świadomości pospolitej ludu greckiego „wiem“ znaczy tyle, co „widziałem“. Ciekawym objawem tego poglądu gminnego jest miejsce w Iljadzie Homera, II, 383 i nast., gdzie wieszcz wzywa Muzy, które przy wszystkiem były obecne, a więc wszystko wiedzą. Znamienne dla tego poziomu myśli jest zresztą utożsamianie postrzegania z myśleniem, przyczem to ostatnie uchodzi za rodzaj postrzegania zmysłowego. Pogląd taki znajdujemy jeszcze i w późniejszej filozofji greckiej.

Sensualizm jednak w znaczeniu filozoficznem występuje dopiero, kiedy, w przeciwstawieniu do rozumu, uważamy zmysły za jedyne źródło poznania. Sensualistą w tym sensie jest sofista Protagoras (um. 411 przed Chr.), który, wbrew odrzuceniu świadectw zmysłowych przez eleatów, powiada stanowczo, że to tylko istnieje, co postrzegamy zmysłowo, i

zwalcza nawet prawdziwość twierdzeń geometrycznych, o ile zdają się przeczyć naszemu postrzeganiu zmysłowemu[1]).

W wieku XVII wznowił sensualizm John Locke, położył bowiem nacisk na zmysłowe pochodzenie wszelkiego doświadczenia. Ale ponieważ Locke uznaje także postrzeżenie wewnętrzne (reflektion), więc sensualizm jego nie jest już zupełnie czysty. Najbardziej zdecydowanym sensualistą w filozofji nowożytnej jest Francuz Condillac (1715—1780). Według niego dusza ma jedną tylko władzę, mianowicie czucia zmysłowego, z którego rozwijają się najzawilsze sprawy myślowe. Dla zilustrowania swojej teorji posługuje się Condillac fikcją posągu, który otrzymuje kolejno rozmaite zmysły. Nasamprzód obdarzony zostaje powonieniem, a na końcu dotykiem, który stwarza wyobrażenie świata zewnętrznego.

Sensualizm, na czas pewien całkowicie wyparty przez wielkie systemy intelektualistyczne Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla, w pewnej mierze powraca znowu do znaczenia w nauce i filozofji spółczesnej. Coraz powszechniejsze staje się przekonanie, że postrzeżenie zmysłowe stanowi ostateczne źródło wszelkiego doświadczenia. Jeżeli więc, jak chcą Kirchhoff i Mach, zadaniem nauki ma być tylko opis faktów, a według sformułowania Macha, nauka jest tylko ekonomicznie uporządkowanem doświadczeniem, tedy pogląd taki w pewnem znaczeniu jest sensualizmem. Jeżeli nadto najważniejsze narzędzie myśli, stosowane do opisywania i ekonomicznego porządkowania doświadczeń, mianowicie matematyka, sama znowu po-

[1]) Podane tu rozumienie nauki Protagorasa różni się zasadniczo od zwykłych poglądów, zawartych w większości historyj filozofji. Porównaj Gomperz: Griechische Denker, tom I, str 362 i nast., a także W. Jerusalem: Zur Deutung des Homo-mensura-Satzes w Eranos Vindobonensis (1893). Strona 153 i następne.

wraca ostatecznie do intuicji zmysłowej, to pogląd staje się jeszcze bardziej sensualistyczny. Sensualizm ma stanowczo słuszność w tem, że, o ile chodzi o zjawiska fizyczne, za najpierwotniejsze źródło i za ostatnią instancję doświadczenia uznaje postrzeżenia zmysłowe. Przeocza wszakże, z jednej strony, że w rozważaniach przeżytych przez nas samych zjawisk psychicznych mamy i inne, nie mniej ważne źródło poznania, i że, z drugiej strony, z postrzeżeniem zmysłowem zlewają się niepostrzeżenie wyższe, t. j. zawilsze zjawiska psychiczne.

§ 24. Intelektualizm.

Fakt złudzeń zmysłowych, tak jak i różnice indywidualne we wrażeniach zmysłowych, wcześnie już doprowadziły filozofję do przekonania, że niesłuszne jest uważać zmysły za czyste źródło poznania. Utrzymywano raczej, że prawdziwa istota rzeczy może być ujęta na drodze oderwanej, od świata zmysłowego odwróconej i w sobie zagłębionej spekulacji. Skutkiem tego wcześnie już wytworzył się intelektualizm.

Eleaci wierzyli, jak to już wspominaliśmy nieraz, że świat prawdziwy poznajemy tylko przez niezmysłowe myślenie. Śladem ich idzie Platon, u którego przyłącza się jeszcze wyobrażenie, że dusza przemieszkuje w ciele jak w więzieniu, że zanieczyszcza się przez zetknięcie z pierwiastkiem cielesnym i że poznanie staje się możliwe tylko przez zupełne odwrócenie się od cielesności.

W związku z tym poglądem Platona św. Augustyn utrzymuje, że duch nasz nic pewniej nie wie nad to, co mu jest przytomne, nic zaś nie jest mu tak przytomne, jak sam on dla siebie. *(Nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. De trinitate 14, 7.)* Tę właśnie myśl Descartes założył u podstawy wszelkiej filozofji, skoro podawał wiedzę

o własnej myśli, jako fakt jedyny pewny, zgoła niewątpliwy. Szczególnie wszakże sprzyjało intelektualistycznemu poglądowi na sprawę poznawania, zawartemu w twierdzeniach św. Augustyna i zasadzie Descartesa *(cogito, ergo sum)*, stopniowe rozpowszechnianie się poglądu Kopernika. Kto wyznawał ten pogląd, ten musiał się zgodzić, że świadectwo zmysłów, które nam powiada, iż ziemia jest w spoczynku, słońce zaś codziennie wschodzi i zachodzi, nie może się ostać wobec zwycięskiej potęgi poglądu kopernikańskiego. Rozkwit matematyki w siedemnastem i osiemnastem stuleciu, który wykazał, że niepoglądowa arytmetyka jest potężniejsza, niż poglądowa geometrja, również wielce się przyczynił do tego, że oderwane myślenie, jako źródło poznania, wyniesiono ponad zmysły. Źródła tych tak niewątpliwie pewnych sądów matematycznych nie szukał wtedy nikt w intuicji zmysłowej, lecz powszechnie utrzymywano, że rozum tworzy wyłącznie sam z siebie i że właśnie dlatego, iż jest on tak zupełnie wolny od wpływów ułudy zjawiskowej, pracuje z tak bezwzględną pewnością.

Zasługa Kanta polega na tem, że pierwszy wystąpił z zapytaniem, jakie jest uprawnienie tej wiary. Pytanie jego brzmi: „Jak możliwa jest czysta matematyka?“, a odpowiedź wypada bynajmniej nie w duchu zupełnie intelektualistycznym. W przekonaniu Kanta zmysły dostarczają dla poznania materjału i tym sposobem dopiero pobudzają umysł do wykonywania wrodzonych mu czynności. Ale poznanie uskutecznia się dopiero przez to, że umysł kształtuje materjał, którego dostarczyły zmysły. Umysł udziela przyrodzie swojego własnego porządku prawnego, jakoż według znanego wyrażenia Kanta, staje się przez to prawodawcą przyrody. Kant jednak posuwa się jeszcze o ważny krok dalej. Rozsądek, zdaniem jego, ma prawo stosować w dalszym ciągu swoje pojęcia zasadnicze (kategorje) poza obrębem podstawy

oglądowej (intuicyjnej), przyczem „myśl o przedmiocie może jeszcze mieć swoje prawdziwe i pożyteczne konsekwencje w zakresie posługiwania się rozumem przez podmiot". (*Kritik der reinen Vernunft § 27, III*, 2 wyd. Hartensteina, str. 135). Z cząstkowej wszechmocy, której Kant udziela rozsądkowi, Hegel uczynił później tak rozległy użytek, że umysł stał się nietylko już prawodawcą, lecz poprostu twórcą przyrody. Istota świata jest, według Hegla, duchowa, a pojęcia nasze w swoim rozwoju dialektycznym przedstawiają to, co się dzieje w świecie.

Tu intelektualizm dosięga szczytu, a myślenie oddala się najzupełniej od podstawowego materjału swego, od postrzeżenia zmysłowego. Wobec tego zrozumiałą jest rzeczą, że dziś nasz kierunek myśli stał się znów bardziej sensualistyczny.

Intelektualizm ma niewątpliwie słuszność w tem, że rozsądek musi kształtować wszelkie postrzeżenia zmysłowe, jeżeli ma powstać prawdziwe i pożyteczne poznanie. Ta działalność myśli kształtująca i zestosunkowująca wytworzyła z biegiem czasu liczne formy i sposoby myślenia, które niejako przeszły w krew i ciało nasze. Takie jest między innemi pojęcie rzeczy z pewną liczbą cech, czyli substancji i przymiotu, takie jest dalej pojęcie przyczynowości, które z konieczności stosujemy do wszystkiego, co się dzieje. Łatwo teraz zajść może, że pojęcia takie uważamy za pierwotną własność rozsądku i uznajemy za wrodzone. Przyjmowanie wszakże wrodzonych form zasadniczych, czyli kategoryj, miewa zawsze w sobie bardzo dużo pierwiastków podejrzanych i w wysokim stopniu niedostępnych dla pojmowania. Dlatego miejsce takich przypuszczeń zastąpić powinna analiza genetyczna kształtującej działalności rozsądku, aby, gdzie można, wykazać doświadczalne źródło owych form.

Zanim jednak przystąpimy do tej analizy, musimy zwrócić uwagę na kilka innych kierunków teorji poznania, występujących obok sensualizmu i intelektualizmu. Pod wpływem potrzeb religijnych wytworzyła się u dawniejszych i u nowszych myślicieli wiara, że człowiek poza zmysłami i rozumem posiada jeszcze pewnego rodzaju wzrok wewnętrzny, który pozwala mu bezpośrednio poznawać i obcować ze światem nadzmysłowym. Religijno-filozoficzny kierunek myśli, przepojony taką wiarą, nazywa się powszechnie mistycyzmem. Przyjętem wyrażeniem dla oznaczenia wewnętrznego widzenia, jakie przeżywają jego zwolennicy, jest „intuicja“. W najnowszych czasach usiłowano pozbawić intuicję charakteru mistycznego i uczynić z niej jedno z naukowo-filozoficznych źródeł poznania. Omówimy zatem ten kierunek pod nagłówkiem: „Mistycyzm i intuicja“.

§ 25. Mistycyzm i intuicja.

Platon kilkakrotnie wypowiada myśl, że dusza ludzka, zanim wejdzie w związek z ciałem, albo kiedy się od niego przez gwałtowne wewnętrzne napięcie odłączy, posiada bezwzględnie pewne i prawdziwe poznanie. Wiemy wiele rzeczy, których nie nauczyliśmy się z doświadczenia, a wiedza ta nie jest niczem innem, tylko wspomnieniem, jakie dusza przechowuje z czasów, kiedy nie była jeszcze zamknięta w więzieniu ciała. Platon przejął tę naukę od krzewiącej się w Grecji od szóstego wieku sekty orfików i dał jej filozoficzne rozwinięcie. Samo pragnienie uwolnienia duszy od ciała wypływało z głębokiej religijnej potrzeby i wywoływało znamienne ruchy religijne. W swoich tajemnych kultach czyli misterjach dla wyzwolenia duszy po śmierci orficy rozwinęli pewne myśli i obrzędy, które spotykamy ożyłe w chrześcijaństwie.

Neo-pitagorejczycy i neo-platonicy, tak niezmiernie donioślі przez wpływ, jaki, począwszy od I. w. przed Chr., zaczęli wywierać na świat grecki i rzymski, uczynili z mistycyzmu system filozoficzny. Najznakomitszym przedstawicielem tego kierunku jest Plotyn (204—269 po Chr.). W jego 54 rozprawach, przez ucznia jego Porfirjusza ujętych w sześć Ennead (tj. ksiąg złożonych z dziewięciu pism), zawiera się niezmiernie głęboki i jednolicie wykończony system filozoficzny. Plotyn, gruntownie obeznany z nauką Platona, Arystotelesa i innych myślicieli greckich, uważa bóstwo, czyli wszech-jednię za praistotę, z której jako kolejne stopnie wypływają duch, idee, dusza, wreszcie świat zmysłowy, przez niego zresztą rozumiany jako niebyt. Najwyższe poznanie, ale zarazem i najwyższą szczęśliwość osiąga człowiek, o ile zdoła wznieść swoją duszę nietylko ponad świat zmysłowy, ale i ponad myślenie, i zlać się zupełnie z prabytem, z wszechjednią. Tu dusza odnajduje swoje najgłębsze „ja“, jej istota spływa się w jedno z istotą Bóstwa, tu czeka ją wieczny spokój i najtajniejsza błogość. Uderzający obraz stanu bezpośredniego zetknięcia duszy z Bogiem, jaki znajdujemy u Plotyna (VI, 9), zawiera najważniejsze myśli podstawowe filozoficznej mistyki. W starożytności zasługują poza Plotynem na wyróżnienie Jamblich i Proklus.

W średnich wiekach, obok dogmatycznej i w system ścisłej nauki ujętej teologji, powstaje pełna bujnego uczucia mistyka chrześcijańska. Pod przemożnem działaniem wykraczających poza rozumowe pojęcia dogmatów Trójcy, niepokalanego poczęcia, zmartwychwstania, szuka ona nowych, głębokich źródeł prawdy i, podobnie jak Plotyn, dostrzega najwyższy cel ludzkiego poznania i szczęśliwości w opartem na wewnętrznem widzeniu zlaniu się z Chrystusem. Tak samo i żydowska tajemna nauka Kabały, pod wpływem myśli neo-platońskiej, dąży do wewnętrznego połączenia z

Bogiem (dibbuk) przez odwrócenie się od ziemskości, surowe posty i serdeczną modlitwę.

Rozkwit nauk ścisłych w wieku siedemnastym i osiemnastym i idące za nim oświecenie odsunęły wprawdzie nieco na plan dalszy myślowy i uczuciowy kierunek mistyczny, ale nie zdołały zupełnie go przytłumić. Wystąpienie Swedenborga w osiemnastym wieku nie pozostało bez wpływu nawet na najbardziej oświecone duchy. W romantyce niemieckiej odnajdujemy wyraźne ślady myśli i uczuć mistycznych, a w ostatnich czasach powstaje nawet pewien rodzaj mistyki naukowej, który szerzy się pod nazwą okultyzmu albo teozofji i zapomocą pewnego gatunku badań naukowych stara się dowieść zdolności człowieka do obcowania ze światem nadzmysłowym. Założone w Londynie towarzystwo badań psychicznych: Society for Psychical Research (S. P. R.) pracuje w tym właśnie duchu i ogłosiło już wiele tomów podobnych poszukiwań.

Mistyka styka się blisko z twórczością artystyczną, bo i artysta musi wczuwać się żywo w przedmiot, który przedstawia, a także zupełnie zlać z nim wewnętrznie. Tak jak mistyk musi on posiadać dar wewnętrznego widzenia, intuicję, która u obydwu jest wynikiem niezwykłego napięcia życia wewnętrznego, rodzajem ekstazy. Dlatego mógł mistyk Duprel napisać taką piękną książkę o psychologji liryki.

Ważna pod względem filozoficznym działalność mistyki jest wskaźnikiem ścisłego związku, jaki zachodzi pomiędzy poznaniem ludzkiem a innemi czynnościami świadomości. Człowiek nauki nazbyt skłonny jest do wyodrębniania myślenia, mistyk pokazuje nam, że uczucie, wola i myślenie najściślej spółdziałają ze sobą. Ale nawet wiara mistyka w możliwość widzenia wewnętrznego, różniącego się zarówno od postrzegania jak od myślenia, nawet wiara w

intuicję opiera się bezsprzecznie na faktach psychologicznych. W nowszej epoce dwaj bardzo dalecy sobie myśliciele, Spinoza i będący dziś w pełni sił twórczych filozof francuski Henryk Bergson, wskazywali intuicję jako źródło poznania filozoficznego. Przyjrzyjmy się bliżej ich poglądom.

Spinoza rozróżnia parę rodzajów poznania (zwykle trzy, w jednem miejscu cztery), a intuicyjne przedstawia zawsze jako najdoskonalsze, jedyne, do którego dążyć należy. O naturze tego rodzaju poznania mówi kilkakrotnie, ale nigdzie nie wypowiada się tak wyraźnie, żebyśmy jasno i dokładnie wiedzieli, co myśli. Zdaje się, że rozumie przez nie zupełne duchowe przeniknięcie jakiegoś prawdziwego sądu. Poznanie intuicyjne rodzi się z poznania rozumowego (Etyka V. 28), lecz wychodzi daleko poza nie. Jak widzimy z jednego ustępu tzw. „Krótkiego traktatu", daje je, nie przeświadczenie, oparte na zasadach rozumowych, ale uczucie i przejęcie się samą rzeczą. (Spinoza: Kurzer Traktat, wyd. Sigwarta, str. 64). Im więcej rzeczy ujmujemy tak bezpośrednio i tak całkowicie, tem częściej uczymy się poznawać wszystko „sub specie aeternitatis" (pod kątem wieczności) i dochodzimy przez to do miłości i znajomości Boga. Jakkolwiek przymieszka mistyczna w filozofji Spinozy nie da się zaprzeczyć, to jednak ten głęboki i samotny myśliciel nie sądził, aby intuicja była rodzajem ekstazy, albo objawienia bożego. Wytrwałe i natężone rozmyślanie wystarcza, aby każdy człowiek, który poważnie tego pragnie, doszedł do podobnego ujmowania istoty rzeczy. Wyzwolenie duszy od afektów i zajmowanie się matematyką może doprowadzić nas wszystkich do intuicyjnego, t. j. doskonale jasnego wejrzenia. Ponieważ u Spinozy Bóg jest wiecznie niezmienną istotą świata, przeto duch ludzki, który jest pewnym modusem, pewnym sposobem objawiania się substancji boskiej, zdolen jest przez wewnętrzne widzenie wznieść się do jasnego wniknięcia w naturę rzeczy.

Teorjo-poznawcze znaczenie intuicji opiera się w ostatniej instancji na metafizycznej podwalinie myślowej.

O wiele wyraźniej występuje intuicja jako swoiste źrodło poznania u Henryka Bergsona. Głębokomyślny ten filozof wychodzi z przekonania, że rozum ludzki nie ma za zadanie zbadania świata, ale jedynie i wyłącznie zmierza w kierunku wynalezienia środków i dróg działania ludzkiego. W tym celu musi dzielić linję na punkty, wiecznie płynny czas na szereg bezczasowych chwil, a ruch na stałe stosunki. Taka rozkładająca i unieruchomiająca czynność udaje się rozumowi najlepiej, kiedy ma do czynienia z nieożywioną i ze spoczywającą przestrzenią, którą może konstruować dla swoich celów. Dlatego matematyka i mechanika są najściślejsze i najdoskonalsze z nauk i najlepiej spełniają swój cel: poddanie przyrody człowiekowi. Przeciwnie, rozum, zdaniem Bergsona, niezdolny jest ująć życia organicznego, prawdziwej istoty ruchu i procesów psychicznych. Jest to rzecz zupełnie innego sposobu poznawania, który on nazywa intuicją. Dochodzimy do intuicji, wchodząc sami w siebie i podpatrując własne życie psychiczne. Dostrzegamy wtedy — o ile wogóle zdolni jesteśmy widzieć coś w tym półmroku — wieczne przepływanie, nieprzerwaną ciągłość, prawdziwe trwanie, wypełniony a zarazem twórczy czas. Jeżeli teraz zapomocą tak zdobytej intuicji obserwujemy zewnętrzne dzianie się, to potrafimy wczuć się w rosnącą roślinę, w żywe zwierzę, ale także w każdy mechaniczny ruch, i poznajemy, obrane ze wszystkich nawiązań do człowieka i ze wszystkich praktycznych punktów widzenia, bezwzględne i prawdziwe dzianie się, takie, jakiem jest w swej istocie.

Intuicyjne traktowanie życia psychicznego uczy nas dalej, że cała przeszłość, wszystko dotąd przeżyte, jest w każdej chwili czynne, gdyż procesy psychiczne, w przeciwstawieniu do nieprzenikliwych ciał, całkowicie się przenikają wzajemnie.

DYREKCJA PAŃSTW. PEDAGOGIUM W KRAKOWIE

Dlatego nie może być rzeczywistego powtórzenia tego samego procesu. Każda następna chwila różni się od poprzedniej już choćby tem, że poprzednia jest w niej zawarta i tak powstaje coś zawsze nowego, nieprzewidzianego. Intuicja tedy daje nam poznać rozwój twórczy (évolution créatrice), w którym przeszłość duchowa każdego człowieka skupia się coraz gęściej, rozrasta co do zakresu i siły i wydobywa z siebie rzeczy nieprzewidziane i nowe.

Mistyka i nauka o intuicji w każdym razie wniosły światło w głąb naszego życia psychicznego i wywarły nie dość jeszcze oceniony wpływ na teorję poznania i na metafizykę. Karol Joël stwierdził to w stosunku do starej jońskiej filozofji przyrody i do odrodzenia, a przy dalszem uwzględnieniu historycznego punktu widzenia, okaże się napewno coś podobnego i w stosunku do późniejszych okresów. Ale i nauka o poznaniu intuicyjnem, zwłaszcza w znaczeniu, w jakiem widzimy ją u Spinozy, rozwija się w dzisiejszych czasach i staje podstawą nowej teorji poznania. Liczni myśliciele wykryli, jak mniemają, pewien rodzaj intuicji, całkowicie wolny od mistyki, i określają go przeważnie jako „widok istotności". Edmund Husserl, który pierwszy wprowadził tę nową metodę, nazywa ją sam „czystą fenomenologją" albo „filozofją fenomenologiczną". Ponieważ ten kierunek myślowy zyskał sobie ostatnio cały szereg zwolenników i zaczyna znajdować zastosowanie w dziedzinach etyki, estetyki i filozofji prawa, postaramy się przedstawić w krótkości jego założenia i cele.

§ 26. Fenomenologja.

Wyraz „fenomenologja" oznacza dosłownie „naukę o zjawiskach" (fenomenach). Od czasów Hegla, który najwcześniejszemu, genjalnemu swemu dziełu dał nagłówek: „Fenomenologja ducha" (Phänomenologie des Geistes), rozumiemy przez nią naukę o wszystkiem, co bezpośrednio albo po-

średnio dane jest naszej świadomości. W takiem znaczeniu chce wprowadzić ten termin i założyciel nowego kierunku Edmund Husserl. Ze szczególnym naciskiem zaznacza, że wychodzi zawsze i wszędzie z danych pierwotnych, czyli, jak on je nazywa, „pierwodanych“ (originär). „Bezpośrednie widzenie, nie samo widzenie zmysłowe, jakie występuje w doświadczeniu, ale widzenie wogóle, jako dające pierwodaną świadomość jakiegobądź gatunku, jest ostatniem prawdziwem źródłem wszelkich twierdzeń rozumowych“ („Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, Idee wstępne do czystej fenomenologji i filozofji fenomenologicznej, rok 1913, str. 36[1]). Husserl sądzi, że drogą głębokiego i wnikliwego rozważania intuitywnego tego, co ujmujemy zmysłowo i umysłowo, drogą dokładnego rozbioru danej tym sposobem treści świadomości, i nawiązywanych do niej „aktów“, dojdzie do poznań, dotyczących każdorazowo samej istotności rzeczy, a posiadających bezwarunkową ważność i płodne następstwa. Przez nie zaś, jak mniema, dotrze do bytu bezwzględnego i będzie mógł zbudować „filozofję fenomenologiczną“, która sama niezależna jest od wszelkiego doświadczenia, jakkolwiek powinnaby sprostać zadaniu kładzenia ostatnich podwalin pod wszystką „wiedzę faktów“.

Najważniejszem źródłem poznania, które Husserl wierzy, iż po raz pierwszy wywnioskował, jest to, co określa jako „wypatrzenie“ albo „wgląd w istotność“, czy też jako „poznanie eidetyczne“. Nazwy tej użył ze względu na wyrażenie platońskie „eidos“, mniej zużyte, aniżeli „idea“, która w ciągu wieków stała się wieloznaczna i nieokreślona. „Eidos“ i „eidetyczny“ oznaczają więc w języku „fenomeno-

[1]) Rozprawa ta, w której podstawy fenomenologji przedstawione są w sposób najbardziej wyczerpujący, znajduje się w pierwszym tomie Rocznika filozoficznego i badań fenomenologicznych, str 1—323, następnie ukazała się w oddzielnem wydaniu. Cytuję ją krótko jako „Idee“.

logji“ zupełnie to samo, co „istotność“ i „zgodny z istotnością“.

Spróbujemy określić dokładnie, co właściwie zwolennicy nowego kierunku myślenia rozumieją przez „wgląd w istotność“ i przez „poznanie eidetyczne“, ponieważ stanowi ono podstawę wszystkich dalszych konstrukcyj.

Husserl wychodzi z „naturalnego nastawienia“ i zaczyna od twierdzenia, że w pierwszej „naturalnej sferze poznania“ powinniśmy traktować postrzeżenie jako ogląd „pierwodany“. „Pierwodane doświadczenie posiadamy o przedmiotach fizycznych w postrzeżeniu zewnętrznem, pierwodane doświadczenie mamy i o sobie samych i naszych stanach świadomości w t. zw. postrzeżeniu wewnętrznem, czyli samopostrzeżeniu“ („Idee“, str. 8). To, co ujmujemy tym sposobem, będą to indywidualnie określone i indywidualnie zabarwione fakty. Husserl jednak idzie dalej: „Byt indywidualny wszelkiego gatunku jest, biorąc ogólnie, „przypadkowy“. Jest taki, jaki jest, ale mógłby także, co do istoty swojej, być inny“ („Idee“, str. 9). I tu Husserl posuwa się o ważny krok naprzód. Powiada: „Dany przedmiot indywidualny jest nietylko właśnie indywidualny, jest nietylko tym, którym jest, jednorazowym, ale ma jako „sam w sobie“, jako tak a tak stworzony, pewną swoistość, pewien udział w istotnych predykabiljach, które muszą mu przynależeć (jako bytującemu, tj. takiemu, jakim jest sam w sobie)“. „Tak np. każdy ton ma jako taki, sam w sobie, pewną istotność, a ponad nią posiada powszechną istotność jako ton wogóle, czyli raczej jako wogóle to, co z natury swej jest akustyczne, lub, mówiąc dokładniej, jako moment, który należy „wypatrzeć“ z indywidualnego tonu (albo pojedynczo albo jako wspólność wynikającą z zestawienia z innemi tonami). W podobny sposób każdy przedmiot materjalny posiada swoją własną gatunkowość jako istota, a ponad nią gatunkowość, jako przedmiot materjalny wogóle, w określeniu czasowem wogóle,

w kształcie, w materjalności wogóle" („Idee", str. 9). Kiedy więc myśliciele, hołdujący kierunkowi empirycznemu, przekonani są, że pojęcia gatunkowe i rodzajowe wytworzyć się mogą dopiero zapomocą długotrwałego i stałego myślowego opracowywania doświadczenia, któremu podporządkowywany musi być każdy poszczególny przedmiot, Husserl wierzy, że jesteśmy w stanie bezpośrednio wypatrzeć tę zależność z postrzeżenia indywidualnie danego przedmiotu i że to nasze „wypatrzenie" jest czemś „pierwodanem". Widać to bardzo wyraźnie z jego dalszych wywodów. Przytaczam jeszcze kilka ustępów i to dość licznie, przeważnie dlatego, że fenomenologowie uskarżają się często, iż są źle zrozumiani, a wątpliwości krytyki co do ich kierunku odpierają po największej części tem jedynem twierdzeniem, że ich krytycy nie zrozumieli.

„Istotność początkowo oznacza coś, co we właściwym bycie danego indywiduum znajdujemy jako to, czem ono jest, czyli jego właściwe „co". Każde takie „co" może być jednak „przełożone na ideę". Ogląd, dający doświadczenie, czyli indywidualny, może przejść w ideację, czyli ogląd „istotności" (Wesensanschauung), tj. w możliwość, którą należy rozumieć nie jako empiryczną, ale jako możliwość dotyczącą istotności". „Istotność (eidos) jest przedmiotem nowego gatunku. Tak jak tem, co dane jest w oglądzie indywidualnym, czyli „doświadczającym" (erfahrend), jest przedmiot jednostkowy, tak tem, co dane jest we wglądzie w „istotność", jest czysta istotność" (Idee, str. 10). „Zachodzi tu nietylko analogja zewnętrzna, ale i zasadnicza wspólność. Bo i wgląd w istotność jest właśnie oglądem, tak jak przedmiot eidetyczny jest właśnie przedmiotem". Ogląd empiryczny, zwłaszcza doświadczenie, jest świadomością jakiegoś jednostkowego przedmiotu i jako oglądowy

doprowadza go do tego, że staje się dany, zaś, jako postrzeżenie do tego, że staje się pierwodany, oraz do świadomości ujęcia przedmiotu „pierwodanego“ we właściwej mu „cielesności“. Podobnie wgląd w istotność jest świadomością czegoś, jakiegoś przedmiotu, czegoś, ku czemu kieruje się wzrok i co w nim samym, tj. we wglądzie w istotność, jest dane. Wpatrzenie w istotność jest zatem oglądem i jest wpatrzeniem się w dobitnem znaczeniu, a nie samem tylko i to może niejasnem uprzytomnieniem, jest więc pierwodanym oglądem, który ujmuje istotność we właściwej jej „cielesności“. Z drugiej strony jest to jednakowoż ogląd zasadniczo swoistego i nowego gatunku (Idee, str. 11). „Różnicom oglądów co do istotności odpowiadają stosunki „istotności“ pomiędzy egzystencją a esencją, między faktem a eidosem. Idąc śladem tych związków, wnikamy w przynależną tym terminom i od tej chwili stale im przyporządkowaną istotność pojęciową i przez to wszelka, przywarta do pojęcia eidosu (idei) istotność, częścią myśl mistyczna, zostaje wręcz wykluczona“ (Idee, str. 12).

I znowu Husserl robi ważny krok naprzód. „Eidos, czysta istotność, może występować w danych doświadczalnych, takich jak postrzeżenie, wspomnienie itd., ale równie dobrze i w czystych danych wyobraźni. Zgodnie z tem, aby ująć istotność taką, jaka ona jest sama i pierwodana, możemy wyjść od odpowiednich oglądów, które tworzą doświadczenie, ale możemy równie dobrze wyjść i od oglądów, które nie doświadczają (erfahren), nie ujmują istnienia, ale raczej tylko kształtują wyobrażeniowo (12). W innem miejscu powiada nawet, że czyste fantazje pozyskują przedniejsze stanowisko, aniżeli postrzeżenia (130). Ze snutych przez wyobraźnię aktów „doświadczenia“, upodobania lub niechęci, chcenia itd możemy, mniema Husserl, zapomocą „ideacji“ wypatrzeć często istotność pierwodaną. „Obojętną rzeczą jest przy tem, czy tego

rodzaju istoty dane były kiedykolwiek, czy też nie, w aktualnem doświadczeniu". „Wiąże się z tem bezpośrednio inna sprawa: zakładanie, a przedewszystkiem oglądowe ujmowanie istotności nie zawiera w sobie w najmniejszej mierze zakładania jakiegobądź indywidualnego istnienia; czyste prawdy, dotyczące istot, nie zawierają w sobie najmniejszego twierdzenia co do faktów, to też z nich samych nie należy wyciągać choćby najniklejszej prawdy faktycznej" (13).

Na tych rozważaniach opiera Husserl swoje rozróżnienie pomiędzy „wiedzą faktów" a „wiedzą istotności". „Znamy czyste nauki, dotyczące istotności, jak czysta logika, czysta matematyka, czysta nauka o czasie, o przestrzeni, o ruchu, itd. We wszystkich swoich krokach myślowych są one nawskroś wolne od ustawiania faktów, albo, co na jedno wychodzi, żadne doświadczenie jako doświadczenie, to jest jako świadomość zakładająca i ustosunkowująca rzeczywistość, czy istnienie, nie może w nich wziąć na siebie funkcji uzasadniania. Tam, gdzie gra w nich rolę doświadczenie, nie gra jej ono jako takie. Geometra, rysujący figury na tablicy, tworzy faktycznie istniejące kreski na faktycznie istniejącej tablicy. Ale tak jak jego fizyczne tworzenie, tak i jego doświadczenie rzeczy utworzonej nie może uzasadniać jego geometrycznego myślenia i wglądu w istotę (16)." „Zupełnie przeciwnie rzecz się ma z przyrodnikiem. Obserwuje on i eksperymentuje, to znaczy zakłada zgodne z doświadczeniem istnienie; doświadczenie jest dla niego aktem uzasadniającym, którego nigdy czysta wyobraźnia nie może zastąpić". Wszelako dla geometry, który bada nie rzeczywistości, ale „idealne możliwości", nie zachowanie się rzeczywiste, ale zachowanie się istotności, aktem, który daje ostateczne uzasadnienie, nie jest doświadczenie, lecz wgląd w istotność (17). Wynika stąd, że „samo

znaczenie nauki eidetycznej wyklucza zasadniczo wszelkie wciąganie doświadczalnych wyników nauk empirycznych". „Jeżeli tedy wszelka nauka eidetyczna jest zasadniczo niezależna od jakiejkolwiek wiedzy faktów, to rzecz się ma przeciwnie co do wiedzy faktów. Nie możemy pomyśleć nauki, która, doskonale rozwinięta, mogłaby być czysta od poznań eidetycznych, a tem samem niezależna od nauk eidetycznych, czy to formalnych czy materjalnych" (18).

Tym sposobem „nauki eidetyczne" zyskują wyraźne pierwszeństwo i znaczną przewagę w stosunku do wszelkich badań i poszukiwań empirycznych. Należy ufać, że tą drogą uda się nam dojść do prawd bezwzględnych, które nietylko że posiadają powszechną ważność i wewnętrzną konieczność myślową, ale zarazem winny dawać podstawy i normy dla wszelkiego myślenia opartego na doświadczeniu. Dla myślicieli, nie zadowalających się mozolnemi, długotrwałemi badaniami historycznemi i psychologicznemi, a przedewszystkiem socjologicznemi, które nigdy nie doprowadzają do bezwzględnej pewności, ale tylko dają mniejszy lub większy stopień prawdopodobieństwa, nowa metoda badania, oparta na „intuicji i wglądzie w istotę", a prowadząca zapomocą dalszego rozmyślania nad wewnętrznem widzeniem aż do coraz donioślejszych wyników, posiada bezwarunkowo duży urok. Tem tłumaczymy sobie, że w ostatnich latach „fenomenologja" znalazła tak licznych i wybitnych, tak głębokomyślnych, a zarazem tak pewnych siebie zwolenników. Aby jednak niezależność od doświadczenia i zyskaną tym sposobem swobodę myślenia uczynić jeszcze zupełniejszą, Husserl zdobywa się na śmiały eksperyment myślowy. Opiera się przytem na Descartes'ie, a nawet jest zdania, że dochodzi do wniosków, „gdzie ziarno rozmyślań Descartes'a (skierowanych zresztą ku zupełnie innym celom),

które nie wydało właściwego swojego plonu, nareszcie zyskuje należne sobie prawa“ (87).

W „naturalnem nastawieniu“ uważamy, rzecz prosta, świat nas otaczający i spółludzi za danych faktycznie, za realnych i rzeczywistych, za istniejących. To „nastawienie“ Husserl, podobnie jak Descartes, stara się „radykalnie odmienić“ (53). Powziął on zamiar, aby rzeczywistość świata przedmiotów, a także żyjących w nim ludzi myślowo „wyłuskać“ albo też „nawiasować“ i przekonać się, co wówczas pozostanie. „W studjach tych idziemy tak daleko, jak daleko to jest konieczne, aby osiągnąć pogląd, dla któregośmy je zamierzyli, a mianowicie, że świadomość jako taka posiada własny swój byt i że fenomenologiczne wyłuskanie nie może go dosięgnąć w jego bezwzględnie własnej istocie. Pozostaje więc zawsze jako „fenomenologiczna resztka“, jako zasadniczo swoista sfera bytu, która w rzeczy samej może stać się polem nowej nauki — fenomenologji“ (59). Zapomocą podobnych „wyłuskiwań“ i „nawiasowań“ dochodzi Husserl do sfery „czystej świadomości“, „czystej“ albo „transcendentalnej jaźni“, dla której często używa wyrażenia „czystego przeżycia“, „przeżycia świadomości wogóle“. Twierdzenia jego co do „czystej świadomości i co do świata zewnętrznego przypominają poczęści podkreślaną przez Augustyna i przez Descartes' a oczywistość samopostrzeżenia, poczęści zaś fenomenalizm Berkeley'a, oparty na metafizyce spirytualistycznej. Descartes' a przypominają m. in. zdania: „Teza świata, która jest przypadkowa, przeciwstawia się tezie mojej czystej jaźni i mojego życia jako jaźni, które jest konieczne i wręcz niewątpliwe. Wszystko, co jest cieleśnie daną rzeczowością, mogłoby równie dobrze nie istnieć, żadne cieleśnie dane przeżycie nie może jednocześnie nie istnieć“ (86). Natomiast kiedy czytamy wywody, jak np. następujący, przypomina nam się Berkeley i jego synteza o

zjawiskowości świata zmysłowego z zachowaniem samodzielnego istnienia pierwiastka duchowego: „Byt immanentny jest więc niewątpliwy w znaczeniu absolutnego bytu, ponieważ zasadniczo nulla re indiget ad existendum. Z drugiej strony świat transcendentnych „res" jest całkowicie oparty o świadomość, i to nie wysnutą logicznie, ale aktualną" (92).

Podobieństwo do Berkeley'a występuje jeszcze dobitniej w następujących zdaniach: „Jasne jest tedy, że wbrew najlepiej uzasadnionym argumentom o realnym bycie jaźni ludzkiej i o przeżyciach jej świadomości w świecie, a także o wszystkiem, co się z nią wiąże ze względu na tzw. związek psychofizyczny, że wbrew temu wszystkiemu świadomość, rozważana w „czystości" swojej, uznana może być jedynie za zamknięty sam w sobie byt, za bezwzględną zwartość bytową, do której nic nie może przeniknąć i z której nic nie może się wymknąć, która nie posiada żadnej poza sobą zewnętrzności przestrzenno-czasowej i w której nie może zachodzić żaden przestrzenno-czasowy związek." „Z drugiej strony cały świat przestrzenno-czasowy, który człowiek i jaźń ludzka uważają jako podporządkowane sobie jednostkowe rzeczywistości, jest co do swojej treści jedynie intencjonalnym bytem, tj. takim, który dla świadomości ma zaledwie znaczenie jakiegoś bytu wtórnego i względnego. Jest to byt, który świadomość zakłada w swoich doświadczeniach i który zasadniczo tylko przez umotywowane różnorakości zjawiskowe podpada pod oglądy i pod określenia jako coś identycznego, ale który, wzięty poza tym obrębem, jest niczem" (93).

W „fenomenologji" znachodzimy pogłosy i innych dawniejszych systemów. Już samo słowo „eidos" przywodzi na myśl Platona, którego nauka o ideach, zwłaszcza zaś słynne zestawienie z jaskinią na początku siódmej księgi

„Rzeczypospolitej“ przypomina się bardzo wyraźnie we „wglądzie w istotność“. Dalej nauka o „stosunku intencjonalnym“, jako charakterystyczna cecha wszelkich zjawisk psychicznych, zapożyczona jest z psychologji Franciszka Brentana, który znów zaczerpnął ją z filozofji scholastycznej średniowiecza. Bieg myśli w „Fenomenologji“ zbiega się częstokroć z Leibnizem, a o wiele bardziej jeszcze z „Nauką o nauce“ Bernarda Bolzano, co zresztą zaznaczył sam Husserl w „Badaniach logicznych“ (Logische Untersuchungen). Mimo to wszystko należy przyznać, że „Fenomenologja“ dąży do zdobycia nowej i oryginalnej drogi dla wyjaśnienia i uzasadnienia poznania ludzkiego. Przez głęboką, nieustającą i wytężoną, niemniej jednak bardzo męczącą pracę myślową, drogą „wypatrzenia istoty“ i przy pomocy „redukcji fenomenologicznej“, Husserl i jego zwolennicy starają się dotrzeć do „czystej świadomości“ i wierzą, że znajdą w niej „sferę bezwzględnego bytu“, o której strukturze przez „eidetyczne“ rozważanie mogą dawać, jak sądzą, wypowiedzi wielkiej wagi, o powszechnem znaczeniu i o niezłomnej konieczności myślowej.

Wskazaliśmy drogę, jaką sobie wytknęła fenomenologja, i przedstawili krótko jej zasadnicze punkty. Zkolei poddać winniśmy ocenie krytycznej tak umotywowanie jej zasad, jak i dotychczasowe wyniki.

Już samo podstawowe pojęcie fenomenologji, „wypatrzenie istoty“, z której wypływa wolne i od wszelkiego doświadczenia niezależne „eidetyczne“ poznanie, nasuwa nam poważne wątpliwości krytyczne. Ma być rzeczą możliwą ze zmysłowego postrzeżenia jakiegoś tonu wypatrzeć bezpośrednio „istotę tonu wogóle“ i „tego co akustyczne wogóle“.

W ten sam sposób musiałoby być wtedy możliwe ze zmysłowego postrzeżenia drzewa „wypatrzeć“ „istotę“

drzewa, a z niej istotę „rośliny“, wreszcie zaś pojęcie „tworu organicznego“. Kto tak twierdzi, zdaje się zupełnie zapominać, że zdolność poznawania w postrzeganym poszczególnym przedmiocie lub procesie ogólnych i logicznie zwierzchniczych pojęć, pod jakie przedmiot ów podpada, wytworzyła się dopiero w ciągu tysiącoleci przez ustawiczne myślowe opracowywanie doświadczenia. Jeżeli dzisiaj naukowo wyszkolony myśliciel w drzewie widzi tkwiącą roślinę, a w roślinie istotę organiczną, to nie jest to żadnym „wglądem“, ani też bezpośredniem ujmowaniem. Pogląd taki jest raczej wynikiem nieprzeliczonych osadów psychicznych i społecznych, które wytwarzać się musiały w biegu wieków. Kształtująca i ładzająca działalność ducha ludzkiego rozczłonkowała chaotyczny świat otaczający, ustanowiła władające nim prawidłowości i prawa i w tym celu wytworzyła cały szereg ekonomicznych narzędzi myślowych, do których, jako najdonioślejsze, należą pojęcia. Obeznani i zżyci z niemi, posiłkujemy się niemi, razem ze zmysłowem postrzeżeniem danego przedmiotu lub procesu ujmujemy jego różnorodne stosunki pojęciowe i łatwo zapominamy, że poznania podobne stały się możliwe jedynie jako wynik zgęszczonego osadu doświadczeń. Jeżeli więc, jak to czynią fenomenologowie, tego rodzaju ujęcia czysto pojęciowych stosunków, pozornie bezpośrednie, w rzeczy samej jednak uzyskane jedynie drogą stopniowego doskonalenia się naszego organu myślowego, rozumieć będziemy jako „widzenie“ czy „wglądanie“, które swój przedmiot objawia w sposób równie „pierwodany“ jak postrzeżenie zmysłowe, to bezzasadnie pomijamy poglądy, jakie badania psychologiczne, historyczne, etnologiczne, a ostatnio i socjologiczne wykryły w dziejach rozwoju ducha ludzkiego.

Przygodnie wprawdzie zaznacza Husserl różnicę między „wypatrzeniem istotności“ a postrzeżeniem zmysłowem (np. na str. 11 i inn.), ale niemniej podkreśla zawsze ze stanowczością,

że ogląd istoty jest także pewnego rodzaju oglądem, że jego przedmiot dany jest świadomości i to nawet, że jest „pierwodany". A przecie faktycznie przedmioty tego tak zwanego „wypatrzenia istotności" nie są niczem innem, jak oderwanemi stosunkami pojęciowemi o najbardziej ogólnym charakterze. Jak zaś w sposób bardzo wyraźny pouczają dzieje rozwoju ducha ludzkiego, stosunki owe możemy rozumieć tylko jako wytwory, na których pojawienie się złożyć się muszą: z jednej strony otaczający nas świat przedmiotów, jako czynnik objektywny, z drugiej uładzająca, rozczłonkowująca i kształtująca czynność ducha ludzkiego, jako czynnik subjektywny. Im bardziej oderwany i ogólny charakter mieć będą owe stosunki, uzyskane zapomocą tego rodzaju pracy myślowej, tem wyraźniej uwypukli się w nich moment duchowy. To też kiedy Herman Cohen mówi o „wytwarzaniu" przez myślenie, to, lubo nie odpowiada to w żaden sposób faktom, wszelako wyrażenie wydaje mi się o wiele więcej usprawiedliwione, niż dowodzenia Husserla o „dającym" lub wręcz o „pierwodającym" wglądzie w istotę.

Być może, iż wiara w owe „dane" pochodzi u Husserla stąd, że przejął od Franciszka Brentana myśl o „intencjonalnem zestosunkowaniu" całego pierwiastka psychicznego. Świadomość — powtarza wielokrotnie — jest zawsze świadomością czegoś. Wyobrażeniu odpowiada rzecz wyobrażana, sądowi — przedmiot sądu, wartości — to co oceniamy, woli — to coś, czego chcemy, radości — to co nas raduje itp. Wszystkim tym przedmiotom przypisujemy przytem zawsze pewien rodzaj objektywnej samodzielności. Przez „zwrócenie spojrzenia" mogą wszystkie owe „przedmioty" we „właściwej sobie cielesności" zostać przez nas ujęte, „stać się nam danemi". W podobnych wypadkach przeoczamy i zapoznajemy stale kształtującą i przekształcającą działalność umysłu.

Z tą nauką o „pierwodanej“ sile wypatrzenia istotności nie daje się zupełnie łatwo pogodzić myśl, że wszystkie w ten sposób zdobyte „poznania eidetyczne“ mają być całkowicie niezależne od wszelkiego doświadczenia. Husserl idzie w tym względzie o wiele dalej, aniżeli wszyscy poprzedni myśliciele. Przez „wyłuskiwanie“ i „nawiasowanie“ świata przedmiotów dokonywa „fenomenologicznej redukcji“ i mniema, że tą drogą dotrze do dziedziny „czystej świadomości“. Zdobywa tu, swojem zdaniem, „pole“, „sferę bytu absolutnych początków“, „pole dostępne patrzącemu badaniu“, które ma w sobie „nieskończoną pełnię wnikliwych poznań o najwyższem naukowem dostojeństwie“ (Idee, str. 107). Przeciwnie, jakeśmy zaznaczyli przed chwilą, dla fenomenologji i cały świat zmysłowy i świat przedmiotów jest jedynie zjawiskiem. „Realność, tak pojedyńczo wziętego przedmiotu, jak i całego świata, ze względu na istotę swoją (w naszem ścisłem rozumieniu), pozbawiona jest samodzielności. Nie jest sama w sobie czemś absolutnem, ale wtórnie wiąże się z czemś innem, w znaczeniu bezwzględnem jest wogóle niczem, nie posiada żadnej „absolutnej istoty“, posiada istotność czegoś, co zasadniczo jest tylko czemś intencjonalnem, tylko czemś świadomem, wyobrażanem w sposób zgodny ze świadomością, zjawiskowem“ (str. 93).

Możemy tedy powiedzieć, że „fenomenologja“ taka, jaką zapoczątkował Husserl, przedstawia się jako pewna charakterystyczna synteza fenomenalizmu krytyczno-poznawczego i metafizyki spirytualistycznej. Husserl sam najenergiczniej podkreśla fenomenalistyczny charakter swojej filozofji, jak to widzieliśmy z przytoczonego przed chwilą ustępu. Natomiast daleki byłby od przyznania, że fenomenologję możnaby określić jako metafizykę spirytualistyczną. A przecie powiada wyraźnie: „Musimy dojść do przekonania, że naprzeciw przeżycia empirycznego stoi, jako

założenie jego znaczenia, przeżycie bezwzględne, i że ono nie jest konstrukcją metafizyczną, ale przez odpowiednią zmianę nastawienia, czemś w bezwzględności swojej niewątpliwie udowodnić się dającem, a danem w bezpośrednim oglądzie“ (str. 105 i nn).

Tu, zdaniem mojem, leży ciekawe samozłudzenie. „Bezwzględne przeżycie“, które trwa, kiedy dokonywamy „fenomenologicznej redukcji“ i cały świat „wyłuskujemy“ albo „zakuwamy“, będzie wtedy tylko możliwe do pomyślenia, jeżeli przyjmiemy substancję duchową, która wywołuje takie „czyste przeżycie“ i daje mu uchwytną treść. Atoli Husserl powiada zupełnie wyraźnie w jednym z głębokich swoich wywodów, że „redukcja fenomenologiczna“ powinna „wyłuskać“ nawet transcendencję Boga (str. 110 i nn). W takim razie jednak „czyste przeżycie“ wisi w pustce i nie może być żadną miarą czemś „danem w bezpośrednim oglądzie“.

Możnaby stąd pomyśleć, że owo „czyste przeżycie“ rozumiane jest przez fenomenologów poprostu jako fikcja, to znaczy, jako świadomie fałszywe założenie, wytworzone w celu rozwiązania pewnych określonych zagadnień. Na wielką doniosłość podobnych fikcyj zwrócił ostatnio uwagę Jan Vaihinger w swojej „Filozofji ujmującej świat ze stanowiska „tak jak gdyby“ (Philosophie des Als ob), co niżej obszerniej rozwiniemy. W rzeczy samej Husserl określa w jednem miejscu fikcję jako „pierwiastek życiowy fenomenologji (s. 132) i wielokrotnie wyznacza wyobraźni przedniejsze miejsce w zestawieniu z postrzeżeniem zmysłowem. Wszelako, jak to jasno wykazał Vaihinger, fikcja nigdy nie może się sprawdzać; wartość jej jedynie i wyłącznie możemy poznać z jej płodności. Dlatego to winniśmy zapytać, czy konstrukcja „czystego przeżycia“ i czy śmiały eksperyment myślowy „redukcji

fenomenologicznej“ dały początek nowym poznaniom? I tu musimy przyznać, że zapowiadane przez Husserla „poznania o najwyższem naukowem dostojeństwie“ dotychczas nie dały się dostrzeć ani u niego samego, ani w wywodach jego zwolenników. Na tę bezpłodność fenomenologji zwrócił już uwagę Wilhelm Wundt w niezwykle przejrzystem przedstawieniu „logicyzmu“ (Kl. Schriften, Mniejsze pisma I, 613 i nn). Jeszcze jaśniej przedstawił naukę fenomenologów Teodor Ziehen i nazwał ten kierunek „beznadziejnym i chybionym“ (Podręcznik logiki, 1920, str. 184 i nn; zwłaszcza str. 457).

Wundt sądzi (tamże str. 614), że fenomenologja głównie dlatego znalazła uznanie i zwolenników, ponieważ szczególnie wysoko oceniono jej przenikliwość. Mojem zdaniem, uderzające, a jak się zdaje, rosnące jeszcze zawsze powodzenie fenomenologji ma głębsze powody. Zarówno wyznawców tego kierunku, jak i jego twórcę znamionuje zdolność psychologicznego wniknięcia. Niektórzy z nich posiadają dar głębokiego wglądania w siebie samych i odkrywają przytem rzeczy, które dla innych pozostają w ukryciu. W stosunku do samego Husserla zaznaczyłem to już dobitnie w ostrej krytyce jego „Badań logicznych“ (Logische Untersuchungen) i dlatego nazwałem go poźniej „psychologiem wbrew woli“ [por. Jerusalem: „Der kritische Idealismus und die reine Logik, ein Ruf im Streite (Idealizm krytyczny i czysta logika, wołanie w sporze), 1905, str. 117, oraz rozprawę moją „Philosophen und Psychologen“ (Filozofowie i psychologowie) w czasopiśmie „Die Zukunft“, maj 1914]. Jego dowodzenia o oczywistości i prawdzie w „Badaniach logicznych“ i to, co w „Ideach“ mówi o „cieniowaniu“ pierwiastka psychicznego, dają wyraźne świadectwo wielkiego uzdolnienia w tym kierunku. To samo można powiedzieć o najwybitniejszym ze zwolenników tego kierunku, Maksie Schelerze. Umiał powiedzieć dużo

rzeczy nieprzeciętnych o urazie, o istocie tragizmu, o „bożku samopoznania“. Takie wnikliwe spojrzenia mają w sobie wielką siłę przyciągającą. I właśnie w tem, zdaje mi się, leży niebezpieczeństwo fenomenologji.

To, co fenomenologicznie „nastawiony“ badacz siłą swych uzdolnień do badań psychologicznych znachodzi w samym sobie, ma być czemś o wiele ważniejszem, aniżeli nowem poznaniem psychologicznem. Wierzy on w natychmiastową możliwość „wglądu w istotę“, wydziela odrazu to, co ujrzał w ten sposób, ze spójności psychicznej, przeświadczony następnie, że zdoła na tej drodze ustalić z bezwzględną pewnością istotę nakazu moralnego, istotę zadowolenia estetycznego, sprawiedliwego prawa, a nawet prawdziwej religji. Ale przez to właśnie fenomenologja działa poprostu tamująco. Przeoczając znaczenie pierwiastka dziejowego we wszystkiem, co dotyczy ludzkości, mniema, że wzniosła się ponad ciężki mozół badań historycznych i socjologicznych, i odsuwa od nich wybitne umysły.

Tak więc plon tego potężnego wysiłku myślowego jest znikomo mały, pod pewnemi względami nawet wręcz ujemny. Nie dowiadujemy się nic a nic o stosunku „czystej“ świadomości do świata zewnętrznego i tak niezmiernie trudne dla wszelkiego fenomenalizmu zagadnienie cudzej świadomości, drugiej osoby, o którem mówiliśmy wyżej, dla tego kierunku zdaje się wcale nie istnieć. Ani apriorjczny, rzekomo zupełnie od doświadczenia niezależny „wgląd w istotę“, ani redukcja fenomenologiczna nie mogą nigdy wypaść zadowalająco. Każdego „poznania eidetycznego, tak jak i „czystego przeżycia“, o ile są rzeczywistemi poznaniami, trzyma się zawsze jeszcze jakaś „resztka ziemska“, choćby „znoszenie jej“ było niewiedzieć jak „uciążliwe“ dla fenomenologów.

W przeciwstawieniu do kierunków tak dalece obcych i bezpłodnych zarysowuje się w ostatnich dziesiątkach lat dążenie do rozpatrywania poznania ludzkiego w wewnętrznym związku z całokształtem życia psychicznego i rozświetlenia jego biologicznego znaczenia.

Jednym z najwybitniejszych kierunków myślowych, wywołanych tą potrzebą, jest stworzona przez Jana Vaihingera filozofja, rozważająca świat ze stanowiska „tak jak gdyby“, do której rozważenia przechodzimy obecnie[1]).

§ 27. Filozofja rozważająca świat ze stanowiska fikcji.

Twórcą tej nowej, niezmiernie płodnej i wybitnej teorji poznania, która w ostatnich czasach zaczyna się kształtować w pełny pogląd na świat i życie, jest Jan Vaihinger, w chwili obecnej profesor w Halle. Myśl przewodnią powziął już jako młody człowiek w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia i zyskał dla niej gorące uznanie Ernesta Laasa, a przedewszystkiem Fr. A. Langego, autora „Historji materjalizmu“. Z rozmaitych powodów nie mógł jednak wtedy ogłosić swojej pracy. Dopiero po trzydziestu latach zdecydował się wydać dzieło swojej młodości, ponieważ przez ten czes wyłoniły się kierunki myślowe, pokrewne jego filozofji. Tym sposobem w r. 1911 ukazała się podstawowa rzecz pt. „Filozofja rozważana ze stanowiska tak jak gdyby, system teoretycznych, praktycznych i religijnych fikcyj ludzkości“, i wywarła natychmiast głębokosiężny wpływ.

W uwadze wstępnej do pierwszego i w przedmowie do drugiego wydania podaje nam Vaihinger najważniejsze wiadomości co do powstania i celów swojej filozofji. Jeszcze wyraźniej i szczegółowiej rozwinął to w swojej „Selbstdarstellung“

[1]) Dla uniknięcia niewygodnej formy będziemy ją nazywali: „. . . rozważającą ze stanowiska fikcji.“

(Samoprzedstawieniu)[1]). W piętnastu jasnych, treściwych i wewnętrznie ze sobą związanych tezach ujął zasadnicze myśli swojej nauki w sposób tak przejrzysty, że nie może być wątpliwości co do treści filozofji, stojącej na stanowisku „tak jak gdyby".

Najważniejszą z podstawowych myśli Vaihingera jest ujmowanie myślenia jako funkcji biologicznej. Intelekt należy uważać jako jedną z najważniejszych i najskuteczniejszych broni, jakie organizm ludzki rozwinął sam z siebie w walce o byt. Ten jasno tu wyłożony związek między myśleniem a życiem rzucił, jak zobaczymy za chwilę, snop nowego światła na dzieje rozwoju ludzkiego poznania. Vaihinger wykazuje, że intelekt ludzki w biegu rozwoju doszedł do tego, iż przez świadomie fałszywe założenia, które nawet po większej części są same w sobie sprzeczne, rozwiązywał zagadnienia, bez takich wybiegów niedostępne dla myśli. Założenia podobne, które w rozumieniu Ernesta Macha możnaby określić także jako eksperymenty myślowe, oddawna już otrzymały miano „fikcyj". W dziele Vaihingera znajdujemy zadziwiającą obfitość przykładów cennych fikcyj, które w przeróżnych naukach doprowadziły z największem powodzeniem do rozwiązania trudnych zagadnień. Można to wykazać na wielu przykładach w matematyce, fizyce, chemji, mineralogji, a także w nauce prawa i w ekonomji. Już dla samych tych powodów dzieło Vaihingera jest bogatem i pouczającem źródłem dla każdego, kto chce zdobyć pogląd na rozwój metod badania i objawiającą się w nich potęgę ducha ludzkiego.

Ale filozofja tego kierunku posuwa się jeszcze o ważny krok naprzód. Vaihinger wie, że w życiu organizmów

[1]) „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen" (Niemiecka filozofja spółczesna w samoprzedstawieniach), wydana przez Raymunda Schmidta. Lipsk, 1921. Tom II.

funkcje, powstałe z popędu samozachowawczego, często rozwijają się dalej, niż tego wymaga podtrzymanie życia, i wytwarzają pewien rodzaj swojego własnego życia. Nazywa on to „przerostem środka ponad cel“. Rozwój tego właśnie rodzaju wykazuje intelekt człowieka. Myślenie wyzwoliło się ze swoich biologicznych początków, uniezależniło się i bada tylko gwoli samemu badaniu bez względu na jakiekolwiek konsekwencje praktyczne. „Skutkiem tego owo pozornie niezawisłe, pozornie od początku teoretyczne myślenie stawia sobie zadania niemożliwe, nie tylko dla ludzkiego, ale wogóle dla każdego myślenia, jak np. pytanie o początku i o znaczeniu świata. Tu zalicza się również pytanie, dotyczące stosunku czucia i ruchu, czyli, jak się to zazwyczaj mówi: pierwiastka psychicznego i materjalnego. Tego rodzaju zagadnienia, beznadziejne i, biorąc ściśle, bezzasadne, należy rozstrzygać nie naprzód, ale wstecz, wykazując, w jaki sposób się one psychologicznie w nas zrodziły“ (Vaihinger, Selbstdarstellung, str. 27). Zajmuję sam podobne stanowisko od lat zgórą dwudziestu. Już w książce mojej, wydanej w roku 1896, pod tytułem: „Die Urteilsfunktion“ (Czynność sądzenia), fenomenalizm, który świat rozcieńcza w „wyobrażenie“, w wyłączną „treść świadomości“, określiłem jako hipertrofję popędu poznawczego, który należy cofnąć do właściwych ram. Dlatego zaraz przy pierwszem pojawieniu się powitałem życzliwie filozofję, stojącą na stanowisku fikcji, charakteryzując ją jako w najwyższym stopniu płodny kierunek myślowy.

Vaihinger kładzie nacisk na znamienną różnicę pomiędzy fikcją a hipotezą i wyjaśnia stosunek obu tych ważnych narzędzi myślowych. Hipoteza jest przypuszczeniem, postawionem w celu jednolitego wytłumaczenia całego szeregu dowiedzionych faktów. Wiąże się z nią zawsze nadzieja, że przez wykrycie nowych faktów okaże się prawdziwą, czyli, jak się zwykle mówi, sprawdzi się. Fikcja,

przeciwnie, jako świadomie fałszywe przypuszczenie, nie może się nigdy okazać sprawdzalną i musi wartości swojej dowieść przez swoją płodność. Tu, jak Vaihinger pierwszy zauważył, zachodzą liczne przesunięcia idej, często bardzo charakterystyczne dla rozwoju nauki. Można przytem zaobserwować dwa przeciwne sobie kierunki. Niekiedy pojęcie pomocnicze powstaje narazie jako fikcja, wznosi się następnie do godności hipotezy, aby ostatecznie stać się stałym dogmatem. Zdarzyć się jednak może i odwrotnie, że dane narzędzie myślowe uznane jest początkowo dogmatycznie za rzeczywiście istniejący fakt, zczasem przechodzi w zwyczajną hipotezę „roboczą“ (Arbeitshypothese), aż wreszcie okazuje się, że jest tylko użyteczną fikcją. Interesującym przykładem pierwszego procesu jest wytworzone przez Adama Smitha pojęcie „człowieka gospodarczego“, który wszystko mierzy jedynie i wyłącznie swoją dobrze i jasno zrozumianą korzyścią ekonomiczną. Dla twórcy naukowej ekonomji społecznej pojęcie to było czystą fikcją, która umożliwiała mu budowanie praw wytwórczości i obiegu dóbr. Dla następców jego fikcja ta stała się hipotezą, która następnie, wobec pozornego sprawdzenia się, została podniesiona do godności dogmatu. Skutkiem rozwoju ekonomicznego dogmatu tego trzyma się znaczna część pracującej gospodarczo ludzkości. Co więcej, rozwinął się z niego rodzaj panekonomicznego poglądu na życie, który pieniądz uważa, nie za powszechny jedynie środek wymiany, ale za bezwzględny miernik wartości.[1])

Proces przeciwny najlepiej może ilustruje fizyczne pojęcie atomu. W starożytności Leukipp i Demokryt uznali atomy z dogmatyczną stanowczością za jedynie rzeczywiste, ostatnie jedności. Nowożytna fizyka zastoso-

[1]) Por. Jerusalem: Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre (Wojna w świetle socjologji). 1915. Str. 36 i dalsze.

wała to pojęcie jako hipotezę, dziś uchodzi ono po największej części już tylko za użyteczną fikcję. Tak więc Vaihinger wejrzał głęboko w początek i rozwój ludzkiego myślenia i wskazał nowe, ważne drogi dla teorji poznania.

Ale filozofja, stojąca na stanowisku fikcji, pragnie być czemś więcej niż nową teorją poznania. Nietylko zaznacza biologiczny początek myślenia, ale wykazuje jednocześnie, że pozornie uniezależniony intelekt stwarza zagadnienia zupełnie nie do rozwiązania na drodze racjonalnej, logicznej, czyli tem samem fałszywie postawione. Ponieważ tedy myślenie wraca do swego pierwotnego zadania, filozofja ta podkreśla wraz z Kantem pierwszeństwo praktycznego rozumu i z zupełną świadomością oddaje myślenie na usługi życiu. Świat fikcyj, których źródło i znaczenie Vaihinger najpierw dokładnie poznał, ma to ważne zadanie do spełnienia.

W dziedzinie estetyki, jak wykazał Konrad Lange w swojem głębokiem dziele: „Istota sztuki“ (Das Wesen der Kunst), „świadome samozłudzenie“ odgrywa bardzo doniosłą rolę, to też można z pewną słusznością mówić o „świecie, który tak jak gdyby istniał“, a który wywiera potężne działanie. Vaihinger atoli mniema, że filozofja, traktująca świat jak fikcję — powinna znaleźć rozwiązanie ostatecznych zagadnień nauki, prawa, etyki i filozofji religji, tak, żeby, nie wchodząc ani krokiem w transcendentność, w sposób trwały zadowolić najgłębsze potrzeby umysłu ludzkiego.

Przeciwko takiemu rozciąganiu filozofji, stojącej na stanowisku fikcji, w pogląd na świat i życie, podnoszą się nie byle jakie wątpliwości i zarzuty, na które już zwróciłem poczęści uwagę w mojej wyżej cytowanej rozprawie. Vaihinger tłumaczy wyczerpująco, że pojęcie wolności woli sprzeczne jest nietylko z obserwowaną rzeczywistością.

„w której wszystko podlega nienaruszonym prawom, ale nawet z samem sobą". Nie zważając na owe sprzeczności, stosujemy to pojęcie nietylko w życiu codziennem, przy ocenianiu postępków moralnych, ale, co więcej, stanowi ono podstawę całego prawa karnego; bez tego założenia kara za jakiś uczynek byłaby ze stanowiska moralnego nie do pomyślenia. Ale sąd o naszych bliźnich tak dalece zawisł od tego tworu pojęciowego, że nie możemy się już bez niego obejść (Filozofja stojąca na stanowisku fikcji — str. 59). „Ludzkość — mówi dalej Vaihinger — wyrobiła ten ważny twór pojęciowy w biegu rozwoju z wewnętrzną psychiczną koniecznością, ponieważ tylko na jego podstawie możliwa jest wyższa kultura i moralność; nie zamyka nam to jednak oczu na fakt, że sam ten twór pojęciowy jest logiczną potwornością, sprzecznością, krótko — że jest tylko fikcją ale nie hipotezą" (tamże str. 60). W podobny sposób traktuje Vaihinger i pojęcia religijne, jako teoretycznie pełne sprzeczności, praktycznie natomiast bardzo cenne twory, i zalicza je również do fikcyj. Jako ilustrację przytacza bardzo interesującą próbę „religji stojącej na stanowisku fikcji", przedsięwziętą przez jednego ze współczesnych Fichtego imieniem Forberg (tamże str. 735 i inne).

Przeciw powyższemu możemy powiedzieć: W dziedzinie prawa wolność woli mogłaby może wywierać ten sam wpływ, nawet rozumiana tylko jako fikcja, ponieważ idzie tu o wpływ socjalny instytucji prawnej, o wiele bardziej, niż o teoretyczne uzasadnienie. Rzecz się ma zgruntu inaczej w zakresie moralności i religji. Wprawdzie źródłem nakazów moralnych, tak jak i instytucyj prawnych, jest to samo spółżycie ludzi, ale tutaj, jak zobaczymy niżej, nakazy społeczne przez to dopiero nabierają cech obowiązków moralnych, że zapadają głęboko w świadomość

jednostki i wewnętrznie zostają przez nią uznane jako znieważające. Ponadto wzrastające ciągle przeświadczenie o własnej wartości jednostki wzmaga coraz bardziej poczucie godności ludzkiej, co za chwilę poznamy jako jedną z najważniejszych dźwigni wyższego rozwoju moralnego. Przy takim sposobie traktowania zagadnień etycznych przyjęcie wolności woli ma znaczenie podstawowe i dlatego nie wystarczy uznanie jej za zwykłą fikcję. Założenie takie zresztą stoi w sprzeczności ze światopoglądem materjalistycznym, ale nie z przyrodniczym. Nowsze badania Williama Jamesa, Karola Joëla i Henryka Gomperza wykazały, że zaprzeczanie wolności woli bynajmniej nie jest oczywistością naukową, dla uzasadnienia zaś nakazów moralnych fikcja wolności, albo etyka rozważająca „tak jak gdyby“ w żaden sposób nie wystarczy. Zdaje mi się raczej leżeć w powołaniu człowieka, aby przez moralne postępowanie dowodził coraz niezbiciej faktu wolności i godności ludzkiej.

Mniej jeszcze, zdaniem mojem, religja stojąca na stanowisku fikcji powinnaby zastąpić żywą wiarę pobożnego uczucia. Pojęcie Boga jest nam potrzebne dla zaokrąglenia zgodnie z naszemi życzeniami empirycznego obrazu świata. Ale zadanie to może spełnić jedynie Bóstwo, które wyobrażamy sobie jako realną, rzeczywistą, a przedewszystkiem zdolną do działania istotę. Powrócimy jeszcze do tej sprawy.

Chociaż więc filozofja, stojąca na stanowisku fikcji, nie może w zupełności zadowolić jako nowy pogląd na świat i życie, to niemniej wzbogaciła istotę i rozwój poznania ludzkiego nowem i jasnem światłem. Ujmując myślenie jako funkcję biologiczną, pogłębiła i wzmocniła zrozumienie związku między poznaniem a życiem. Że zaś z drugiej strony zwróciła uwagę na kręte drogi i zawiłe obchodzenia, jakie wynajduje sobie myślenie, prowadzone przez pęd życiowy,

aby podporządkować człowiekowi przyrodę, o wiele trafniej i lepiej, jeśli się tak wyrazić mogę, poznaliśmy i ocenili siłę ducha ludzkiego.

Vaihinger charakteryzuje swoją filozofję jako idealistyczny pozytywizm. Jest to pozytywizm, ponieważ świat czuć uważa za ostatnią rzeczywistość i unika wszelkiego wkraczania w transcendentność. Idealizmem możemy nazwać ten kierunek przez to, że tak żywy wyraz zyskuje w nim twórcza potęga ducha, a twory czystej wyobraźni czyli to, co powszechnie nazywamy ideałami, grają wybitną rolę. W uwagach wstępnych do swojego dzieła wymienia Vaihinger pewne prądy we współczesnej filozofji, które skłoniły go do ogłoszenia jeszcze za życia pracy swojej młodości. Jako jeden z tych „momentów“ wskazuje przeszczepiony z Ameryki „pragmatyzm“, w którym, jak bardzo słusznie powiada, „należy oddzielić niekrytyczne przeholowanie od rzeczy wartościowych“ (Filozofja stojąca na stanowisku „tak jak gdyby“ — str. XI). Poddamy ocenie ten często w Niemczech źle rozumiany i zniesławiany kierunek, aby zkolei przejść do naszego własnego ujęcia procesu poznawczego.

§ 28. Pragmatyzm.

W końcu ubiegłego stulecia kilku filozofów amerykańskich — wyszedłszy z założenia, że badanie poznania ludzkiego, tak jak i spekulacje metafizyczne nad prazasadą rzeczy, odsuwały filozofję coraz bardziej od rzeczywistego świata i życia — postanowiło zmienić stanowisko. Powiedzieli sobie, że myśl teoretyczna, jak uczy doświadczenie, ma na celu wyznaczyć kierunek działalności ludzkiej, a życiu przyrzucić nową treść. Na tę to praktyczną stronę zwrócono uwagę i tak powstała nowa teorja poznania, dla której utarło się następnie miano pragmatyzmu.

Twórcą tej nowej metody jest Charles Peirce. W

pracy, ogłoszonej w roku 1878,[1]) a traktującej o temacie: „Jak możemy idee nasze uczynić zrozumiałemi“, zwrócił uwagę, że sądy nasze i przekonania właściwie są tylko prawidłami naszego sposobu postępowania. Chcąc więc wyjaśnić sobie treść i znaczenie jakiejś myśli, musimy się starać wykazać jej wpływ na czyny ludzkie. Niema odcieni myśli, choćby najsubtelniejszych, którychby nie warunkowały jakie bądź różnice praktyczne. Gdzie nie można dowieść konsekwencyj praktycznych, tam myśl nie ma treści i polega tylko na kombinacji wyrazów. Pochwycić praktyczne konsekwencje myśli, znaczy pochwycić jej całkowitą i jedyną treść.

Z tego zasadniczego poglądu rozwinął się pragmatyzm jako metoda, stosowana do dziś głównie w dwojakim kierunku. Przedewszystkiem do odrzucania zagadnień, których rozwiązanie dla życia praktycznego jest bez znaczenia. Pragmatysta bowiem wobec każdego zagadnienia podnosi pytanie: Jakie skutki praktyczne ma jedna a jakie druga odpowiedź? Gdy się okaże, że w obu razach wypadnie nam postąpić jednakowo, to zagadnienia niema. Taki przypadek np. ma miejsce z kwestją realności lub idealności świata zewnętrznego. Idealista musi wobec niego zachowywać się całkiem tak samo jak realista, cały więc spór dla pragmatysty jest bez wartości i znaczenia. Natomiast kwestja, czy świat został stworzony przez Boga, czy też powstał skutkiem czysto materjalnych procesów, jest dla życia kwestją wielkiej wagi, bo świat oznacza dla mnie coś zupełnie różnego, kiedy Boga mam traktować jako jego twórcę, niż kiedy materja sama z siebie wszystko wy-

[1]) Artykuł Peirce'a ukazał się naprzód w piśmie amerykańskiem „Popular Science Monthly“ (styczeń 1878), i najłatwiej jest dostępny w przekładzie francuskim w „Revue Philosophique“ (grudzień 1878 i styczeń 1879). Wyrazu pragmatyzm w nim nie znajdujemy. Patrz: Jerusalem w Deutsche Literaturzeitung 1908 Nr. 4 i Ludwik Stein w Archiv für syst Philosophie 1908.

wiodła. Dla pragmatysty jest to więc dylemat godny zastanowienia.

Druga dziedzina, do której dotychczas stosowano pragmatyzm, to proces poznawczy i pojęcie prawdy. Pragmatyzm rozumie myślenie jako część i jako czynnik życia. Zgodnie z tem prawdziwość danego sądu tkwi jedynie we wpływie praktycznym, jaki wywiera. Sąd jest prawdziwy, kiedy wyłonione z niego sposoby i prawidła okazują się d o d a t n i e m i d l a ż y c i a. Przy ścisłym związku między myślą a czynem, o prawdzie czysto teoretycznej, redukującej się do stwierdzenia jakiegoś stanu rzeczy wogóle, mowy być nie może. A mniej jeszcze o prawdzie bezwzględnej, ważnej dla wszystkich czasów i wszystkich istot myślących. Prawda ma w sobie zawsze coś aktywnego, kierowniczego. Nie jest ponadczasowa, lecz przeciwnie zawsze w przyszłość zwrócona.

Ta nowa postać prawdy zachwiewa zakorzenione nałogi myśli i dlatego z wielu stron napotyka gwałtowny opór. Zwłaszcza przedstawiciele dawnej logiki formalnej i matematycy bronią się przeciw pragmatycznemu stanowisku prawdy. Trzymają się oni ściśle przekonania, że istnieją wieczne, wyniesione ponad czas prawdy, które znachodzimy niezależnie od wszelkiego doświadczenia, a które są dla każdego doświadczenia ważne. Walka przeciw pragmatyzmowi i jego obrona zajęła w ostatniem dziesięcioleciu dużo miejsca na łamach pism angielskich i amerykańskich. Na kongresie filozoficznym w Heidelbergu w 1908 roku nowa metoda była przedmiotem żywej dyskusji. Dotychczas nie osiągnęliśmy jasności w pojęciach, niemniej argumenty przeciwników dodają bodźca pragmatyzmowi do dalszego rozwinięcia myśli zasadniczych. Ewolucjonistyczne postawienie procesu poznawczego, którem zajmiemy się w najbliższym rozdziale, powinnoby wykazać, że pragmatyzm, dzięki swemu aktywistycznemu rozumieniu pojęcia prawdy, ma w zasadzie słuszność. W y j a ś n i a n i e wrażeń,

tkwiące w każdym sądzie, dotyczy zawsze ich wartości. W miarę jednak komplikowania się warunków życiowych występuje coraz większy przedział czasowy między wyjaśnieniem a oceną wartościową. Wyjaśniamy wrażenie i tłumaczenie zachowujemy aż do przyszłej oceny wartościowej. Jednocześnie uczymy się sądzić na zapas. Wiedza, jak powiedział w Heidelbergu jeden z najgorliwszych rzeczników pragmatyzmu, prof. F. C. S. Schiller z Oxfordu, „jest środkiem i pośredniczeniem“. Koniec końców wszelkie sądzenie, a przeto i wszelka wiedza sprowadza się do wartościowania. W podobny sposób wyraził się i Ernest Mach.[1]) Jednak zaznaczony wyżej przedział czasowy między wyjaśnieniem a oceną wartościową coraz większe przybiera rozmiary. Stopniowo wsuwa się weń ni mniej ni więcej tylko cała wiedza teoretyczna. Uczy nas ona rozczłonkowywać doświadczenie i systematyzować je przy pomocy wcześniejszych doświadczeń i dobytych z nich pojęć. Coraz bardziej czujemy się zmuszeni odstępować od bezpośredniego wartościowania sądów, natomiast możliwie ściśle i całkowicie kształtować znaczenie wrażeń bez względu na przyszłe wartościowanie. Myślenie naukowe wyrabia w nas, jakeśmy wyżej wykazali (§ 5), zdolność stwierdzania faktów, co bynajmniej nie jest tak łatwe i proste, jak się powszechnie sądzi. Ale jeżeli przy pomocy nauki takeśmy wyszkolili nasz umysł, że możemy uczucia, pragnienia i popędy nasze tłumić do tego stopnia, iż to, co dane nam jest objektywnie, potrafimy ująć w czystości, to niemniej potrzebujemy formuły, któraby wyrażała, że to, co stwierdzamy, stanowi rzeczywiście niezależny od nas fakt. Formułą tą jest dla nauki nieodzowne teoretyczne pojęcie prawdy, rodzaj śpichrza dla przyszłych ocen wartościowych. Pragmatyzm nie poznał się

[1]) Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum. Wyd. 2, str. 462.

na nieodzowności teoretycznego pojęcia prawdy i dlatego doprowadził do wielu bezpotrzebnych sporów. Ma jednak bezwzględną słuszność w twierdzeniu, że czysto teoretyczna prawda naukowa nie jest ostatecznym celem wszelkiego myślenia. Oznaczyć ten ostateczny cel to właśnie zadanie filozofji, która tem się różni od nauki, jak to wyżej było powiedziane (§ 5). Pragmatyzm nie jest metodą naukową, tylko nawskróś filozoficzną. Ma tę trwałą zasługę, że podkreślił związek między myśleniem a życiem i przez to zbliżył filozofję do życia.

§ 29. Teorja poznania genetyczna i biologiczna.

Jeżeli filozofja nie ma już być daleką od świata spekulacją, ale wzbogacającą życie pracą myśli, to i teorja poznania musi opuścić swoje odosabniające stanowisko, a podjąć próbę ujęcia poznania ludzkiego jako procesu rozwojowego, występującego z konieczności rzeczy w rozrastaniu się życia poszczególnych jednostek i życia społeczności ludzkiej. Musi uczestniczyć w rozwoju życiowym i zkolei nań oddziaływać. A wtedy postrzeganie zmysłowe i myślenie pojęciowe nie dadzą się już traktować jako dwie odrębne zdolności duszy, są one raczej wypływami jednej i tej samej siły duchowej i wszędzie spółdziałają ze sobą. „Pojęcia bez treści są puste, oglądy bez pojęć są ślepe“ — powiedział już K a n t, dając bezwarunkowo wyraz bardzo doniosłej prawdzie. W każdym akcie poznawczym musi się ujawniać cała nasza organizacja duchowa, a teorja poznania dbać winna przedewszystkiem o to, aby przez pogłębienie badań nad samym aktem poznawczym wykryć podstawową formę wszelkiego poznania. Spółdziałanie organizmu ludzkiego z otoczeniem, sposób, w jaki świadomość nasza reaguje na narzucające się nam z zewnątrz wrażenia, środki, jakie przedsiębrać musimy, aby umieć stanąć w świecie zewnętrznym i nauczyć się panować nad nim, wszystko to

pozwoli nam doszukać się właściwej formy, w którą człowiek zmuszony jest ujmować zjawiska tego świata, aby się w nim połapać.

Metoda genetyczna musi również badać sprawę poznawczą w związku z pozostałem życiem psychicznem. Teorja poznania nie powinna przemocą rozrywać jej związku z uczuciami i wolą; słowem, trzeba ją budować na podstawie psychologicznej.

Nie należy dalej zapominać, że popęd poznawczy powstaje z popędu samozachowawczego. Człowiek musi się orjentować w swojem położeniu, musi wiedzieć, których z pomiędzy przedmiotów otaczających ma się wystrzegać, musi zrozumieć i umieć ocenić aktualne i potencjalne objawy ich sił, jeżeli ma się wśród nich utrzymać i być zdolnym do ich stopniowego opanowywania. W rzeczy samej wszystkie nauki zawdzięczają swoje powstanie potrzebie praktycznej. I tak, astronomja ukształtowała się dla potrzeb gospodarstwa wiejskiego i żeglugi, a być może, także w celu dokładniejszego podziału czasu. Geometrja powstała jako sztuka miernicza, a arytmetyka wykształciła się w usługach handlu. Potrzeba nauczyła nietylko modlić się, ale i myśleć. Z chwilą jednak, gdy obudził się popęd poznawczy, rozwinął się on o wiele szerzej i potężniej niż wymagała bezpośrednia potrzeba. Stał się potrzebą czynnościową naszego organizmu, który dąży do ujawnienia się w czynie. Na tej drodze powstało dążenie do wiedzy dla wiedzy; tak również rozwinęło się owo zdziwienie teoretyczne, które wskazaliśmy wyżej jako początek filozofji. Nie należy tylko zapominać o biologicznem źródle popędu poznawczego.

Nadto, jeżeli powiedzieliśmy, że zmysły dostarczają poznaniu materjału, a rozsądek formy, musimy spróbować formę tę bliżej oznaczyć. Kant drogą refleksji znalazł w sądach możliwych zasadnicze formy rozsądku. Formy te są jednak

sztucznym wytworem logiki formalnej i nie możemy ich bynajmniej utożsamić z faktycznie danemi sądami. Dlatego najsłuszniejszą bodaj rzeczą będzie zbadać formę sądu wogóle, tak jak ona faktycznie jest dana. Przecież wszelkie poznanie, zarówno proste postrzeżenie zmysłowe, jak i wynik bardzo zawiłego łańcucha myśli, musi być pomyślane i wyrażone w formie sądów.

Istotnem w sądzie nie jest, jak to się często przypuszcza, powiązanie pojęć lub skojarzenie wyobrażeń. Proces, o którym sądzimy, bywa raczej przed sądem już dany jako jednolite wyobrażenie. Dzięki sądowi treść wyobrażenia podlega określonemu ukształtowaniu i rozczłonkowaniu i w ten mianowicie sposób, że sprawę odnosimy do samodzielnie istniejącego ośrodka siły i bierzemy ją za objaw siły tego ośrodka. Pachnąca róża przed sądem dana jest jako całość. W sądzie: „róża pachnie“ zapach jest pojęty jako objaw siły ośrodka, którym jest róża. Ośrodek siły jest podmiotem, objaw — orzeczeniem.

Pogląd staje się zrozumialszy, kiedy próbujemy odkryć ogólne prawo psychologiczne, które tu jest czynne. Mamy mianowicie do czynienia ze wspólnym wszystkim ludziom rodzajem apercepcji. Przez apercepcję rozumiemy tworzenie i przyswajanie sobie wyobrażenia, które stało się aktualne dzięki uwadze. Kiedy skierowujemy uwagę na jakiś przedmiot, tem samem wchodzi on w punkt jasnego widzenia świadomości, a przez to wynurzają się wszystkie wyobrażenia, związane z nim przez podobieństwo lub przyległość. Te wywołane wyobrażenia rzucają zkolei światło swoje na przedmiot, przez co on sam ukazuje się w nowem zabarwieniu.

Przy danych usposobieniach wyobrażeniowych najłatwiej

uświadamiają się dzięki uwadze te z nich, ma się rozumieć, które są najsilniej ukształtowane, a więc przeważają u danego osobnika. To też jeden i ten sam przedmiot wywołuje u różnych osób rozmaite grupy wyobrażeń, to znaczy bywa w rozmaity sposób apercypowany. Te najłatwiej pobudzalne grupy wyobrażeń nazwijmy panującą masą apercepcyjną. I tak np. dla strudzonego wędrowca las jest tylko miejscem dostarczającem cienia, malarz, przeciwnie, dostrzeże cieniowania barw i grupy drzew, cieśla zwróci uwagę na wielkość i grubość pni, gajowy na drzewostan, strzelec na tropy zwierzyny.

Ale jakkolwiek tak różnie apercypować możemy te same przedmioty, niemniej istnieje sposób ujmowania, pewien rodzaj apercepcji, który jednakowo ujawnia się wobec wszystkiego, co się dzieje. Dziecko, zgniatając jakiś przedmiot, bierze wyczuwany opór za wywołany przez wolę przedmiotu. Przenosi ono bodźce własnej woli na otaczające przedmioty i ujmuje procesy jako objawy woli. Każdą sprawę apercypuje w ten sposób, że działa najsilniejsze usposobienie wyobrażeniowe. Żadne jednak z pośród wszystkich usposobień nie ma nawet w przybliżeniu takiej mocy, jak to, które wskutek ruchów ciała wciąż się wznawia, mianowicie usposobienie do przeżywania bodźców woli. Otóż wspomnienia doznanych popędów woli najłatwiej się budzą i one to tworzą panującą masę apercepcyjną, którą dziecko skierowuje ku każdemu przedmiotowi, zwracającemu na siebie jego uwagę. Każdy przedmiot postrzeżony wydaje mu się istotą ożywioną, a wszystko, co je zastanawia w tym przedmiocie, poczytuje ono za dowolny postępek tej rzeczy. Ten sam sposób pojmowania, ożywiający (animistyczny) i uczłowieczający (antropomorficzny), odnajdujemy u wszystkich ludów pierwotnych. Bieg wody, powiew wiatru, blask słońca, księżyca i gwiazd przybierają znaczenie objawów woli istot

widzialnych lub niewidzialnych. Taki sposób apercypowania, w którym wszystkie sprawy otoczenia przybierają znaczenie objawów woli samoistnych przedmiotów, nazywamy apercepcją zasadniczą.

Kant w „Krytyce czystego rozumu“ (Wywód transcendentalny czystych pojęć rozsądkowych. Przekład P. Chmielowskiego, Warszawa 1904, str. 133 i nast.) wspomina kilkakrotnie o „syntetycznej“ „pierwotnej“ lub też „transcendentalnej jedności apercepcji“. Rozumie przez to zdolność myśli do wiązania intuicji w jedność samowiedzy. „Ja myślę — powiada — musi móc towarzyszyć wszystkim moim wyobrażeniom“. Podstawowe to założenie wszelkiego poznania, zdaniem jego, ujawnia się także w akcie sądu, jakoż powiada wyraźnie, że „sąd jest tylko sposobem sprowadzenia danych szczegółów poznania do przedmiotowej jedności apercepcji“. A więc, według Kanta, apercepcja transcendentalna ujawnia się w każdym sądzie i jest, zdaniem jego, podstawową formą i warunkiem podstawowym wszelkiego poznawania[1]).

Opierając się na Kancie, lecz z wyraźną, a nawet zasadniczą od niego różnicą, nazywamy podstawową formę i warunek wszelkiego poznawania ludzkiego nie transcendentalną, lecz podstawową apercepcją. Kiedy mianowicie, według poglądu Kanta, jedność apercepcji bywa dana przed wszelkiem doświadczeniem, czyli jest transcendentalna, a zatem a priori, w tem, co my nazywamy apercepcją podstawową, mamy do czynienia z doświadczeniem, ale oczywiście z doświadczeniem, które każdy organizm ludzki, rozwijający się w pewnem otoczeniu i odbierający od niego wrażenia, z

[1]) Że mamy tu do czynienia z nowym i bardzo ważnym poglądem psychologicznym Kanta, starałem się wykazać w swojej mowie na stulecie kantowskie (Wiedeń 1904), str. 15 i nast., oraz w książce „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ (Wiedeń 1905), str. 10 i nast.

koniecznością zdobywać musi i faktycznie zdobywa. Kiedy nadto Kant w transcendentalnej jedności apercepcji widzi tylko całkiem ogólny, bynajmniej bliżej nie określony warunek formalny wiązania wyobrażeń i włączania ich do samowiedzy, nam się zdaje, że w apercepcji podstawowej znajdujemy ściśle określone, specjalnie ludzkie i uczłowieczające ukształtowanie, któremu ulec musi każda treść, jeżeli ma się stać naszą własnością duchową. Zapomocą apercepcji podstawowej sprawy swojego otoczenia przekładamy z języka wszechświata na język ludzki.

Spróbujmy teraz nakreślić pokrótce przebieg rozwojowy poznania ludzkiego, tak jak się on odbywa na mocy apercepcji podstawowej.

Początkiem życia psychicznego jest prawdopodobnie ciemne poczucie życia, wahające się pomiędzy dwoma przeciwnemi sobie stanami przyjemności i przykrości. Poczucie to musimy uważać za pierwotny, zupełnie jeszcze niezróżnicowany odczyn świadomości na podniety, działające w otoczeniu i wewnątrz ciała. Uczuciu temu wcale nie towarzyszy, jak się zdaje, wyobraźnia i ma ono jeszcze charakter zupełnie niewyraźny i chaotyczny. Czegoś podobnego doświadczamy, kiedy się budzimy z głębokiego snu lub z omdlenia, i podobny stan świadomości możemy przypuszczać u noworodków.

Przytem uczucia przykrości prawdopodobnie bywają o wiele wyraźniejsze, niż uczucia przyjemności i uzewnętrzniają się w żywych ruchach. Dziecko w pierwszych już dniach, a być nawet może w pierwszych godzinach życia swego, przeżywa różne rodzaje uczuć przyjemnych i przykrych. Życie psychiczne zaczyna się już różnicować i rozmaicie kształtować. Młoda dusza dostrzega narazie to jedynie, co jej zachowaniu sprzyja albo szkodzi. Sprawy otoczenia istnieją dla niej o tyle tylko, o ile jej sprawiają przyjemność lub

przykrość. Im różnorodniejsze wrażenia narzucają się dziecku, tem bardziej różnicuje się jego uczucie przyjemności i przykrości. Kiedy stopniowo coraz to przedłużać się zaczyna czas pomiędzy snem a krzykiem i dziecko miewa wolne chwile, w których otoczenie może na nie działać, natenczas różne stany przyjemne i przykre zaczynają się coraz wyraźniej wyodrębniać pomiędzy sobą. Zimno sprawia inną przykrość aniżeli głód, ciepła kąpiel wybitnie inną przyjemność od uczucia, którego dziecko doświadcza przy przyjmowaniu pokarmu. Zmiany stanów świadomości, jakich doznaje, obok uczucia przyjemności i przykrości, zawierają jeszcze w sobie wyraźnie dostrzegalny składnik, który zostaje w bliższym o wiele stosunku do natury podniety, niż pierwotne uczucie przyjemności i przykrości.

Składnikiem tym jest pierwiastek psychiczny, zwany czuciem. Czuciem jest początkowo pewna określona zmiana stanu świadomości, która się równie wyraźnie wyodrębnia od towarzyszących jej uczuć przyjemności i przykrości jak i od zmian innego rodzaju.

W rozwiniętej świadomości proste czucia nie występują. Mamy tam tylko sploty czuć, ściągające się do zewnętrznych i wewnętrznych podniet i ukazujące się nam jako rzeczywiste rzeczy lub sprawy. Takie sploty czuć nazywamy postrzeżeniami. To łączne ujmowanie danych grup czuciowych w jednolite postrzeżenia jest właśnie dziełem apercepcji podstawowej. Rzecz postrzeżona jest ośrodkiem siły, a pobudzone przez nią czucia uzewnętrznieniami siły czyli cechami.

Postrzeżenia pozostawiają więc w naszym organizmie usposobienia, dzięki którym obraz przedmiotu może powstać w naszej świadomości, nawet wtedy, gdy podnieta zmysłowa nie działa. Takie postrzeżenia odtworzone nazywamy wogóle wyobrażeniami. Przebieg tych wyobrażeń zależy od rozmaitych praw, głównie jednak warunkuje go pewnego

rodzaju skupienie organizmu, zwane uwagą. Popęd samozachowawczy skłania człowieka w stanie pierwotnym do skupiania uwagi przedewszystkiem na tych cechach przedmiotów, które są najważniejsze dla utrzymania życia. Przez to skupianie uwagi na cechach pod względem biologicznym ważnych powstają tak zwane wyobrażenia typowe, stanowiące doniosły szczebel do pojęć logicznych, które mają później powstać. Powstanie wyobrażeń typowych dopomaga nam do uwydatnienia strony biologicznej w rozwoju poznania ludzkiego. Skutkiem tego, że przedewszystkiem zwracamy uwagę na czynniki, od których zależy zachowanie życia naszego, uczymy się ogarniać jednakowe rzeczy w jednym akcie myśli i w ten sposób zyskujemy najważniejszy środek do ekonomicznego porządkowania doświadczeń.

Wysoce doniosły postęp sprawa ta zawdzięcza rozwojowi języka. Dźwięki mowy powstały niewątpliwie z mimowolnie wydawanych dźwięków w stanie uczucia. Skutkiem częstego powtarzania się tych samych wrażeń uczucie przytępia się, a dźwięki służą do tego, aby oznaczać sprawy, zachodzące w otoczeniu mówiącego. Inni ludzie rozumieją te dźwięki i potem wydają je świadomie, aby się porozumiewać z towarzyszami i łączyć we wspólnej pracy. Pierwsze dźwięki mowy, najczęściej jednozgłoskowe pnie, oznaczały całą sprawę bez odróżniania w niej rzeczy od czynności. Kiedy te proste dźwięki przestały wystarczać do osiągania porozumienia, usiłowano dokonać oznaczenia takiej lub innej sprawy zapomocą dwóch takich wyrazów piennych, przez co pień rozłożył się na podmiot i orzeczenie, a więc powstała forma zdania. Ta faza rozwojowa, którą mamy sposobność spostrzegać także u dzieci, gdy się uczą mówić, ma wielkie znaczenie.

W zdaniu mianowicie znalazła dokładny swój wyraz

apercepcja podstawowa. Forma, w którą z konieczności musimy ujmować świat, jest teraz wyraźnie uwydatniona, zaznaczana przez nią sprawa jest całkowicie ukształtowana, uczłonkowana i uprzedmiotowiona. Apercepcję podstawową, językowo upostaciowaną, nazwijmy sobie czynnością sądzenia. Podmiot sądu występuje tutaj jako samodzielnie istniejący ośrodek siły, orzeczenie zaś zaznacza właśnie teraz zachodzący objaw siły podmiotu.

Przez to jednak, że do oznaczenia sprawy nie wystarcza już jeden dźwięk, otwiera się nowa i bardzo doniosła faza rozwojowa. Podmiot sądu: „Róża pachnie", a więc wyraz róża, nie oznacza już teraz całej sprawy, lecz staje się wyrazicielem wszelkich możliwych działań, które mogą pochodzić od róży. Wszystkie przedmioty, w których tkwią te same siły, oznaczamy tą samą nazwą, a przez to ujmujemy je w jednym akcie myślowym. Wyraz staje się teraz nośnikiem własności i stanów, cechujących wszystkie jednoimienne przedmioty, i tym sposobem wyobrażenie typowe rozwija się w stałe, z wyrazem związane pojęcie.

Wyraz, który jest orzeczeniem, odłącza niejako właściwości, stany i stosunki odpowiednich przedmiotów i przez to czyni je dostępnemi dla samodzielnego rozważania. Takie własności jak: miękki, twardy, takie stany: jak chodzenie i spanie, takie stosunki jak: mały i duży, stają się tym sposobem samodzielnemi przedmiotami myśli i przybierają charakter pojęć. Teraz dopiero staje się możliwe nietylko przelotne spostrzeganie prawidłowości i podlegania prawom tego, co się dzieje na świecie, lecz „ustalanie ich w myślach trwałych".

Człowiek zdobywa tą drogą coraz to nowe i coraz lepsze narzędzia myśli do ekonomicznego porządkowania doświadczenia, do pojmowania i opanowywania tego, co się w świecie dzieje. Czynność sądzenia rozwija się w coraz nowe, coraz zawilsze, coraz bardziej zwarte formy i znajduje krótkie, proste

i wygodne sformułowania dla rozległej treści myślowej. Poza ekonomiczno-myślową doniosłością mowy, należy tu podkreślić i inną stronę sprawy. Przez to, że wszyscy ludzie, mówiący tym samym językiem, używają tych samych słów dla podobnych pojęć i tych samych zdań dla podobnych sądów, do powszechności ekonomicznej dołącza się społeczna. Wyrazy i zdania, których używam, są, w znaczeniu ich, dziś przyjętem, produktami wspólnej pracy plemienia, mówiącego tym, co ja, językiem. Moje twierdzenia w językowem swem sformułowaniu wykwitły ze skondensowanej pracy ogółu. Wypowiadając zdania, ogólnie zrozumiałe i ogólnie przyjęte za prawdziwe, wyrażam na nie zgóry zgodę. Ze wspólnego dorobku mowy wyrasta korzeń powszechnie za prawdziwe uznanych sądów. Rodzimy się już w granicach tej wspólnej posiadłości, a społeczny dorobek mowy i myśli ma niezmierny wpływ na rozwój jednostki. Na ten to właśnie czynnik społeczny w rozwoju poznania chciałem tu pokrótce zwrócić uwagę.

Obok sądów postrzeżeniowych, w których właśnie sprawa postrzeżona w znany już nam sposób kształtuje się, członkuje i uprzedmiotawia, powstają sądy pojęciowe, w których pewne stawania się kształtują się w ten sposób, iż określonym pojęciom podporządkowują się określone cechy. Zdanie: „Wieloryb jest ssakiem“ zawiera twierdzenie, że każdy wieloryb posiada cechy wspólne wszystkim ssakom, więc na podstawie tego sądu mogę twierdzić o każdym wielorybie, że ma krew ciepłą i czerwoną, oddycha płucami, że młode jego przychodzą na świat żywe i t. p. Pierwotna jednak forma sądu utrzymuje się tutaj. Gruby antropomorfizm pierwotnych szczebli kultury i dzieci, rozważający każdą rzecz z otoczenia jako ożywioną, a każdą jej własność jako wypływ czynności dowolnej, nie może już dotrzymać kroku wobec kroczącego naprzód postępu poznania. Najbardziej wszakże oderwane pojęcie

pozostaje dla naszego myślenia rodzajem ośrodka dynamicznego, a jego cechy ujmujemy jako jego działanie potencjalne[1]).

Z czynności sądu powstaje niezmiernie ważne dla teorji poznania pojęcie prawdy. Już Platon i Arystoteles słusznie zaznaczali, iż sąd tem się różni od wyobrażenia, czyli, jak się wyraża Arystoteles, od „mowy niewiązanej", że tylko w sądzie może zachodzić kwestja prawdy i fałszu. Wyobrażenie, które przeżywam, ma miejsce faktycznie, ale samo przez się nie jest ani prawdziwe ani fałszywe. Jeżeli mimo to mówimy o wyobrażeniach prawdziwych i fałszywych, jest to tylko skrócony sposób wyrażania się. Słuszne jest takie wyobrażenie, które prowadzi mnie do słusznych sądów, fałszywe — takie, z którego wynikają sądy niesłuszne czyli nieprawdziwe. Orzeczenia: prawdziwy i fałszywy nie znajdują również żadnego zastosowania wobec uczuć i postanowień woli. Tylko takie sądy, które często poprzedzają nasze uczucia i postępki dowolne i stanowią ważną przyczynę częściową tych objawów, tylko takie sądy mogą być prawdziwemi lub fałszywemi, a od ich prawdziwości zależy często celowość uwarunkowanych przez nie stanów uczucia i woli.

Prawda zatem bywa tylko w sądzie i rodzi się pytanie, jak pojęcie to powstaje i co oznacza. Na podstawie przytoczonego poglądu odpowiedź na te pytania nie będzie trudna. W sądzie daną treść zjawiska kształtujemy, członkujemy i uprzedmiotowiamy. Sąd zatem jest aktem samorzutności czyli samoistnej działalności naszego ducha, aktem, dzięki któremu

[1]) Pogląd ten, przedstawiony bardziej wyczerpująco i głębiej uzasadniony, znajdzie czytelnik w mojej książce: „Die Urteilsfunktion". Wiedeń 1895. Wszystkie podniesione przeciwko niemu zarzuty starałem się zbić w książce mojej pt. „Der kritische Idealismus und die reine Logik (Idealizm krytyczny i czysta logika), 1905, dowodząc zarazem, że moje ujęcie sądu łączy w sobie wszystkie uznane pierwiastki dotychczasowych teoryj. Dla rozwoju psychologicznego procesu poznania porównaj mój „Lehrbuch der Psychologie". Wyd. 6-te (1918).

doznane wrażenie nabiera znaczenia. Przypomnijmy sobie teraz, że rdzeń tego aktu działalności samoistnej tkwi przedewszystkiem w dążeniu do samozachowania, a nietrudno będzie nam zrozumieć, że nadanie pewnego znaczenia wrażeniu ma za cel wynalezienie sposobów, do jakich ma się uciec organizm dla należytego zareagowania na wrażenie. Na tym szczeblu rozwoju znaczenie bywa słuszne, o ile w skutku prowadzi do sposobów odpowiadających celowi, fałszywe, o ile na jego podstawie osiągamy sposoby chybione, t. j. szkodliwe dla utrzymania życia. To znaczy, wyrażając się ściślej, że stosunek między naszem wyjaśnianiem a faktycznym stanem rzeczy, który zczasem uświadomimy sobie jako prawdziwość lub fałszywość sądu, początkowo objawia się tylko jako dążność do reakcji. W miarę jednak rozwoju kultury, kiedy warunki podtrzymania życia się komplikują, kiedy człowiek staje się zmuszony i zdolny do stawiania sobie celów dalekich, możliwych do osiągnięcia tylko dzięki wielkiemu i złożonemu łańcuchowi starannie wypracowanych środków, wtedy wzrasta i odległość czasowa między wyjaśnieniem a uwartościowaniem (por. wyżej str. 118). Wyjaśniamy sobie często zjawiska, nie nadając im zaraz oceny wartościowej. Dzięki ustnemu i piśmiennemu utrwalaniu takich tłumaczeń umożliwia się zachowanie wydanych sądów dla przyszłej oceny. A że nie wszystkie wyjaśnienia okazują się podatnemi do wartościowania, należy dokonać doboru. Szukam warunków przyszłego wartościowania i tak powstaje pojęcie prawdy. Prawda danego sądu to tylko warunek jego stosowalności do wyznaczania potrzebnych działań. Do niedawna nie uznawano i nie oceniano tego aktywistycznego, skierowanego ku przyszłej działalności pierwiastka w pojęciu prawdy. Wszelkie myślenie teoretyczne to sądzenie na zapas z tendencją do przyszłego uwartościowania. Ponieważ jednak działalność ludzka patrzy coraz to dalej i stawia sobie coraz to

odleglejsze cele, więc i myśl teoretyczna zajmuje coraz to więcej miejsca na przestrzeni między wyjaśnieniem a oceną. Myśl i badanie teoretyczne zyskuje wskutek tego względną samodzielność, co tak często wywołuje złudzenie, jakoby myśl była oddzielona i niezależna od życia. Bądź co bądź wewnątrz, w ramach czysto teoretycznego myślenia, wynurzają się prawidła i pojęcia, wiodące ku nowemu sformułowaniu pojęcia prawdy.

Fakt używania języka w życiu potocznem wiele przyczynia się do uświadomienia tego teoretycznego pojęcia. Mowa tu mianowicie o powstaniu negacji czyli przysłówka przeczącego. Często różni ludzie różnie tłumaczą sobie jeden i ten sam stan rzeczy. U początków kultury każde tłumaczenie mieści w sobie zarazem namowę do określonego działania. Kto nie uznaje mego tłumaczenia, ten odrzuca tem samem związane z niem działanie. Początkowo odrzucenie takie wiąże się z żywemi uczuciami i dlatego zyskuje dla wypowiedzenia się swój własny dźwięk. Ponieważ takie odrzucenia powtarzają się często, uczucie stępia się, a dźwięk dlań wynaleziony jako przysłówek przeczący staje się formalnym składnikiem sądu. Przy każdem tłumaczeniu, a więc przy każdym sądzie, muszę być przygotowany na możliwe odrzucenie. A jeżeli mimo to pozostaję wierny memu pierwotnemu tłumaczeniu, to obrona podkreśla jeszcze wyraźniej świadomość prawdziwości sądu.

Prawda zatem jest to pewien określony stosunek między aktem sądu a sprawą, o której się sądzi; należy więc teraz wyjaśnić rodzaj tego stosunku oraz warunki, w jakich on zachodzi. Zwykle powiadamy, że prawda polega na zgodności sądu ze sprawą, o której sądzimy, stąd wynikałoby, że zjawisko, o którem sądzimy, w sądzie bywa poprostu odtwarzane, niejako odwzorowywane. Ale ten naiwny sposób pojmowania nie odpowiada już dzisiejszym poglądom. Wiemy,

że w sądzie daną treść wyobrażaną kształtujemy i rozkładamy, a zatem nie może już być mowy o zgodności. Musimy raczej powiedzieć, że sąd bywa słuszny, o ile przeprowadzone w nim ukształtowanie i uprzedmiotowienie odpowiada sprawie rzeczywistej, w ten sposób, iż oparte na wydanym sądzie przepowiednie faktycznie się spełniają. Stąd wypada, że sąd odpowiada sprawie, która jest przedmiotem sądzenia i że jest do niej dostosowany, lub do niej przystaje. W tem znaczeniu sąd musi być pewną funkcją sprawy rzeczywistej, tak, iżby zmiana w przedmiotowym stanie rzeczy miała za skutek odpowiednie zmiany sądu, a wnioski wypływające z sądu miały wartość i dla samej sprawy[1]).

Spełnianie się przepowiedni jest najważniejszym i najbardziej rozstrzygającym probierzem prawdziwości sądu. Nazywamy to probierzem przedmiotowym. Nie tak zwana oczywistość sądu, nie to, że on dla myśli jest konieczny, jest przekonywającym dowodem jego prawdziwości, ale tylko sprawdzalność opartych na nim przepowiedni. Jedynie tą drogą wszechświat może udzielać sądom naszym w sposob niezbity siły dowodowej oraz prawdziwości.

Co prawda, zdarzają się sądy, które nie dają się potwierdzić. Kiedy pod wpływem popędu do poznawania przekraczamy granice doświadczenia, natenczas musimy się zadowalać mniej pewnym probierzem prawdy, który jednak bądź co bądź daje pewną rękojmię, że nie wstąpiliśmy na całkiem chybione ścieżki myśli. Takim probierzem jest zgodność z myślami innych ludzi. Nazwijmy go probierzem śródpodmiotowym (intersubjektywnym).

Oba te probierze dają faktycznie miarę, według której

[1]) O rozwoju pojęcia prawdy por. „Der Kritische Idealismus etc.“, str. 162 i nast.

urabiamy przekonanie nasze o prawdziwości sądu, chociaż nawet nie zawsze bywamy świadomi tej miary.

Kiedy wydajemy sąd, działają na nas, jako wspomnienia, podobne przypadki częstego sprawdzania się przepowiedni, opartych na tym samym sądzie, a działają w ten sposób, że nie czujemy potrzeby wyczekiwania, aż obecne przewidywania nasze w rzeczy samej się sprawdzą. Podobnie w wielu razach bywamy zgóry pewni zgody innych ludzi, którzy o tem samem myślą. We wszystkich sądach matematycznych, t. j. takich, które dotyczą liczb i wielkości, jeżeli wydajemy je zgodnie ze znanemi prawami liczb, miewamy niezachwiane przeświadczenie, że nasze przewidywania, oparte na nich, sprawdzić się muszą i że każdy, kto o nich myśli i rozumie znaczenie sądu, przystanie nań z pewnością. Wskutek tego powszechnego przeświadczenia o słuszności pewnych sądów wielu myślicieli wytworzyło sobie mniemanie, że bywają sądy, które przed wszelkiem doświadczeniem i bez potrzeby wyczekiwania, aż się potwierdzą przez doświadczenie, uchodzą za niewątpliwie pewne i prawdziwe. Na tym rzekomym fakcie Platon opiera dowód, że dusza człowieka musiała już istnieć przed wstąpieniem do ciała, gdyż posiada wiadomości, których nie mogła nabyć z doświadczenia. Sądy te mają być wspomnieniami z czasu, kiedy dusza, niezależna jeszcze od ciała, wiodła niepokalany czysty żywot i dlatego była zdolna osiągać prawdziwe intuicje o istocie rzeczy. Myśl ta, w nieco mniej mistycznej postaci, powraca u myślicieli XVII i XVIII wieku, kiedy to mówi się o ideach wrodzonych i intuicjach bezpośrednich, a rozumowi ludzkiemu przypisuje władzę odkrywania prawd o własnej sile. Kant w „Krytyce czystego rozumu“ bada tę władzę i w pierwszej części dzieła usiłuje odpowiedzieć na pytanie: „Jak możliwa jest matematyka czysta?“ Chce zatem wykazać, przez jaki to zasób wrodzony naszej władzy intuicyjnej możemy tworzyć sądy, nie

zawierające w sobie pierwiastków empirycznych, i dlaczego te sądy, nie płynące właściwie z doświadczenia, stosują się wszakże do każdego doświadczenia myślowego.

Jednak rozważanie biologiczne sprawy poznawczej, a zwłaszcza pojęcia prawdy, uczy nas, że przyjmowanie takiego zgóry danego zasobu intuicji a priori nietylko jest zbyteczne, ale i całkiem nieuzasadnione. Ilekroć mówimy o oczywistości, o konieczności dla myśli naszej jakiegoś sądu, zawsze ta oczywistość i konieczność opiera się na dawniejszych doświadczeniach. Duch ludzki w biegu swego rozwoju nauczył się ekonomicznie porządkować doświadczenia. Wynalazł środki do zużytkowania doświadczeń starszych pokoleń i sprowadzania ich do możliwie prostych formuł. Ponieważ każde następne pokolenie buduje na podstawie wiadomości już zdobytych, więc nie potrzebuje wykonanej roboty podejmować jeszcze raz od początku. Dzieci nasze już w szkole ludowej uczymy stosowania odziedziczonych narzędzi myślowych, łatwo więc zrozumiemy, że formy myśli, do których przywykliśmy od dzieciństwa, uważamy za zasób wrodzony ducha ludzkiego, gdy tymczasem faktycznie jest to tylko mozolną pracą zdobyta puścizna minionych pokoleń.

Gdybyśmy chcieli sprawę poznawania, jak się ona dziś faktycznie odbywa w głowie dorosłego człowieka, poddać opisowi analitycznemu, to bądź co bądź dotarlibyśmy rychło do spraw elementarnych, co do których osobnik nie mógłby już wykazać, że pochodzą z przeżytych przezeń doświadczeń. To wywołałoby znowu pozór jakiegoś zasobu wrodzonych pojęć i form myśli. Właśnie dlatego metoda analityczno-opisowa nie wystarcza już dla badania faktów i praw psychologicznych. Rzeczywisty stan rzeczy da się odkryć dopiero, gdy zastosujemy metody: genetyczną i biologiczną.

Na podstawie tego sposobu rozważania naszego przedmiotu możemy powiedzieć: poznanie a priori wcale nie

istnieje. Ze spółdziałania organizmu i otoczenia rozwijają się wspólne wszystkim ludziom formy poznawania, z których za najważniejsze i najbardziej zasadnicze będziemy uważali apercepcję podstawową i wynikającą z niej czynność sądzenia. Z tej rozwijają się także formy poznania czyli kategorje, z pośród których najważniejsze są substancjalność i przyczynowość. W rzeczy samej w wykazie kategoryj kantowskich grają obie główną rolę. Kant uważa je za najpierwotniejszą własność i najpierwotniejszą czynność rozsądku, gdy tymczasem na zasadzie naszej teorji możemy je z łatwością wylegitymować jako wytwory rozwoju.

Pojęcie substancji, przez którą rozumiemy trwałą i wobec zmienności zjawisk niezmienną istotę rzeczy, tkwi już w zawiązku w postrzeżeniu zmysłowem, gdzie dzięki apercepcji podstawowej sploty czuć ujmowane bywają jako jednolite rzeczy. W pojmowaniu naszem rozróżniamy rzecz od jej własności i rozważamy ją, jako coś, co wobec zmienności stanów i stosunków swoich, trwa i zachowuje się. Czynność sądu tworzy w podmiocie również coś trwałego, co uważamy za podścielisko wypływających z niego działań. Kiedy z biegiem czasu nauczyliśmy się jeszcze odróżniać w rzeczach materję i formę, natenczas zaczęliśmy za materję uważać to, co wobec zmienności przekształceń i ruchów, pozostaje zawsze sobie równe i zachowuje się. Tak wytwarza się zczasem pojęcie bytu niezmiennego i trwałego, który leży u podstawy wszelkich zmian i pozostaje zawsze sobie równy. Ponieważ każdy przedmiot zawiera w sobie pojęcie substancji, więc zrozumiałą jest rzeczą, że występuje ono przy każdem ujmowaniu rzeczywistości i właśnie dlatego uważano je za wrodzoną formę zasadniczą rozsądku ludzkiego. Pojęcie substancji spotykamy w systemach filozoficznych i w teorjach nauk przyrodniczych. W fizyce i chemji atomy uchodziły przez długi czas, i tak lub inaczej dziś jeszcze uchodzą, za ostatnie, niezmienne substancje, za trwałe

podścieliska zmian wszelkich. W biologji uważa się komórki lub ich części składowe (neurony, plazomy) za ostatnie substancje organiczne. W ostatnich latach, coprawda, robiono próby wyrugowania pojęcia substancji z nauk przyrodniczych. W dalszym ciągu powrócimy jeszcze do tych prób, ale tu już musimy zaznaczyć, że wyrugowanie to z naszej władzy myślenia nigdy się nie uda przeprowadzić całkowicie i na zawsze.

Forma poznawcza przyczynowości z jednej strony bywa bezpośrednio dana w naszych postępkach dowolnych, z drugiej w każdym akcie sądu. Kiedy postrzeżenie kwitnącego drzewa wyrażamy w sądzie: „drzewo kwitnie“, drzewo to ujmujemy jako ośrodek siły, który z siebie wytwarza kwitnienie. We własnych postępkach dowolnych doświadczamy w nieprzerwanej bezpośredniości przejścia od postanowienia woli aż do skurczu mięśni. W sprawach zachodzących w naszem otoczeniu postrzegamy często tylko pojedyńcze ogniwa szeregu. Przez analogję jednak do własnych postępków dowolnych uzupełniamy braki i dzięki apercepcji podstawowej ujmujemy szeregi zdarzeń następujących prawidłowo po sobie, tak, jak gdyby i pomiędzy niemi panowała ta sama ciągłość przejść. O wszystkich sprawach, które postrzegamy lub wnioskujemy, musimy myśleć jako o spowodowanych przez to, co je poprzedziło, wiązania przyczynowego nie możemy wyrugować z myśli naszej. Sądząc, zakładamy środki, które działają, związek zaś podmiotu z orzeczeniem jest wzorem wszelkiego wiązania przyczynowego.

Pierwszy Dawid Hume zajmował się psychologją i krytyką pojęcia przyczynowości. Sądził, że zdoła dowieść, iż w naszem doświadczeniu bezpośredniem dane są tylko prawidłowe następczości i że to my błędnie wprowadzamy do świata pojęcie przyczynowości. Kant, którego ta krytyka, jak sam powiada, „obudziła z drzemki dogmatycznej“, upatrywał w przyczynowości formę zasadniczą rozsądku, którą mu-

simy stosować do materjału czuciowego, pochodzącego z zewnątrz, ażeby doświadczenie stało się możliwe. Z naszego stanowiska okazuje się, że przyczynowość rozwija się z przyrodzoną koniecznością z czynności sądzenia i że jest ona, tak samo jak i ta ostatnia, wytworem stosunku wzajemnych działań i oddziaływań pomiędzy organizmem a otoczeniem. Przyczynowość tedy nie należy całkowicie do podmiotowego czynnika poznania, czynnik zewnętrzny uczestniczy w jej powstawaniu, wobec czego możemy ze słusznością mówić o przyczynach przedmiotowych. W nowszych czasach filozofowie często rozmaitemi drogami wracają do H u m e ' a i twierdzą wraz z nim, że możemy doświadczać zawsze tylko następczości zdarzeń, ale nigdy ich powiązania przyczynowego. Wbrew temu zaznaczamy, że czysta następczość różni się wyraźnie od związku przyczynowego.

Pomiędzy zdarzeniami, regularnie następującemi po sobie, oprócz następczości w czasie, zachodzi nadto związek wewnętrzny, który wydaje się nam podobny do związku, jakiego codziennie doświadczamy w postępowaniu dowolnem pomiędzy bodźcem woli a skurczem mięśni. Gdzie związek ten stwierdzamy, lub domyślamy się go z uzasadnieniem, tam stwierdzamy również związek przyczynowy, gdzie go zaś brak, tam może być mowa tylko o następczości w czasie. Kiedy wielką wojnę poprzedza pojawienie się komety, umysł nasz, kierujący się doświadczeniem, nie może komety rozważać jako ośrodka siły, którego objawem jest wojna. Kiedy zaś, przeciwnie, następstwem dawki chininy bywa zmniejszenie się ciepłoty ciała chorego, mamy prawo przyjmować na podstawie powtarzających się doświadczeń, że dana mu chinina wywołała sprawę fizjologiczną, która w przebiegu swoim sprowadza obniżenie się ciepłoty.

P o j ę c i a l i c z b rozwijają się również z czynności sądzenia. Grupy jednakowych przedmiotów pobudzają do

powtarzania tego samego sądu mianującego. Pierwszą pobudką mogły tu być parzyste członki naszego ciała: „ręka, ręka“, „oko, oko“, „noga, noga“. Początkowo powtarzaniu towarzyszą zapewne gesty, a liczbę tych powtórzeń warunkują przedmioty. Kto na widok grupy trzech drzew wydaje sąd: „drzewo, drzewo, drzewo“, ten przy trzeciem powtórzeniu musi się zatrzymać. Do dalszego powtarzania zabrakło pobudki, t. j. właściwego podmiotu. Ostatniemu powtórzeniu musiał towarzyszyć dźwięk, z którego rozwinął się stopniowo odpowiedni liczebnik. Tego dźwięku w dalszym ciągu używano wobec każdej grupy podmiotów, jeśli dawała powód do tej samej liczby powtórzeń i tak powstały pierwsze pojęcia liczb. Każda liczba staje się ogółem jedności, który przy dokładniejszem przyjrzeniu się wykazuje określone stosunki do tych jedności i do innych liczb. Stosunki te są takie same dla wszystkich grup przedmiotów i dlatego dla wszystkich przedmiotów muszą posiadać wartość. Tak więc i tu, dzięki uogólniającej działalności myśli, przy spółudziale mowy, powstało niezmiernej wagi narzędzie myślowe, w wysokim stopniu ogólne i bardzo cenne dla ekonomicznego porządkowania doświadczenia. W ten sposób z czynności sądzenia rozwijają się stopniowo formy poznania i narzędzia myśli, któremi operujemy i które są naszym rynsztunkiem duchowym. Apercepcja podstawowa działa jednak dalej i w najzawilszych nawet sądach dokonywa się zawsze to samo ukształtowanie i uprzedmiotowianie danych treści. Przekładając wrażenia, odbierane z otoczenia naszego, z języka wszechświata na ludzki, czynimy je swoją własnością duchową. Z własności tej potem korzystamy, zniewalając poznane siły przyrody do służenia nam, i dzięki temu możemy życie nasze utrzymywać wśród ciężkich warunków i coraz bogaciej je rozwijać. Wynik wzajemnego oddziaływania pomiędzy organizmem ludzkim a otoczeniem można tedy wyrazić w zdaniu: p o z n a n i e ś w i a t a

przez kształtowanie i kształtowanie świata przez poznanie.

Prawda, wskazywana zazwyczaj jako cel wszelkiego poznania, jest, jakeśmy widzieli, pewnym określonym stosunkiem pomiędzy aktem sądu a sprawą przez nas ukształtowaną i i uprzedmiotowioną. Stosunek ten zachodzi naturalnie tylko w świadomości istot myślących i najwyraźniej występuje wtedy, gdy sądy przekazane nam porównywamy z oznaczonemi przez nie sprawami. Przy tem sprawdzaniu cudzych sądów występują zjawiska psychiczne wielce ważne dla rozwoju poznania. Skoro chcemy zrozumieć jakiś sąd usłyszany lub przeczytany, musimy treść wyobrażeniową, ukształtowaną już i uczłonkowaną, ująć znowu jako jedność. Kiedy sąd samodzielnie stworzony jest analizą, sąd przekazany wymaga od nas syntezy. Przy tym akcie ujmowania i ponownego jednoczenia zachodzą często trudności i otamowania. Jeżeli się nam nie udaje zwarcie sądu usłyszanego w jednolite wyobrażenie, to go nie rozumiemy. Staramy się natenczas uzyskać wyjaśnienie zapomocą pytań [1]). Ale zdarza się także często, że się nam udaje uzupełnić później wyobrażenie uczłonkowane w przekazanym sądzie, tylko, że znajdujemy, iż tłumaczenie zawarte w nim jest nieprawdziwe. W takim razie rozumiemy bardzo dobrze to, cośmy usłyszeli lub przeczytali, ale temu nie wierzymy. Tym sposobem powstaje zjawisko psychiczne wiary, czyli, mówiąc ogólniej, przeświadczenia.

W nowszych czasach nieraz wypowiadano pogląd, że sama istota czynności sądzenia tkwi w akcie przeświadczenia. Logik angielski John St. Mill powiedział: „Sądzić i sąd jakiś uznawać za prawdziwy, to jedno i to samo“. Mniemanie to już dlatego nie może się utrzymać, że przedmiotem prze-

[1]) Porównaj Jerusalem: „Urteilsfunktion“, str. 169 i nast.

świadczenia może być tylko sąd, a wyobrażenie, naprzykład, które samo przez się nie jest ani prawdziwe ani fałszywe, nie może być przez to samo uznane za prawdziwe. Słuszne w tym poglądzie jest tylko to jedno, że w każdym akcie sądu tkwi pierwiastek uprzedmiotowiający. Skoro więc przeświadczenie nie jest równoznaczne z sądem, tedy należy zbadać, na czem polega istota tego zjawiska oraz poznać różne jego postacie i stopnie natężenia.

Przeświadczenie znamionuje wiedzę i wiarę. Między niemi dwiema zachodzi nie, jak sądzimy zwykle, przeciwieństwo, ale tylko różnica stopnia. Wiedza jest najwyższym dostępnym nam stopniem przeświadczenia. O wiedzy mówimy wówczas, gdy w wydawaniu sądu tkwi zarówno kryterjum prawdy przedmiotowe jak śródpodmiotowe (patrz wyżej, str. 132), gdy doświadczenie potwierdza słuszność założeń, a zgoda innych ludzi jest sama przez się zrozumiała. Gdzie to nie ma miejsca, a my mimo to skłonni jesteśmy do poczytywania danego sądu za prawdziwy, tam występuje przekonanie, wiara. Wobec wiedzy niema sensu mówić o stopniach natężenia, bo ona jest właśnie przeświadczeniem w najwyższym stopniu i nie dopuszcza wyższego napięcia. Wiara natomiast i przekonanie są nam dane w różnych stopniach siły. Możemy wierzyć z większą lub mniejszą mocą, być mniej lub więcej przekonani.

Jeżeli zadamy sobie teraz pytanie, jaka jest natura psychologiczna wiary i przekonania, to już fakt, że jedna i drugie są stopniowane w natężeniach swoich, prowadzi do przypuszczenia, że nie mamy tu do czynienia ze sprawami umysłowemi, lecz z uczuciami. W poglądzie tym utwierdza nas wzgląd, że przeciwieństwo wiary — powątpiewanie — znane jest każdemu z nas jako stan uczuciowy.

Gdy zkolei zapytamy o warunki powstawania tych uczuć, odpowiedź nie będzie trudna. Uczucie wiary lub prze-

konania powstaje, kiedy uświadamiamy sobie wyraźnie zgodność jakiegoś sądu z dotychczasowem doświadczeniem naszem, z naszym poglądem na świat Odmawiamy sądowi wiary, o ile sprzeciwia się wszystkim naszym dotychczasowym doświadczeniom, o ile nie możemy go włączyć bez sprzeczności do naszego obrazu świata, do naszego poglądu na świat. Najbardziej zażarte walki duchowe często bywają wynikami takich nowych sądów, które się nam przeciwstawiają. Tak np. odmawiano przez długi czas wiary twierdzeniom Kopernika, ponieważ ludzie przyzwyczaili się Biblję uważać za powagę i w rzeczach naukowych[1]).

W przebiegu rozwoju musi się, rzecz prosta, zdarzać, że sądy, które dawniej uchodziły za prawdziwe, okazują się nieprawdziwemi. Sądy takie w większości przypadków ulały się już w pojęcia, któremi przyzwyczailiśmy się posługiwać. Z chwilą, kiedy sądy już nie są prawdziwe, nie możemy i odpowiadających im pojęć uważać za rzeczywiście dane ośrodki siły. Kiedy np. w pierwszych wiekach chrześcijaństwa poganie nawracali się na chrześcijaństwo, bogi, dawniej czczone, musiały w oczach ich stracić swoją rzeczywistość.

Chemicy XVII-go i XVIII-go w. silnie wierzyli w rzeczywistość przyjętego przez siebie flogistonu, ciała, które miało się znajdować we wszystkich ciałach palnych. Kiedy później Lavoisier wyjaśnił sprawę spalania się, pojęcie straciło wartość swoją, a flogiston rzeczywistość. Wytwarza się zatem analogiczne do pojęcia prawdy narzędzie myśli, które oznacza stosunek pojęcia do rzeczywistości. Narzędzie to nazywamy pojęciem istnienia. W ostatnich czasach i to pojęcie rozmaicie tłumaczono i stało się ono powodem wielu sporów. Istnienie pojmujemy jako orzeczenie, które wyraża

[1]) Dalsze rozwinięcie patrz: „Urteilsfunktion“ 198 i n. „Lehrbuch der Psychologie“. Wyd. 3, str. 123 i nast.

zdolność podmiotu do działania. Gdy powiadamy: Bóg istnieje, znaczy to tyle, co: Bóg nie jest wytworem wyobraźni człowieka, ale bytuje niezależnie od tego, czy weń wierzymy, jest samodzielnym ośrodkiem siły, poznawanym ze skutków swoich. Tyran Dionizjusz w balladzie „Bürgschaft" Schillera nie wierzył, że może istnieć rzeczywiście zdolna do poświęceń i wierna przyjaźń. Ale oto zdarza mu się w życiu przygoda, której nie może sobie inaczej wytłumaczyć, niż właśnie jako skutek owej wierności, o której wątpił. Dlatego woła przekonany: „A więc wierność nie jest czczą ułudą!" W języku niemieckim związek istnienia i zdolności do działania zaznacza się już w mowie. To bowiem, co istnieje, nazywa się: das Wirkliche (rzeczywiste) od: wirken = działać.

Apriorystyczna teorja poznania, tak wielu licząca dzisiaj zwolenników w Niemczech, gardzi pytaniem, dotyczącem początku i rozwoju form myślenia. Zajmuje się jedynie przedmiotową ważnością poznania i stara się ją oprzeć na immanentnych właściwościach rozumu, który na polu matematycznego przyrodoznawstwa dowiódł swoich zdolności zdobywania przedmiotowych i powszechnie obowiązujących poznań. Pomimo wielkiego nakładu energji myślowej, zawartej w takich poszukiwaniach, wszystkie owe spekulacje już przez to pozostają bezpłodne, że aprioryście niedostępna jest siła poruszająca, która zawsze wprawia w czynność i pcha naprzód poznanie.

On jej zresztą wcale nie szuka. Tymczasem nasza metoda ewolucjonistyczna, oparta o myśl o rozwoju, stara się nietylko wykazać początek, stopniowy wzrost i ostateczny cel wszelkiego poznania, ale także określić podstawową formę naszego myślenia i wyświetlić istotę prawdy, tak jak i warunki objektywnej ważności naszych sadów. Bądź co bądź badania nasze wykazują jeszcze dużą lukę. Mogliśmy na drodze indywidualno-psychologicznych poszukiwań wywnio-

skować w apercepcji podstawowej uczłowieczającą czynność aktu sądzenia, odsłaniając przytem, jak nasze uczucie i wola nadają poznaniu formę i kierunek. Mogliśmy wykazać, że w naszej ześrodkowanej organizacji psycho-fizycznej uzasadnione członkowanie i uprzedmiotowianie przychodzących z zewnątrz wrażeń układa się w językowo sformułowane zdania-sądy, z czego w sposób konieczny powstawać muszą pojęcia i kategorje. Pojedyńczemu człowiekowi przeciwstawiliśmy świat i wykazali, jak z ich wzajemnego stosunku rozwija się forma i formy naszego poznania. Ale co się przytem zupełnie nie doczekało uwzględnienia, to psychiczne oddziaływanie ludzi jednych na drugich, innemi słowy *czynnik społeczny* w rozwoju poznania ludzkiego. Zaznaczyliśmy wprawdzie raz istnienie takiego czynnika (str. 128), ale nie wciągnęli go w tok naszych badań. Wypełnienie tej luki jest narazie jeszcze niepodobieństwem. Dopiero ostatnio zaczęto zwracać uwagę na ten ważny moment i autor niniejszego sam oddaje się studjom z tego zakresu. Poglądy moje na drogi i cele podobnej „Socjologji poznania“ wyłożyłem w rozprawie, która zyskała uznanie socjologów francuskich. Lubo badań tych nie doprowadziłem jeszcze do końca, mogę jednak ważniejsze wyniki i punkty widzenia przedstawić niżej, w rozdziale, traktującym *o socjologji*.

Wyłożona w tej chwili nasza biologiczna i genetyczna teorja poznania opiera się, jakem zaznaczył, na podstawie *realizmu krytycznego*. Jeżeli nawet forma wszelkiego poznania wynika z naszej organizacji psycho-fizycznej i określona jest przez prawa psychologiczne, to jednak treść ukształtowana i uprzedmiotowiona dana jest i istnieje niezależnie od nas. Dalej my sami tkwimy we wszechświecie i to, co w nas zachodzi, nie jest właśnie niczem innem, jak cząstką *kosmicznego dziania się*. Idealizm apriorystyczny chce istotę świata pojąć z własnego „ja“ i *poznanie świata*

pragnie osiągnąć przez poznanie samego siebie. Realizm ewolucjonistyczny, którego jesteśmy przedstawicielami, idzie przeciwną drogą i dąży do samopoznania przez poznanie świata. Idealizm apriorystyczny kryje w sobie, jakeśmy zaznaczyli, utajoną metafizykę, z czego nie zdaje sobie jasno i dokładnie sprawy. Realizm empiryczny, przeciwnie, widzi dokładnie, że doświadczenie i opracowanie naukowe nigdy nie doprowadzi go do poznania całości i do wejrzenia w istotę rzeczy. Ale że potrzeba zrozumienia wszechświata jest tak silna, iż nie da się całkowicie stłumić, widzimy się zmuszeni na gruncie uświęconych metod wychodzić poza doświadczenie i stawiać hipotezy o naturze wszechświata i duchu ludzkim, nadające się do wytłumaczenia i uzasadnienia doświadczenia, do wykończenia naszego poznania i w tak zdobytym jednolitym poglądzie na świat do uzyskania wytycznych dla naszego działania. Realizm krytyczny, który na pytanie o możliwości poznania daje odpowiedź twierdzącą, zawiera już w sobie dalsze pytanie o istocie rzeczywistości. Zagadnieniem tem zajmuje się dział filozofji, który oznaczyliśmy wyżej jako metafizykę, czyli ontologję.

ROZDZIAŁ IV.

Metafizyka czyli ontologja.

§ 30. Zagadnienia i kierunki metafizyki.

Metafizyka jest najstarszym a zarazem centralnym działem filozofji. Pytanie, czem jest istota świata, narzuciło się myślicielom induskim i greckim, zanim poznanie ludzkie stało się dla nich zagadnieniem. Myślenie naprzód skierowane jest ku zewnątrz i dopiero później znacznie dochodzi do tego, żeby zwrócić uwagę na samo siebie i zejść w głębie życia duchowego. A nawet kiedy już oddawna nauczyliśmy się pytać o możliwość i granice poznania, rozwinęli badania nad zadaniami moralnemi człowieka i rzetelnie staramy się zostać na gruncie doświadczenia, zawsze jeszcze okazuje się, że wszelka teorja poznania i wszelka etyka albo opiera się na niewymówionych założeniach metafizycznych, albo wymaga dopełnienia i wykończenia przez hipotezy metafizyczne. Metafizyka faktycznie jest środkiem, z którego wszelka filozofja wychodzi i do którego zawsze powraca. Zwolennicy Kanta myśleli przez czas niejaki, że „Krytyka czystego rozumu“ raz na zawsze uniemożliwi metafizykę. Tymczasem Kant sam oparł swoją etykę na metafizycznych twierdzeniach i jego następcy, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart i Schopenhauer, przemyśleli głęboko ukryte w idealizmie teorjo-poznawczym założenia ontologiczne i zbu-

dowali systemy metafizyczne na wielką skalę. Podobnie i stworzony przez Augusta Comte'a pozytywizm, który w odnowionej i pogłębionej postaci wraca u wybitnych myślicieli dni naszych, odrzuca zasadniczo wszelką metafizykę. Zobaczymy jednak dalej, że i ten kierunek nie jest jedynie metodą, ale przeradza się w światopogląd, który w pewnem znaczeniu również wychodzi poza granice doświadczenia.

W naszych czasach, tak wyłącznie, jak się zdaje, zaprzątniętych sprawami materjalnemi i gospodarczemi, potrzeba metafizyczna ujawnia się w szerokiem dążeniu do odnowienia i pogłębienia życia religijnego. Atoli myśl o wyższej sile duchowej, która nad nami włada, a zarazem jest w nas samych czynna, żadną miarą nie jest wzięta z dziejów, ożyła ona właśnie w kołach wysoko wykształconej inteligencji. Tak samo i dzisiejsze kierunki artystyczne wykazują stanowcze zerwanie z naturalistycznem naśladownictwem rzeczywistości i znowu usiłują wniknąć do głębszych pokładów naszego życia duchowego. Rozważanie więc zagadnień metafizycznych nie będzie dziś jedynie przedstawianiem prądów minionych. Metafizyka nie umarła, stanowi ona bardzo ważny składnik naszego rzeczywistego życia.

W ostatnich czasach dużo się mówi o pospolitej, czy nieświadomej metafizyce. I tak np. idealizm krytyczny objaśnia wiarę w rzeczywistość świata zewnętrznego, która stanowi podstawę naiwnego, niefilozoficznego myślenia, poprostu jako niedozwolone przekroczenie doświadczenia, jako utajoną metafizykę. Jest to jednak nadużycie wyrazu, a zarazem rzeczowe bałamuctwo. Widzieliśmy wyżej (str. 61), że naiwny realizm, jako stanowisko umysłu niefilozofującego, nie ma nic wspólnego tak z metafizyką jak z teorją poznania. Nie doprowadza on ani do metafizyki, ani do krytyki. Wierzymy wszyscy w niezależną rzeczywistość postrzeganych przez nas przedmiotów i jesteśmy przekonani, że nie czynimy przez to ani

kroku poza doświadczenie. Przeciwnie. Właśnie to przekonanie wydaje się nam charakterystyczną cechą rzeczy podpadających doświadczeniu i dlatego opieramy na niem naszą praktyczną działalność. Nazywanie naiwnego realisty metafizykiem byłoby taką samą niedorzecznością, jakgdybyśmy się wszyscy uważali za podróżników wschodu, ponieważ bierzemy udział w codziennym obrocie ziemi z zachodu na wschód.

Ale wyobrażanie sobie sił przyrody jako osób, oraz wiara w dusze, jaką widzimy u ludów pierwotnych, także nie jest jeszcze metafizyką, lecz tylko szczeblem do niej. Człowiek na tym poziomie kulturalnym pozostaje jeszcze całkowicie w mocy opisanych wyżej (str. 102) o s a d ó w s p o ł e c z n y c h. Od najwcześniejszej młodości chłonie w siebie wiarę w cały szereg demonów i duchów, umacniają go w niej spółplemieńcy, a w ten sposób owe istoty zlewają się z jego postrzeżeniami zmysłowemi i stanowią dla niego dopełniającą część mniemanego doświadczenia. Wierzy w duchy i ich potęgę przynajmniej z taką samą siłą, z jaką wierzy w to, czego dotyka rękoma.

Właściwa metafizyka f i l o z o f i c z n a zaczyna sie dopiero tam, gdzie człowiek w pewnej mierze uniezależnił się od tradycji i jego samodzielny już umysł domaga się wolnego od sprzeczności obrazu świata. Filozofja jest właśnie, jakeśmy to powiedzieli wyżej (str. 8), z natury swojej i n d y w i d u a l i s t y c z n a, ponieważ zakłada zgóry wyzwoloną osobowość. A zaczyna się ona od tego, że w r ó ż n o r o d n o ś c i zjawisk doszukuje się jednolitego węzła. Człowiek, jak Faust, chce wiedzieć, co jest najwewnętrzniejszem spoidłem świata, chce poznać siłę sprawczą i zaczątki. Pierwotne zatem zadanie metafizyki polega na tem, aby pod w i e l o ś c i ą z j a w i s k doszukiwać się j e d n o ś c i i s t o t y. Dlatego wszelka metafizyka początkowo ma zabarwienie m o n i s t y c z n e. Przez mo-

nizm rozumiemy każdą próbę objaśnienia świata z jednej zasady, a przekonamy się za chwilę, że kierunek ten może się wyrazić w najrozmaitszych postaciach.

W początkach spekulacji metafizycznej myślenie jest przeważnie skierowane ku zewnętrzności. Tem, co chcemy objaśnić i ująć jednolicie, jest widomy i dotykalny świat, który nas otacza: sklepienie niebieskie, pozornie obracające się dokoła ziemi, i ziemia sama, jako środkowy punkt wszechświata, z roślinami, zwierzętami i ludźmi, jej mieszkańcami. Na tym stopniu metafizyczna potrzeba jedności doprowadziła nasamprzód do tego, że najstarsi myśliciele greccy, zauważywszy, iż ta sama materja występuje w wielorakiej postaci (woda jako mgła w powietrzu, jako wilgotne części w ciałach stałych; ogień jako światło i jako ciepło), zaczęli doszukiwać się jakiejś pra-materji, z której wszystkie rzeczy mogą powstać. Tales uważał za taką — wodę, Anaksimenes — powietrze, Heraklit — ogień. W miarę dokonywającego się rozwoju duchowego myśl subtelniała, ustosunkowywała się do wyników fizyki, aż dała początek teorji, że na dnie wszelkiego dziania się w świecie leży materja. Ta postać monizmu ontologicznego nazywa się materjalizmem. Rozwojem i znaczeniem takiego poglądu na świat zajmiemy się następnie szczegółowo.

Im jednak bardziej komplikuje się z biegiem czasu życie społeczne, tem większego znaczenia nabierają duchowe procesy w człowieku. Myśliciele odczuwali coraz silniejszą potrzebę skierowania wzroku ku wnętrzu i zajęcia się w większej mierze duszą ludzką i jej bogactwem. Odkryto ogromne skarby i zaczęto coraz większą wartość przypisywać duchowi. Nie to, z czem człowiek spotyka się od zewnątrz, ale co z tego umie siłą ducha uczynić, rozstrzyga o jego losie. Wspomagana przez wyszlachetnione wyobrażenia religijne, myśl spekulatywna zaczyna przypisywać światotwórczemu

procesowi przeżyte we własnem wnętrzu sprawy duchowe. Martwa, bezkształtna i bezwładna materja nie uchodzi już za ostatnią rzeczywistość. Platon i Plotyn dochodzą tak daleko, że materję traktują poprostu jako niebyt. W każdym razie sprawy duchowe należą do istoty świata. Empedokles pierwszy uważa miłość i nienawiść, zatem sprawy duchowe, za czynniki kształtujące świat, a spółczesny mu Anaksagoras wprowadza porządkującego ducha, który chaos doprowadza do kosmosu. Nauka Platona o ideach, pojęcie Boga Arystotelesa, filozofja religji Plotyna, żydowska i chrześcijańska nauka o Bogu jako czystym duchu, doprowadzają myśl spekulatywną do tego, że byt duchowy uważa nietylko za wyższy, ale także za bardziej istotny i rzeczywisty od materji. Wyraźny krok w tym kierunku stanowi odkrycie św. Augustyna, że nasz własny duch jest tem, co istnieje dla nas najbardziej bezpośredniego i pewnego. Niemniej przekonanie to stało się płodne dopiero w dwanaście stuleci później, kiedy Descartes ujął je w formułę „cogito ergo sum“ i uczynił punktem wyjścia dla filozofji nowożytnej. Jerzy Berkeley wyprowadza z niego następnie konsekwencję, że tylko duchy rzeczywiście istnieją, gdy tymczasem świat zmysłowy sam w sobie nie jest niczem i dany jest jedynie jako wyobrażenie duchów. Nauka o duchowości świata rozrasta się niezmiernie w wieku dziewiętnastym i daje początek biegunowo materjalizmowi przeciwstawnej, ale również monistycznej metafizyce, którą nazwiemy spirytualizmem. Przyjrzymy mu się za chwilę dokładniej. Narazie zaznaczamy tylko, że jest on najbardziej wrodzony duchowi germańskiemu. Myśliciele niemieccy i angielscy najwięcej przyczynili się do jego rozwinięcia i dziś jeszcze najwybitniejszych jego przedstawicieli spotykamy w Niemczech, w Anglji i w Ameryce.

Materjalizm i spirytualizm stanowią ze względu na treść

dwa krańcowe przeciwieństwa metafizyki monistycznej. Materja i duch walczą niejako o władzę nad światem, a walka po dziś dzień nie jest załagodzona. Obok jednak różnicy zawartości zarysowuje się w myśleniu metafizycznem i inne, bardziej formalne przeciwieństwo, które również wywołuje rozmaite postacie monizmu. Dla łatwiejszego zrozumienia tych nieco zawiłych konstrukcyj myślowych musimy dorzucić parę uwag wstępnych.

Spekulacja filozoficzna jest myśleniem przeważnie oderwanem. Cechą charakterystyczną oderwanego myślenia jest tworzenie mocnych i trwałych pojęć. Dzięki pojęciu ujmujemy w jednym akcie myślowym wspólne cechy wielu poszczególnych przedmiotów. Tym sposobem jesteśmy w stanie przychwycić rysy wspólne, zauważyć i dokładnie sformułować to, co jest prawidłowe w dzianiu się, ekonomicznie uporządkować i opanować myślowo nieprzejrzane mnóstwo przedmiotów. I jeżeli przedmioty pojedyńcze podlegają ciągłym zmianom, pojęcie, które zawiera w sobie tylko cechy istotne, a tem samem trwałe, pozostaje niezmienne i zawsze sobie równe. Ponieważ w pojęciu tkwi wszystko, co jest istotne w rzeczy szczegółowej, więc łatwo rodzi się mniemanie, iż rzeczy szczegółowe jedynie przez przynależność do pojęcia są tem, co stanowi ich istotę. A jest nią wszystko, co leży na dnie każdej przemiany, co samo się nie zmienia, ale zawsze pozostaje tożsamo. Pogląd ten znajduje jeszcze wzmocnienie w naszej skłonności do uważania spoczynku za normalny stan przedmiotów, gdy tymczasem ruch jest przypadkowem wydarzeniem, które nic nie zmienia w istocie poruszonej rzeczy. Pogląd taki możemy nazwać, zapożyczonym z mechaniki terminem, jako statyczny. Z tego stanowiska sądzimy, że istotę rzeczy w sposób najpewniejszy poznamy, jeżeli będziemy się starali ujmować zawsze cechy stałe i niezmienne, biegun spoczynku śród pogoni

zjawisk. Za takie trwałe podłoże wszelkich zmian uchodzi najpierw materja. Wkrótce jednak okazuje się, że z jednej strony materja sama podlega największym zmianom, z drugiej potrzebne jest również niedostępne zmianom podłoże dla procesów nie materjalnych, lecz duchowych. Aby zadowolić te wymagania myślenia pojęciowego, stworzono wyższe i ogólniejsze pojęcie, któremu zczasem nadano nazwę substancji. Substancja ta jest trwałą, bezwzględnie niezmienną podstawą wszelkiego fizycznego i duchowego dziania się. Zadanie metafizyki polega teraz na tem, aby pojęcie jej dokładnie ująć i na jego gruncie uczynić zrozumiałemi dzieje kosmiczne. Ten statyczny kierunek metafizyki nazwijmy monizmem substancji. W starożytnej Grecji podstawy takiego poglądu na świat dał Parmenides; zczasem Spinoza ogromnym nakładem myśli wypracuje go w system.

Ale przeciw światopoglądowi statycznemu, opartemu na sztywnych pojęciach, podnosi się żywe doświadczenie. To, co widzimy w świecie, nie jest nigdzie martwym spoczynkiem, przeciwnie, ustawiczną zmianą, ciągłem dzianiem się i stawaniem. Spoczynek, który zdajemy się oglądać, przy dokładniejszem przyjrzeniu się okazuje się tylko pozorny. Tak więc istota świata nie jest w żaden sposób niezmiennym bytem, ale wiecznem stawaniem się i dzianiem. Dynamiczne rozumienie świata, które w świadomem przeciwieństwie do eleatów, pierwszy Heraklit podał za jedynie prawdziwe, nauka dzisiejsza coraz częściej potwierdza. Fizyka nowożytna uczy nas, że nigdzie na świecie niema bezwzględnego spoczynku i że, rzeczywiście, jak uczył Heraklit, wszystko jest w ruchu i nic nie trwa. Przez obserwację, doświadczenie i rachunek poznajemy prawa tego dziania się i w ten sposób stajemy się panami przyrody. Ale nigdzie nie natrafiamy przytem na niezmienną i trwałą substancję. Jednoczącem pojęciem, które bez

żadnego naginania może objąć i życie psychiczne, jest pojęcie nie bytu, ale dziania się. To też monizmowi substancji przeciwstawiamy monizm dziejów kosmicznych, kierunek myślowy, któremu w ostatnich zwłaszcza czasach hołdują i który rozwijają najwybitniejsi myśliciele.

Możemy więc wykazać cztery postacie zasadnicze monistycznego poglądu na świat, między któremi bądź co bądź są jeszcze możliwe kombinacje. Każdy z nich podkreśla jednostronnie jakąś jedyną zasadę, jakieś jedyne stanowisko, i przez tę właśnie jednostronność jest zdolny do zbudowania jednolitego światopoglądu; nie może się jednak przytem obejść bez naciągań. Zawsze mamy jeszcze grupy faktów, które przy jednej albo przy drugiej postaci monizmu pozostają niewyjaśnione. Tak np. materjalista nie może wytłumaczyć swojego własnego życia psychicznego, spirytualista nie może wykazać, w jaki sposób duch zbija się w materję, zwolennik monizmu substancji stoi bezradny wobec przemiany, gdy tymczasem rzecznik monizmu stawania się nie potrafi pojąć należycie nie dającej się jednak pominąć dążności do zachowania się i trwania, widocznej u organicznych i nieorganicznych form złożonych.

Skutkiem tego nierozłącznego z wszelkim monistycznym systemem gwałcenia faktów inne kierunki myślowe, które zdawały się już zupełnie pokonane, zyskują na nowo zwolenników. Należy tu przedewszystkiem przez wszystkie monoteistyczne religje podniesiony do godności dogmatu dualizm. Nazwą tą oznaczamy powszechnie naukę, która twierdzi, że materja i duch to dwie zupełnie różne istoty. W człowieku obie te substancje schodzą się i pozostają w ciągłym stosunku wzajemnym. Dualizm nie jest bynajmniej kierunkiem wyłącznie teologicznym, ale i ściśle filozoficznym i myślowym. W najbardziej zdecydowany sposób sformułował go Descartes. W nowszych czasach powracał on często

i znajdował wybitnych obrońców. Argumenty za i przeciw temu poglądowi, tak jak i związane z nim zagadnienia będą przedmiotem naszych dłuższych rozważań.

W ostatnich latach jesteśmy świadkami zupełnie poważnie traktowanego zwrotu do stanowiska umysłu nie filozofującego i słyszymy twierdzenie, że świat jest taki, jaki dany jest w naszem doświadczeniu, to znaczy: jest wielością rzeczy szczegółowych. Podobny pogląd skrajnego empiryzmu, którego przedstawicielem najwybitniejszym jest znakomity psycholog amerykański William James, nazywa się pluralizmem. Dla wyznawców tego kierunku jedność świata nie jest ani faktem, ani przypuszczeniem, tylko zadaniem, jakie sobie postawiła kultura ludzka. Człowiek bowiem musi coraz jednoliciej kształtować świat, aby na tle tej jedności zapewnić swobodny rozwój swoim dążeniom duchowym i ideałom moralnym.

Musimy teraz dokładniej się przyjrzeć i zbadać najważniejsze z przedstawionych tu kierunków.

Każdy z nich domaga się specjalnego omówienia.

§ 31. Materjalizm.

„Materjalizm jest równie dawny jak filozofja, ale nie dawniejszy“ — powiada Lange na początku swojej wybornej „Historji materjalizmu“. Obala to przedewszystkiem rozpowszechnione, ale nawskroś mylne przekonanie, jakoby materjalizm był poglądem umysłu naiwnego. Materjalizm jest raczej hipotezą metafizyczną, t. j. wykraczającą poza doświadczenie, która próbuje uczynić zrozumiałym związek tego, co się w świecie dzieje.

Pierwsze próby wytłumaczenia świata, przedsiębrane przez filozofów greckich, są stanowczo materjalistyczne. Szuka się tu materjału podstawowego, z którego wszystko miało powstać,

i mniema, że się go znalazło jużto w wodzie, już w ogniu, lub w powietrzu. Życie duchowe pozostaje przytem niewyjaśnione, ponieważ nie jest przedmiotem rozmyślań filozoficznych. Empedokles, twórca nauki o czterech żywiołach, i Anaksagoras (obaj około r. 450 przed Chr.) najwcześniej zastosowali pierwiastek duchowy do objaśniania świata, pierwszy miłość i nienawiść, drugi ducha porządkującego. Zdaje się jednak, że u obydwu tych myślicieli nawet obie z życia duchowego wzięte zasady są jeszcze rozumiane materjalnie.

Konsekwentny materjalizm w starożytności dali dopiero Leukipp i Demokryt w swojej nauce atomistycznej. „W rzeczywistości — powiada Demokryt — istnieją tylko atomy i pusta przestrzeń.“ Nawet dusza, zdaniem jego, składa się z delikatnych, gładkich i okrągłych atomów, i one to powodują ruchy ciała. Epikur nauce Demokryta, którą systematycznie rozwinął, nadał antyteologiczną tendencję i dlatego poeta rzymski Lukrecjusz, przedstawiając w swoim poemacie naukowym: „De rerum natura“ filozofję przyrody Epikura, wynosi go głównie za to, że ludzkość uwolnił od przesądów. I nauka stoików, tak w teorji poznania, jak i w filozofji przyrody, opiera się na materjalistycznej podstawie. Poglądy Epikura w postaci, jaką nadał im Lukrecjusz, wywarły olbrzymi wpływ na filozofję siedemnastego i osiemnastego wieku.

Pierwszy przedstawił je systematycznie, nawiązując do fizycznych poglądów swego czasu, duchowny katolicki Piotr Gassendi (1592—1655). To też Lange słusznie wymienia Gassendi'ego jako ojca nowożytnego materjalizmu. Na innem podłożu zbudował następnie Anglik Tomasz Hobbes surowo materjalistyczny światopogląd. Ale zarówno Gassendi jak Hobbes umieli pogodzić swoje filozoficzne poglądy z panującą nauką Kościoła. Przeciwnie,

późniejszy materjalizm występuje energicznie przeciwko pozytywnej religji i staje się potężną bronią t. zw. oświecenia.

W wieku osiemnastym we Francji lekarz Lamettrie (1709—1751) w książce swojej: „L'homme machine“ (Człowiek rozważany jako machina) dał wyraz stanowczemu materjalizmowi a wszelkie zjawiska psychiczne uważał za czynność cielesną. Baron Holbach (um. 1789 r.) w dziele „Système de la nature“ uzasadniał wyczerpująco ten materjalizm, usiłując zwalczyć tą drogą przesądy religijne.

Pod wpływem systemów idealistycznych Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla materjalizm na pewien czas stracił znaczenie, aby po upadku Hegla podnieść się na nowo. Vogt, Moleschott, Büchner byli energicznymi rzecznikami materjalistycznego poglądu na świat, a w licznych wydaniach ogłaszana książka Büchnera p. t. „Kraft und Stoff“ (Siła i materja) przyczyniła się bardzo do rozpowszechnienia tej nauki. Silnego bodźca dodały jeszcze postępy fizjologji zmysłów oraz znajomości mózgu. W ostatnich dziesiątkach lat materjalizm ponownie utracił na wartości w kołach naukowych, jest jednak bardzo rozpowszechniony wśród wykształconego ogółu. Musimy się teraz zaznajomić z ważniejszemi twierdzeniami materjalizmu jako też z ich uzasadnieniem.

Materjalizm przedewszystkiem stara się dowieść, że wszystko, co nazywamy zjawiskami psychicznemi i co w tym charakterze przeżywamy w świadomości naszej, faktycznie jest tylko szeregiem czynności naszych narządów, zwłaszcza naszego mózgu. Dopiero wtedy poznajemy prawdziwą istotę zjawiska psychicznego, a więc jakiejś myśli, jakiegoś uczucia, postanowienia woli, kiedy zbadaliśmy odpowiadającą mu sprawę mózgową. Dla materjalizmu psychologja jest tylko fizjologją mózgu. Materjalizm usiłuje zwłaszcza przedstawić przyjmowanie odrębnej i niezależnej od ciała istoty

duchowej jako nienaukowe, sprzeczne z wszelkiem doświadczeniem. Najważniejsze dowody, przytaczane przezeń na poparcie tych twierdzeń, są następujące:

1. Argument metodologiczny: Przyjmowanie niematerjalnej, a jednak trwałej, samodzielnej, różnej od ciała istoty duchowej jest przednaukowe i nienaukowe. Kto tak myśli, ten stoi na szczeblu kulturalnym ludów pierwotnych, które każde zjawisko uważają za działanie jakiegoś niewidzialnego demona. W doświadczeniu dane jest tylko ciało i jego narządy. Wszystko, co organizm wykonywa i co w nim zachodzi, należy pojmować jako czynność jego narządów. Przyjmowanie istoty duchowej jest zarówno zbyteczną, jak na niczem nieopartą metafizyką, którą nieubłaganie usunąć należy z nauki ścisłej.

2. Argument mechanistyczny: Naukowe pojmowanie tego, co się w świecie dzieje, postawiło i uznało za stwierdzoną zasadę, że suma obecnej w świecie siły, czyli energji, nie może się ani powiększać ani zmniejszać, lecz zawsze jest stała. Wszystko, co się dzieje, polega na przechodzeniu energji z jednej postaci w inną. Tak ruch przechodzi w ciepło, ciepło w ruch, prąd elektryczny, przeprowadzony przez wodę, powoduje działanie chemiczne, a cały mechanizm świata staje się zrozumiały przy założeniu, że wcale nie zachodzi tworzenie się nowej energji. Skoro zaś przyjmiemy niezależną od ciała duszę, która przez swoje niemechaniczne działanie doprowadza mięsień do skurczu i wywołuje ruch, znaczy to, jakoby dana energja wzrosła, jakoby zaszedł akt stworzenia się nowej siły. Przypuszczenie to byłoby w sprzeczności z tylekroć już stwierdzaną zasadą zachowania energji, a więc należy je odrzucić jako nienaukowe.

3. Argument kosmologiczny: Był czas, kiedy ziemia nasza była rozpaloną mgławicą. Nie mogło wtedy być na niej życia organicznego, ani ludzi, a więc i czynności

duchowych. Dopiero kiedy ziemia ostygła i znalazły się warunki potrzebne dla powstania życia organicznego, zjawił się na ziemi świat roślinny i zwierzęcy, z którego później rozwinął się i człowiek. Życie duchowe powstało więc dopiero razem z organicznem i związane jest z obecnością warunków fizjologicznych. Niema zatem usprawiedliwienia, aby przyjmować istnienie odrębnego od organizmów pierwiastka duchowego, ten bowiem powstał wraz z życiem organicznem i zapewne jednocześnie z niem przeminie.

Argumenty te, razem wzięte, posiadają wielką moc przekonywającą, a przynajmniej poddawczą. tak, iż nie można się dziwić, że w szerokich kołach materjalizm uchodzi za jedynie możliwy naukowy pogląd na świat.

Otóż, co się tyczy nasamprzód argumentu metodologicznego przeciw przyjmowaniu istoty duchowej, psychologja spółczesna musi się zgodzić z materjaliznem, z innych wprawdzie powodów. Istota duchowa, odrębna od samych spraw psychicznych, którąby miała być podkładem naszego myślenia, uczuwania i chcenia, w każdym razie nigdy nie bywa dana w doświadczeniu. Raczej znamiennym rysem zjawisk psychicznych jest to, że występują zawsze tylko jako dziejąca się sprawa, jako wydarzenie, w którem niema miejsca dla jakiegoś podkładu substancjalnego. Jeżeli, pomimo to, mówimy o duszy czy o duchu, przyczyna tkwi głównie w tem, co nazwaliśmy wyżej apercepcją podstawową. Rozwinięta już czynność sądzenia może przyswajać sobie treść myśli tylko w formie podmiotu i orzeczenia. Dopóki psychologja posługuje się pojęciem duszy w taki sam sposób, w jaki fizyk mówi o magnetyzmie i elektryczności, chociaż dane mu są faktycznie tylko zjawiska magnetyczne i elektryczne, dopóki dusza stanowi jedynie podmiot zjawisk psychicznych, nie bywa zaś uważana za substancję samoistną, dopóty tego sposobu wyrażania się nie powinniśmy nazywać nienaukowym.

O ile wszakże przyjmujemy odrębną od ciała istotę duchową, która bytuje samodzielnie i trwa w dalszym ciągu po śmierci, o tyle zadajemy gwałt danym w doświadczeniu sprawom psychicznym.

Ale wszelką substancję, choćbyśmy stanowczo usunęli z niej całą cielesność, zawsze wyobrażać sobie musimy materjalnie. Wszystko, co trwa niezmiennie, musi zgodnie z naszym sposobem myślenia zajmować przestrzeń, a przez to być materjalne. Przyjmowanie substancji duchowej, którą materjalizm tak gorliwie i słusznie zwalcza, prowadzi ostatecznie do materjalizmu. Zgadzamy się z faktami jedynie i wyłącznie wtedy, gdy mówimy tylko o dzianiu się psychicznem, ale bynajmniej nie o bycie psychicznym, i tylko takie, niejako pozbawione podścieliska dzianie się jest czemś zasadniczo różnem od wszelkiej materjalności.

Metoda ściśle naukowa, która chce jedynie opisywać fakty, uczy nas, że w codziennem i w każdogodzinnem, a jednocześnie w najpewniejszem doświadczeniu naszem, dane nam są sprawy istotnie odrębne od wszystkiego, co daje się postrzegać zmysłami, a więc, co jest materjalne, sprawy, które nawet z tem wszystkiem nie mogą być porównywane. Zatem metoda naukowa, na którą powołuje się materjalizm, świadczy przeciwko materjalistycznemu poglądowi na świat.

Argument mechanistyczny posiada w oczach wykształconych profanów, a nawet i wielu przyrodników moc przekonywającą i niełatwo przejrzeć całkowitą jego bezpodstawność. Aby go osłabić, zaznaczano, że psychicznego oddziaływania na ciało nie należy rozumieć tak, jakoby nowa energja powstawała, ale tak tylko, że energja zawarta wyzwala się. O wyzwalaniu mówi się w fizyce, ilekroć mniejsza ilość energji wystarcza, by wywołać wyładowanie wielkiej ilości innej energji, np. kiedy wprowadzenie zapalonego lontu wywołuje wybuch całej beczki prochu. Wszystkie podniety,

działające na ciało i wywołujące wrażenia, są to procesy wyzwalające, ponieważ skutek fizjologiczny jest zawsze o wiele szerszy od fizycznej przyczyny. Ale chociażby tylko maleńka ilość energji potrzebna była do wywołania wielkiego skutku, to niemniej ta maleńka ilość nie jest niczem, nie jest równa zeru. Skoro jednak oddziaływanie psychiczne chcemy uważać poprostu jako zastosowanie energji fizycznej, to materjalizm ma słuszność i wszystko jedno, czy energja równoważna zjawisku psychicznemu jest większa lub mniejsza. Tak więc traktowanie oddziaływania psychicznego jako wyzwolenia raczej wzmacnia aniżeli zbija argument mechanistyczny. Mimo to jest on nie do przeprowadzenia. Zasada zachowania energji ma wtedy tylko sens i znaczenie, kiedy ograniczamy jej doniosłość do procesów fizyki i chemji. Dla objaśnienia zjawisk życiowych okazuje się niedostateczną. Skupiona organizacja istot żyjących i cudowne spółdziałanie wszystkich części dla wspólnego celu, wszystko to po zastosowaniu fizyczno-chemicznych metod myślenia nie staje się zrozumiałe. Już czysto biologiczny rozwój życia wykazuje ciągły przyrost tworów żywych, a jeżeli dziejom duchowym przyglądać się będziemy w ich dotychczasowym rozwoju, to wypadnie, wraz z Wundtem, skonstatować wzrost energji duchowej. Tymczasem próba zastosowania zasady zachowania energji przeoczyć musi najoczywistsze fakty.

Argument mechanistyczny materjalistów, należycie oświetlony, jest nie argumentem, lecz założeniem. Tylko przyjąwszy zgóry, że wszystko, co się dzieje, a więc i wszystkie zjawiska życiowe i psychiczne dadzą się opisać i wyjaśnić według praw fizyczno-chemicznych, możemy z usprawiedliwieniem protestować przeciw przełamaniu zasady zachowania energji. Trzymając się wszakże nie pewnej określonej teorji, lecz samego faktu, musimy się zgodzić, że zasada stałości energji w dziedzinie życia i psychiki nie przyczynia się

do uproszczenia i uprzystępnienia zjawisk istotnie przeżytych. Fakty skonstatowane i rozwój dotychczasowy wymagają raczej innej zasady objaśniającej, co uznają nawet najwybitniejsi przyrodnicy. Jak wskazał W u n d t, zachodzi tu pewnego rodzaju synteza twórcza, której naturę i prawidłowość należy zbadać bliżej. Argument mechanistyczny traci więc odrazu swoją moc przekonywającą, skoro tylko opuścimy grunt teorji materjalistycznej, a zwrócimy się ku niewątpliwym faktom własnych naszych przeżyć.

A r g u m e n t k o s m o l o g i c z n y obraca się w dziedzinie trudnych do sprawdzenia hipotez. Żadne doświadczenie nie ukazuje nam początku i końca dziejów duchowych. A jeżeli nawet uda się stwierdzić doświadczalnie pewne fizyczne warunki zjawisk duchowych, to gdzież pewność, że one są jedynie możliwe? Pewne jest jedno: życie psychiczne, jak wogóle życie, ma swoje właściwe prawa, których niesposób wywieść z praw świata martwego. A póki trwa i trwać będzie wszechświat, dziś dla nas nieodgadniony, póty nie wywikłamy się z tej różnicy. Pytanie, czy może być lub czy będzie wszechświat bez życia duchowego, przekracza naszą zdolność poznawczą.

I żadne argumenty nie odwrócą faktu, że w zjawiskach psychicznych, które przeżywamy, tkwi coś całkiem odmiennego od wszelkiej materjalności. H e n r y k B e r g s o n przez swoją wnikliwą analizę silnie się przyczynił do pogłębienia i żywszego uświadomienia sobie różnicy tych dwu grup. Kto w głębiach własnej istoty przeżywa w całej bezpośredniości rzeczywiste zjawiska psychiczne, ten nie może znaleźć zadowolenia w materjalizmie.

Materjalizm ma wielkie zasługi w sprawie rozwoju naszej zdolności poznawczej jako czynnik kierowniczy. Uwydatnił się przezeń silniej ścisły związek między mózgiem a życiem psychicznem, a to pobudziło do owocnych badań nad szcze-

gółami tego związku. Jako zasada metodyczna i heurystyczna (prowadząca do odkrywania nowych faktów), ma on jeszcze dotąd wielkie znaczenie, ale jako pogląd na świat nie godzi się z wielką częścia doświadczenia. Jak idealista stoi bezradny wobec cudzej świadomości, tak materjalista stoi wobec swojej własnej, a jednak żaden z nich nie może usunąć ze świata zjawisk, których objaśnić nie zdoła.

§ 32. Spirytualizm.

Dla umysłu niefilozofującego pogląd, że istota świata, który postrzegamy naszemi zmysłami, jest natury nie cielesnej, nie materjalnej, ale duchowej, ma w sobie coś nieoczekiwanego. Jeżeli materjalizm wydawał się zrozumiały nawet ludziom mniej wykształconym i przez to miał dane, aby stać się szeroko rozpowszechnionym światopoglądem, spirytualizm wymaga o wiele większego wyrobienia w myśleniu oderwanem i zdolności wnikania głęboko we własne życie psychiczne. Podstawowa myśl wszelkiej metafizyki spirytualistycznej polega bowiem przedewszystkiem na powziętem po raz pierwszy przez mędrców indyjskich i dobitnie wyrażonem przekonaniu, że prawdziwe poznanie świata zdobyć możemy jedynie przez pogłębione samopoznanie. „Tat twam asi“ (to jesteś ty) — powiadają starzy bramani, myśląc o świecie i rozumieją przez to, że człowiekowi wystarcza głęboko wejrzeć w samego siebie, aby pojąć swoje własne duchowe „ja“, swojego „atmana“, który jest zarazem Atmanem wszechświata. Często przytaczane powiedzenie Goethego: „Czy przypadkiem jądro natury nie tkwi ludziom w sercach?“ wyraża tę samą myśl zasadniczą w równie zwięzłem i plastycznem ujęciu.

Kto pragnie w myśli odbyć drogę ducha od świata do siebie i od siebie znowu do świata i poddać się wpływowi głębokiej metafizyki spirytualistycznej, niechaj przeczyta pierw-

szy tom Schopenhauera „Welt als Wille und Vorstellung“ (Świat jako wola i wyobrażenie). Od starożytnych indusów, od Platona, a nadewszystko od Kanta przejął Schopenhauer przeświadczenie, że świat zmysłowy jest tylko zjawiskiem, że bez myślącego podmiotu nie może istnieć żaden przedmiot, i stał się wyznawcą fenomenalistycznej metody idealizmu krytycznego. Wszelako nie chciał i nie mógł uznać bronionej przez Kanta niepoznawalności rzeczy samej w sobie, która leży u podstawy zjawiska. Świat jest mojem wyobrażeniem i do tego świata należy także moje ciało. Ja sam więc odrazu jestem sobie dany jako zjawisko, jako wyobrażenie. Ale skoro tylko głębiej wejrzę sam w siebie, odkryję inne, o wiele ważniejsze i bardziej znaczące strony własnej istoty. Moje „ja“ w swojej rzeczywistej naturze jest wolą i to mianowicie wolą istnienia, wolą życia. Istnieję zatem w dwojaki sposób. Jako wyobrażenie w świecie zjawiskowym i jako wola w mojej najgłębszej samowiedzy. Muszę tedy przyjąć, że i przedmioty poza mną nie są dane wyłącznie jako moje wyobrażenia, ale że i w nich na dnie leży coś odpowiadającego mojej woli. Schopenhauer stara się następnie wykazać, że takie metafizyczne założenie jest w zgodzie z wynikami przyrodoznawstwa i psychologji i że z niego da się wywieść również istota sztuki i zasady etyki. Może mało kto będzie w stanie uznać w tej metafizyce woli zupełnie zadowalające rozwiązanie zagadki światowej, ale nikt nie przeczyta tej książki bez głębszego wrażenia: musi bowiem wyczuć w niej najdoskonalszy przykład światopoglądu, opartego na spirytualizmie i doznać sam na sobie wewnętrznej siły tego prądu myślowego.

Studjując Schopenhauera, poznajemy jeszcze inną ogromnie charakterystyczną cechę metafizyki spirytualistycznej. Mamy tu na myśli niezmiernie bliskie pokrewieństwo pomiędzy idealizmem krytycznym a intelek-

tualizmem teorjopoznawczym. Jeżeli w widomym i dotykalnym świecie, który nas otacza, będziemy widzieli nie rzeczywistość, ale tylko zjawisko w stosunku do myślącego podmiotu, jeżeli, dalej, odmówimy zmysłom zdolności poznawczej, to pogląd taki albo samego myśliciela, albo jego następców musi z nieubłaganą koniecznością doprowadzić do przypuszczenia, że prawdziwa istota świata jest natury nie cielesnej, ale duchowej. Podobną kolej myśli możemy wielokrotnie obserwować w dziejach filozofji.

Myśliciele eleaccy (str. 84) odmówili zmysłom zdolności poznawczej, zaprzeczyli wielości i ruchu, a uznawali tylko sztywne pojęcia oderwanego myślenia. Pod ich wpływem buduje Platon świat idej, niematerjalnych prawzorów wszelkich rzeczy zmysłowych, a na ich czele stawia ideę dobra, a więc także siłę duchową. Z myśli platońskich, skombinowanych z nauką Arystotelesa i późniejszych myślicieli, stwarza Plotyn niezmiernie szeroki system spirytualistyczny, w którym materja już jest wprost uznana za „niebyt". Descartes dokonywa na sobie eksperymentu myślowego, przedsiębiorąc próbę uznania świata zmysłowego za nierzeczywisty. Jak wiadomo, w niewątpliwym fakcie swojego własnego myślenia znajduje wtedy mocny punkt wyjścia dla dalszego filozofowania. Descartes sam nie wyciągnął ze swojej nauki konsekwencyj spirytualistycznych, nadał on raczej, jak zobaczymy później, najbardziej zdecydowane sformułowanie dualizmowi filozoficznemu. Niedługo wszakże po nim, u Leibniza, spotykamy system nawskroś spirytualistyczny. Według Leibniza świat składa się z nierozciągłych, niematerjalnych i opatrzonych duszą monad, których istota objawia się w w postrzeganiu i dążeniu. Jest rzeczą zrozumiałą, że tego rodzaju pluralizm spirytualistyczny w bardzo małym stopniu tylko zadawala metafizyczną potrzebę jedności, okazuje się wszakże i tutaj, iż już zaczątki rozważań

poznawczo-krytycznych, jakie znajdujemy u Kartezjusza, rozwijają się następnie w metafizykę spirytualistyczną.

O wiele wyraźniej występuje ten wewnętrzny związek w rozwoju filozofji niemieckiej od Kanta do Hegla. Kant stwierdził, jak mniemał, w „Krytyce czystego rozumu", iż nasze pewne poznania zawierają pierwiastki nie pochodzące z doświadczenia, a tem samem a priori tkwiące w umyśle ludzkim. Skoro zaś duch nasz posiada zdolność rozwijania sam z siebie odwiecznych prawd, to bardzo łatwo wyciągnąć stąd wniosek, że duch nasz jest istotą twórczą. I kiedy czytamy u Hegla takie zdania, jak: że substancja jest podmiotem, i że absolut jest duchem, to rozumiemy doskonale, że tu z założonej apriorystycznie teorji poznania rozwinęła się metafizyka spirytualistyczna[1]).

Podobny przebieg rozwojowy zdaje się zachodzić i w spółczesnej filozofji niemieckiej. W drugiej połowie dziewiętnastego wieku rozległ się w Niemczech z kilku stron okrzyk: „Zpowrotem do Kanta!" Z wielką energją podjęto na nowo teorjo-poznawczą pracę Kanta, zaczęto rozwijać ją dalej, a zwłaszcza aprioryczna strona jego krytyki przerodziła się w „czystą" i „przedmiotową" logikę. Atoli tkwiące w każdym aprioryzmie zarodki metafizyczne zaczynają kiełkować i wydobywać się coraz wyraźniej najaw. W rzeczy samej widzimy, że nie tylko w Niemczech, ale i we Francji, w Anglji i Ameryce ciągle powstają nowe systemy spirytualistyczne.

Lecz nietylko apriorystyczny kierunek krytyki poznania sprzyja spirytualizmowi. Znajdujemy w grze i inne motywy. Jak za chwilę zwrócę uwagę, społeczne różnicowanie się ludzi ma za skutek podniesienie wartości

[1]) Por. Jerusalem. „Apriorismus und Evolutionismus" (aprioryzm i ewolucjonizm) w rozprawach 3-go Kongresu filozoficznego w Heidelbergu str. 806 i nn.

pierwiastka duchowego w człowieku. Usilne zajmowanie się psychologją, jakie możemy obserwować od czasów Arystotelesa, da się z pewnością między innemi sprowadzić w swych skutkach i do tego wyższego wartościowania. A właśnie w naszej epoce psychologja uprawiana jest w bardzo szerokim zakresie i ze szczególnem zamiłowaniem. Kto przez całe życie poświęca się badaniu życia psychicznego, nie łatwo zadowoli się materjalizmem. To też faktycznie możemy obserwować, jak systemy spirytualistyczne wyrastają dzięki uprawianiu psychologji. Wilhelm Wundt, twórca psychologji doświadczalnej, jest przekonany, że prawdziwa istota świata jest natury duchowej i temu przekonaniu daje wyraz w swoim „Systemie filozofji“ (System der Philosophie). Przez ogromnie pomysłowe połączenie myśli Leibniza i Schopenhauera, oraz przez ścisłe przestrzeganie swoistego charakteru wszelkiego duchowego dziania się, Wundt dochodzi do swoich „jednostek woli“, które stanowią prawdziwą istotę świata. Nie są to jednak trwałe substancje, lecz czynności, „mechanizm kosmiczny to tylko zewnętrzna powłoka, pod którą ukrywa się duchowe działanie i twórczość, dążenia, uczucia i odczucia, podobne tym, jakie przeżywamy sami na sobie“. (Wundt, System filozofji, 3 wyd. I. 422).

I Henryk Bergson, który tak wysoko stawia intuicję jako źródło poznania (patrz wyżej str. 91 i nn.), przez swoje głębokie ujęcie psychologiczne dochodzi do metafizyki spirytualistycznej i w życiu psychicznem odkrywa „prawdziwe trwanie“ (la vraie durée), t. j. pełen treści czas, w nim zaś „ewolucję twórczą“. Bergson nie dał nam jeszcze całej swojej metafizyki, ale widzimy z dotychczas ogłoszonych dzieł, że i dla niego, tak jak dla Wundta, pierwiastek duchowy nie jest bytem, ale stawaniem się, pełnem siły, żywem stawaniem się, które zaczyna się od pierwotnego pędu życiowego (élan vital), owłada materją a jako

ewolucja twórcza coraz nowe i nieprzewidziane wywołuje skutki. Dla metafizyki Bergsona charakterystyczny jest związek duszy i życia. Dlatego przeprowadził szerokie studja biologiczne i dopiero na ich gruncie, mocno oparty, rozwinął swój spirytualistyczny system myślowy.

Dalszym bodźcem do tworzenia światopoglądów spirytualistycznych jest oczyszczona i pogłębiona potrzeba religijna. Intelektualnie i etycznie wyżej stojąca świadomość ludzka pojmuje Bóstwo coraz doskonalej, a zarazem bardziej niematerjalnie, widząc w Bogu wszechujęcie czystej duchowości. Z chwilą, gdy uznaliśmy Boga za tego, który wszechświat stworzył i nadaje mu trwanie, musimy pierwiastek duchowy z natury rzeczy uważać za wyższy, za bardziej istotny, a materji o tyle tylko przypisywać rzeczywistość, o ile jest wypływem ducha bożego. Taki pogląd religijny widzimy już u Platona. Znał on naukę tzw. orfików, którzy ciało uważali za grób duszy i przejęci byli głębokiem pragnieniem wyzwolenia. Dlatego i u niego dusza jest tem, co najcenniejsze w człowieku, posiada zdolność dobywania sama z siebie prawdziwego poznania, a przeto jest i prawdziwym bytem. Jeszcze wyraźniej występuje moment religijny u Plotyna, którego nazwaliśmy wyżej twórcą filozoficznej mistyki. Ale i w naszych czasach możemy obserwować coś podobnego. Widzimy, że i dziś jeszcze systemy spirytualistyczne wyłaniają się z potrzeb religijnych i właśnie dlatego zyskują tylu zwolenników. Gorącemi słowy ostrzega nas Rudolf Eucken, abyśmy przez natężoną pracę duchową sami nad sobą dochodzili do przyswojenia sobie „duchowej treści życia", a w prawdziwem życiu widzi właśnie „trafienie do siebie samych". Dla Euckena duchowa treść życia nie jest wytworem wspólnej pracy duchowej ludzi. Przeciwnie, tego rodzaju spółpraca jest dopiero możliwa i rozwija się dzięki owemu transcendentnemu, boskiemu duchowi, który

działa w każdym z nas i wyraża prawdziwy byt. W Ameryce występuje Josiah Royce z wielką siłą i zapałem w obronie zabarwionego religijnie spirytualizmu. Główne jego dzieło „Świat i jednostka“ godne jest uwagi z tego przedewszystkiem względu, że autor podkreśla w niem z naciskiem czynnik społeczny w życiu jednostki i z ciągłego wzajemnego oddziaływania na siebie obu, wnioskuje o wiecznym, duchowym i boskim bycie.

Z oryginalnego połączenia pierwiastków krytyczno-poznawczych i religijnych wypłynął spirytualizm Gustawa Teodora Fechnera, który początkowo minął prawie niepostrzeżenie, dziś zato zaczyna zdobywać zwolenników (Paulsen, Lasswitz itd.). Fechner zasłużył się niemało dla psychologji doświadczalnej przez swoje próby i pomiary i z lepszym o wiele wynikiem, aniżeli przed nim Herbart, wprowadził metody matematyczne do badań życia psychicznego. Jest on również pierwszym twórcą pewnego rodzaju empirycznej i doświadczalnej estetyki. Obok tych prac, do których zaliczyć nadto wypadnie cały szereg badań z dziedziny fizyki, Fechner znalazł jeszcze czas i ochotę na stworzenie religijnie zabarwionej a na spirytualistycznej podstawie opartej metafizyki. Zgodnie z fenomenalizmem Kanta wszystko widome i dotykalne dane nam jest tylko jako zjawiska, leżące przed myślącą świadomością. Fechner nie może uwierzyć, jakoby ziemia i niebo istniały jedynie dla nas, a nie były zarazem czemś same przez się. Dlatego przypisuje ziemi, gwiazdom i roślinom ożywienie i sądzi wogóle, że świat nieorganiczny wyszedł z pierwotnie ożywionego (kosmorganicznego) stanu. Koroną teorji wszechożywienia (panpsychizmu) Fechnera jest wiara w Boga, jako ducha osobowego, którego ciałem jest wszechświat.

Poznaliśmy już najważniejsze czynniki, prowadzące do

metafizyki spirytualistycznej, i przyjrzeli się jej najwybitniejszym przedstawicielom. Gdybyśmy teraz szukali momentu wspólnego tym wszystkim kierunkom, znaleźlibyśmy go w przeświadczeniu, że najgłębsza, najtajniejsza istota świata musi być nie materjalnej, ale duchowej natury. Duch to buduje sobie ciało. Tego rodzaju pogląd stoi pod pewnym względem filozoficznie wyżej od materjalizmu, a mianowicie dlatego, że świadomość ludzka, której doniosłość dla rozwoju społecznego staje się coraz wyraźniejsza, nie wychodzi tu, jak w materjalizmie, jako coś niezrozumiałego i drugorzędnego, lecz uznana jest za pierwotną siłę kosmiczną, która zazębia się o wyższy wszechświatowy byt duchowy. Nadto spirytualistyczny pogląd na świat i życie pobudza człowieka do skupienia głównych zainteresowań na sprawach duchowych, a uważania ciała za narzędzie, przeznaczone do służenia wyższym celom ducha. Ta etyczna przymieszka metafizyki spirytualistycznej jest być może w wielu wypadkach nieświadomą przyczyną, że spirytualizm oznaczamy pociągającą etycznie nazwą i d e a l i z m u , co faktycznie zdarza się często, tak w historycznych przedstawieniach jak i w systematyzujących podziałach.

Niemniej i spirytualizm grzeszy tą samą jednostronnością, która nam tak ciążyła przy materjalizmie. Różnica między zjawiskiem fizycznem a psychicznem i tu nie jest przezwyciężona, czy usunięta, tylko poprostu zatarta. Tak samo jest dla nas niezrozumiałe, w jaki sposób materja może myśleć, jak że duch może być rozciągły i zgęszczać się w materję. Zjawiska fizyczne, jakeśmy już zauważyli, są dostępne postrzeżeniu zmysłowemu, duchowe niedostępne. I w jaki sposób tak niespółmierne procesy mogą powstawać jedne z drugich i przechodzić w siebie wzajemnie, pozostanie dla nas niezrozumiałem, choćby nawet z materji rodził się duch, a co więcej jeszcze, z ducha materja.

Trudności, na jakie monistyczna myśl filozoficzna natrafiała, zarówno w materjalizmie, jak w spirytualizmie, wywołały potrzebę ukucia nowego pojęcia, któreby ogarniało tak ducha jak materję, albo też wynalezienia stanowiska, na któremby to przeciwieństwo jeszcze nie istniało. Jakeśmy zaznaczyli, monizm szuka początkowo tego rodzaju pojęcia w metodzie statycznej i tworzy tą drogą nowy system metafizyczny, który nazwaliśmy monizmem substancji.

§ 33. Monizm substancji.

Najstarszą postacią tego pogłądu jest doktryna tak zwanych eleatów, wytworzona w krajach greckich w szóstym i piątym wieku przed Chr. Szkoła otrzymała swą nazwę od miasta Elei w Italji południowej (Wielkiej Grecji), skąd pochodziło kilku jej myślicieli. Już sam założyciel, Ksenofanes, protestował przeciwko antropomorficznemu pojmowaniu bogów u Homera i Hezjoda i uczył, że bóstwo nie jest podobne do człowieka ani z postaci, ani ze sposobu myślenia. Ale dopiero uczeń jego, Parmenides z Elei, nadał tej doktrynie postać ontologiczną. Poznaliśmy już wyżej eleatów jako twórców intelektualistycznej teorji poznania. Poznanie zmysłowe, uczy Parmenides, jest nawskroś zwodnicze[1]). Bogini, która go poucza, ostrzega go, aby nie pozwalał rozstrzygać „nie dostrzegającemu oku i brzęczącemu uchu“. Tylko czyste myślenie prowadzi do poznania prawdziwego bytu. Byt ten jest jedyny i wieczny. Nie powstał on, nie zna ani przeszłości ani przyszłości, tylko wieczne „teraz“.

[1]) Myśli swoje wyłożył Parmenides w poemacie dydaktycznym, wydanym około 480 przed Chr. Zachowało się z niego do naszych czasów około 150 wierszy. Najlepsze obecnie wydanie jest: „Parmenides Lehrgedicht“ po grecku i po niemiecku przez Hermana Dielsa, Berlin 1897. Utwór znajduje się i w ogłoszonem przez tegoż autora zbiorze: „Die Fragmente der Vorsokratiker“, Tom I wyd. 2. 1907.

Dalej, byt jest niepodzielny, niezmienny, a zatem nie zna ani wielości ani ruchu. Wprawdzie Parmenides nie był w stanie przemyśleć konsekwentnie do końca swojej wysokiej abstrakcji. Jego niezmysłowy, tylko przez czyste myślenie dający się pojąć byt, podobny jest, jak się autor wyraża, do masy dobrze wygładzonej kuli, jednakowo grubej od środka we wszystkich kierunkach. A więc nawet abstrakt uprzytomnia on sobie w postaci zmysłowej. Uczeń Parmenidesa, Zenon z Elei, usiłował naukę mistrza swego uzasadnić dowcipnie, ale i sofistycznie, i w tym celu przytaczał kilka dowodów przeciw wiarogodności zmysłów, przeciw istnieniu wielości i ruchu. Nauka eleatów wywarła wielki wpływ na Platona, który na sposób eleacki zakładał, że idee są wieczne i niezmienne, oraz uważał je za istoty duchowe, niepostrzegalne dla zmysłów, ale dostępne tylko dla tego, „kto nie da się złudzić mamidłu zjawiska.

Zasadnicza myśl eleatów zachowała swoje znaczenie do dziś dnia i powinnaby zachować w przyszłości. Że i w pytaniach przyrodniczych postrzeżenie zmysłowe nie ma ostatniego słowa, tego myślącemu światu najwyraźniej i w najbardziej dosadny sposób dowiódł Mikołaj Kopernik. Jeżeli narzucił on nam przekonanie, że słońce, które codzień dla oczu naszych wschodzi i zachodzi, rzeczywiście miejsca swego nie zmienia, tedy oderwane myślenie matematyczne, a nawet konstrukcyjna fantazja naukowa posiada większą wartość poznawczą, aniżeli „nic nie dostrzegające oko i brzęczące ucho“. Ale Kopernik i czegoś innego nauczył jeszcze filozofów. Ziemia, która dotychczas była punktem środkowym świata, stała się małą, nikłą planetą, która wraz z wieloma innemi zatacza drogę dokoła słońca. Pierwszym filozofem, który z astronomicznych nauk Kopernika wysnuł konsekwencje ontologiczne, był Giordano Bruno (1548 do 1600). Z ognistym zapałem głosił on naukę o

nieskończoności świata i jego jedności. Giordano Bruno został spalony w Rzymie 17 lutego 1600 r. jako kacerz, gdyż teorja jego sprzeciwiała się panującym podówczas dogmatom i ponieważ nie zgodził się odwołać swoich przekonań. Wszakże myśl Bruna o jedności świata, która, jak wykażemy dalej, oznaczała zarazem jedność Boga i świata, działała w dalszym ciągu. W nieco innej, mniej żywej, ale logicznie bardziej konsekwentnej postaci wznowił ją Baruch Spinoza (1632 do 1677), w ktorego systemie monizm substancji znalazł najczystszy wyraz.

Urodzony w Amsterdamie, jako żyd, Spinoza już w wieku chłopięcym zaznajomił się ze Starym Testamentem i z doktrynami żydowskich pisarzy filozoficznych. Tu poznał owo pojęcie Boga, odczyszczone, o ile to dla myśli ludzkiej dostępne, z wszelkich antropomorfizmów (upodobnień z naturą ludzką). Bóg ten w każdym razie jest odrębną od samego świata istotą. Był już „zanim się urodziły góry“ (Psalm 90) i słowem swojem świat stworzył. Zaznajomiwszy się z nauką filozofa Kartezjusza (1596—1650) i poznawszy ścisłość dowodzeń matematycznych, nie zdołał się już Spinoza zadowolić dualizmem Boga i świata. Tak często podkreślane w Starym Testamencie przykazanie miłości bożej pojął w najściślejszem i najrozleglejszem znaczeniu i nie mógł zrozumieć go inaczej, jak, że wymaga bezwarunkowego oddania się człowieka nieskończoności Boga. Stąd wytworzył stopniowo pojęcie Boga jako jedynej substancji, z której musi się dać wyprowadzić z konsekwencją logiczną wszelki byt, zarówno cielesny jak i duchowy. Wobec tego Bóg i świat, tak samo jak dla namiętnego Giordana Bruna, są dla niego jednem i tem samem (Deus sive natura).

Ta jedyna substancja, której pojęcie zawiera już w sobie istnienie, ma dwa przymioty: myśl i rozciągłość.

Każda rzecz poszczególna w świecie, a więc i każdy człowiek, jest tylko formą zjawiskową, sposobem bytowania („modus“) tej jedynej substancji. Gdy rozważamy rzeczy nie w ich wyodrębnieniu, lecz ze stanowiska wieczności (sub specie aeternitatis), wtedy byt wszelki i to, co się dzieje, stanowią doskonałą jedność. Zawsze mamy tylko jedną substancję, której przymioty iszczą się w niezliczonych formach zjawiskowych. Porządek wyobrażeń człowieka i porządek rzeczy są te same, gdyż oba wypływają z tego samego źródła, z jedynej, wiecznej, niepodzielnej substancji. Zatem najwyższym celem poznania ludzkiego, a zarazem i ludzkiej szczęśliwości, jest bezwarunkowe oddanie się wszechświatowi, czyli jak to wyraża Spinoza: miłość intelektualna Boga.

Pogląd na świat Spinozy w jednolitości swojej i swojej surowej zwartości ma coś niewątpliwie wielkiego. Przy bliższem jednak zetknięciu okazuje się, że już w samem założeniu przeoczona została rzecz bardzo ważna. Pierwszym, często zaznaczanym błędem jest, że Spinoza utożsamia stosunek logiczny racji i wniosku ze stosunkiem ontologicznym przyczyny i skutku. Mniema on, że wszelki byt i wszystko, co się dzieje, można tak wyprowadzić z pojęcia substancji, jak geometrja może wyprowadzać swoje twierdzenia z definicji wytworów przestrzennych. Dlatego też sądzi, że twierdzenia metafizyczne, wysnuwane metodą geometryczną w jego „Etyce“, posiadają tę samą niezachwianą siłę dowodową, co i twierdzenia geometryczne. Zapomina przytem, że geometrja ma do czynienia z pojęciami, które sama wytworzyła, gdy tymczasem filozofja z pojęciami uprzednio danemi. Drugą wadą spinozyzmu jest, że z biegu zdarzeń we wszechświecie usunięty jest czas. Spinoza w pojęciowej dedukcji swojej widzi tylko to, co jest wiecznie niezmienne, zawsze sobie równe, nie dostrzega zaś, że w szeregu zjawisk w świecie odbywa się stała zmiana rozwój. Jako trzeci błąd spinozystycznego poglądu na

świat należy wskazać, powszechne w owym czasie, czysto intelektualistyczne pojmowanie życia duchowego. Dla niego, tak samo jak dla Descartes'a, całe życie duchowe jest myślą. Tymczasem dzisiejsza psychologja uczy, że uczucie i wola są pierwotnemi objawami świadomości i że dopiero z nich rozwija się działalność umysłowa.

Wobec tego monizm substancji Spinozy w swojej sztywnej postaci nie może nas zadowalać. Goethe, który pozostawał pod wpływem Spinozy, ożywił jego sztywne pojęcie substancji. Jedność Boga i przyrody godziła się z jego poglądem, ale dla niego przyroda jest życiem, jest rozwojem, jest ciągłą zmiennością. To też Goethe powitał radośnie wydaną w r. 1797 filozofję przyrody Schellinga, dzieło, w którem spotykamy myśl zasadniczą Spinozy: jedność przyrody i ducha, ale związaną z ideą rozwoju.

Schelling (1775—1854) zupełnie świadomie podjął na nowo myśl Spinozy. Już w jednem z pierwszych pism swoich wyraża nadzieję, że „stworzy odpowiednik do Etyki Spinozy, że da realność ideji".

„Zostałem spinozystą — pisze do Hegla — zobaczysz wkrótce, jak."

Dla Schellinga również przyroda i duch to formy zjawiskowe bytu bezwzględnego, a wszechświat jest i dla niego w istocie swej jedyny. W przeciwieństwie jednak do Spinozy uważa przyrodę i ducha, nie za przymioty, lecz za dwa bieguny bytu bezwzględnego. Prawo biegunowości, ujawniające się w dziedzinie zjawisk magnetyzmu i elektryczności, rozciąga on w prawo uniwersalne. Jak magnes po środku nie ujawnia magnetyzmu ani północnego ani południowego, lecz tylko jakby zobojętnienie obu, tak i byt bezwzględny rozdzielił się na przyrodę i ducha. Prawdziwa wszelako jego natura pozostaje duchową. Przyroda dla Schellinga jest „duchem, który stał się widzialny". W tym to punkcie tak

nazwana przez niego „filozofja tożsamości“, dla której myślenie i byt są jednem i tem samem, skłania się ku spirytualizmowi. Wprawdzie absolut jest sam w sobie niezmienny i zawsze ten sam, ale w zjawiskach występuje w różnych postaciach; sprawę tę pojmuje Schelling jako sprawę rozwojową. Z dwóch biegunów bytu bezwzględnego zajął się on przedewszystkiem wyczerpująco przyrodą i jego „filozofja przyrody“ wywierała przez długi czas wpływ doniosły, choć niekoniecznie korzystny. Przyrodoznawstwo dzisiejsze musiało metodę Schellinga, wyprowadzania praw natury z idej filozoficznych, stanowczo zwalczać i ostatecznie pokonać. W ostatnich czasach jednak wyszło na jaw, że myśl jego, a mianowicie objaśnianie wszystkich sił przyrody z jedynej zasady, mieści w sobie dużo słuszności, a stało się tak, ponieważ i przyrodoznawstwo dzisiejsze stopniowo przyszło do przekonania, iż wszystko, co się w świecie dzieje, uważać należy za przekształcenia i przemiany jedynej i jednolitej energji.

Monizm substancji o wiele konsekwentniej i jednoliciej przeprowadził Hegel (1770—1831). Tożsamość myśli i bytu pojmuje on w ten sposób, że logiczny, czyli, jak powiada, dialektyczny rozwój pojęć jest zarazem rozwojem sprawy świata. Pojęcie biegunowości Schellinga staje się u Hegla czysto logicznem przeciwieństwem pojęć. Każde pojęcie, według jego nauki, zmusza do pomyślenia jego przeciwieństwa. Każde A wymaga zarazem swego dopełnienia, nie-A. Skoro jednak każde pojęcie natychmiast wydaje z siebie swoje przeciwieństwo, tedy zjawia się potrzeba logiczna zjednoczenia obu w jednem wyższem pojęciu, czyli, jak wyraża się Hegel, usunięcia przeciwieństwa. Prawdę bezwzględną można zatem osiągnąć tylko, odtwarzając myślowo samoistny rozwój pojęć. Tym sposobem prowadzi nas Hegel od czystego, beztreściowego pojęcia bytu aż do idei „która się jako przyroda swobodnie sama z siebie wyłania“, aby

znowu powrócić do siebie jako duch. Na trzech szczeblach rozwoju duchowego: podmiotowym, przedmiotowym i w bezwzględnym duchu, który objawia się w sztuce, religji i filozofji, rozwój dosięga szczytu, aby znowu powrócić do swego punktu wyjścia, do czystego bytu. Gdy Schelling zwracał uwagę głównie na przyrodę, siła Hegla leży w jego filozofji ducha. Pogłębił on zwłaszcza nadzwyczajnie metodę historyczną przez badanie ducha „przedmiotowego", który urzeczywistnia się w prawie, moralności i obyczajowości, a którego obecność ujawnia się wyraźnie w życiu rodzinnem i państwowem. Nauczyliśmy się od niego, że każda jednostka pozostaje pod wpływem ducha przedmiotowego i że każdy osiągnięty szczebel rozwoju duchowego pojąć można dopiero przez szczegółowe zbadanie poprzedniego rozwoju. Wszelako Hegel mniema, że jego metoda dialektyczna zwalnia od mozołu prowadzenia dokładnych badań przyrodniczych i historycznych i pozwala prawa bytu i stawania się poznawać drogą spekulacji.

Dlatego to nauki ścisłe musiały tak energicznie wystąpić przeciwko jego wpływowi i dlatego to właśnie Hegel miał tylu zapamiętałych przeciwników śród badaczy specjalistów. Dziś wprawdzie, kiedy badanie faktów oddawna wywalczyło sobie zwycięstwo, mamy znowu odwagę i tyle bezstronności, że potrafimy sprawiedliwiej ocenić zasługi Hegla dla postępu wiedzy ludzkiej. Filozofja jego zasługuje na uznanie i podziw, nasamprzód jako wspaniała, zamknięta w sobie konstrukcja myślowa. Ale niemniej, nawet jeżeli idzie o samą pozytywną treść jego doktryny, to rozważanie historyczne wszelkich objawów duchowych na zawsze pozostanie cennym nabytkiem.

Tylko eleaci i Spinoza przeprowadzili monizm substancji z całą ścisłością. U Schellinga i Hegla wiąże się z nim pojęcie rozwoju, u Schellinga w znaczeniu

rzeczywistej zmienności, gdy tymczasem Hegel rozwój pojmuje raczej jako samoistny rozwój pojęcia. Przytem, jak już zaznaczyliśmy, monizm ten u Schellinga i Hegla zabarwiony jest spirytualistycznie, ponieważ istota bytu bezwzględnego jest u obu natury duchowej.

Trudność tego poglądu stanowi przedewszystkiem pojęcie trwałej, niezmiennej substancji, które nie daje się właśnie zastosować do życia duchowego, gdyż, jakeśmy to kilkakrotnie zaznaczali, zjawiska psychiczne mają bezwarunkowo charakter „wydarzeń". Nadto statyczny punkt widzenia staje w sprzeczności ze spółczesnem stanowiskiem ewolucjonizmu.

Dlatego to, na podstawie teoryj fizjologicznych i fizykalnych, podjęto próbę przeciwną: wyrugowania z kosmologji pojęcia substancji jako niezmiennego, zawsze sobie równego bytu, a uznania za stałą tylko ciągłej, prawidłowej zmienności według określonych praw. Przedstawimy teraz to nieco trudniejsze do zrozumienia, ale ze ścisłą konsekwencją przeprowadzone stanowisko, które nazwaliśmy wyżej monizmem dziejów kosmicznych.

§ 34. Monizm dziejów kosmicznych.

Jak monizm substancji, tak i monizm dziania się tkwi korzeniem w starożytności greckiej. Heraklit z Efezu (około r. 500 przed Chr.), w świadomem przeciwieństwie do myślicieli eleackich, uznał stawanie się i zmianę za zasadę dziejów świata. „Wszystko porusza się, nic nie trwa", mówi w jednem miejscu, a przyrównywając gdzie indziej przebieg zdarzeń w świecie do rzeki, twierdzi, że nie można dwa razy wejść do tej samej rzeki, gdyż za drugim razem nie jest już tą samą[1]). Heraklit poznał również, że w całej

[1]) Z dzieła Heraklita posiadamy przeszło 100 urywków, które obecnie najlepiej poznać można z książki: „Herakleitos von Ephesios" z tekstem greckim i niemieckim, wydane przez Hermana Dielsa, Berlin 1901.

tej zmienności panuje prawo, rodzaj rozumu uniwersalnego, który nazwał Logosem. „Tego porządku świata — powiada — jednakowego dla wszystkich istot, nie stworzył ani Bóg ani człowiek, istniał on zawsze i będzie wiecznie żywym ogniem“. Ogień, który zdaniem Heraklita, stanowi substancję, jest, jak się zdaje, również tylko obrazem zmysłowym wszelkiego ruchu. Heraklitowi znaną już jest także myśl ciągłego rozwoju ku coraz wyższym formom i dlatego walkę nazywa ojcem wszechrzeczy. Z tej walki, zdaniem jego, wyłonili się bogowie, panowie i niewolnicy.

Myśli Heraklita poczęści podjęli na nowo stoicy, ale nie pochwycili zasadniczego poglądu w całej głębokości. Ślady Heraklita spotykamy i u Giordana Bruna, którego duch ognisty przejęty jest myślą o wiecznem stawaniu się. Hegel utrzymywał, że w jego własnym systemie tkwią podstawowe idee Heraklita, uczeń Hegla, Lassalle napisał w tym duchu dwutomowe dzieło o Heraklicie. Hegel i Lassalle niewątpliwie często wkładali w twierdzenia Heraklita znaczenie obce mędrcowi greckiemu, naogół jednak słusznie go ocenili. Wszechświat dla Heraklita nie jest niezmienną substancją, lecz procesem uniwersalnym.

Nowsi myśliciele podjęli energicznie myśl tę na podstawie teorji rozwoju i z wielką konsekwencją przemyśleli ją do końca. Zanim wszakże przedstawimy ten najnowszy monizm, rzućmy okiem na wspomnianą teorję rozwoju.

Dla świata nieorganicznego myśl o rozwoju według praw mechanicznych ściśle i konsekwentnie przeprowadził Kant w swojem dziele „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (wydanem w 1755)[1]). Hipotezę jego o pło-

Znajdziemy je i w zacytowanym na str. 169 zbiorze: „Fragmente der Vorsokratiker“. Tłumaczenie polskie fragmentów wydał W. Heinrich w książce Filozofja grecka do Platona, Warszawa 1912.

[1]) Powszechne dzieje przyrody i teorja nieba.

nących mgławicach, z których wytworzył się nasz układ słoneczny, ogłosił później w podobny sposób astronom i matematyk francuski, Laplace, który, niezależnie od Kanta, wpadł na tę samą myśl. Hipoteza ta znana jest powszechnie pod nazwą teorji Kanta-Laplace'a[1]). Helmholtz w niezwykle jasno napisanym odczycie[2]) wykazał, że teorja ta najlepiej odpowiada obecnemu stanowi nauki. Kant jednak z zupełną świadomością zatrzymuje się wobec świata organicznego. Pełen zaufania we własne wywody sądzi, że nie jest zuchwalstwem powiedzieć: „Dajcie mi materję, a zbuduję z niej świat", czyli innemi słowy: „Dajcie mi materję, a pokażę wam, jak świat może z niej powstać", ale jednocześnie nie ufa sobie, iżby potrafił wytłumaczyć powstanie jednej jedynej trawki lub gąsienicy.

Badania Goethego, Lamarcka, Geoffroy Saint-Hilaire'a, Spencera i Darwina zasadniczo posunęły naprzód pogląd na rozwój świata organicznego. Wiemy dziś, że i najzawilsze twory rozwijają się z prostych elementów i mamy conajmniej przeczucie praw tego rozwoju. Zasadnicze własności życia, jako to: wzrost, odżywianie się, przystosowywanie czynności wewnętrznych do otoczenia

---

[1]) Laplace nie przedstawił hipotezy swojej tak wyczerpująco jak Kant; znajdujemy ją na końcu jego dzieła: „Exposition du système du monde" w postaci dłuższej uwagi (str. 489 do 509 w tomie IV wielkiego paryskiego wydania jego dzieł). Kiedy Kant pełen otuchy woła: „Dajcie mi materję, a zbuduję z niej świat", astronom i matematyk jest o wiele powściągliwszy. W uwadze na końcu tego dzieła tak zapowiada swoją teorję: „Wyłożę hipotezę, która, jak się zdaje, z wielkiem prawdopodobieństwem wynika z przedstawionych zjawisk, którą jednak podaję z całą nieufnością, z jaką należy zachowywać się względem wszystkiego, co nie jest wynikiem spostrzeżeń i rachunku".

[2]) Helmholtz: „Über die Entstehung des Planetensystems (O powstawaniu systemu planetarnego)" przedrukowane w „Vorträge und Reden" (Odczyty i przemówienia), tom II. str. 53 i nast.

zewnętrznego, musimy bądź co bądź przypuszczać nawet w elementach, czy nazwiemy je komórkami, neuronami, plazomami, czy jakkolwiek inaczej. Jedno jest pewne, że wszystkie narządy i wszystkie czynności rozwijają się na podstawie określonych dążności, zmierzających do zachowania organizmu i gatunku. Nauka o prawach życia, wytworzona na podstawie tej metody, t. j. biologja, dzięki gorliwym badaniom szczegółowym dokonała wielkich postępów i nieodzownem zadaniem stało się zbadanie życia duchowego człowieka ze stanowiska zasady zachowania życia, czyli, wyrażając się więcej naukowo, ze stanowiska zasad biologicznych.

Pierwszy dokonał tej próby Herbert Spencer w swoich „Zasadach psychologji", a mimo ciasnego nieco pojęcia życia, wielce przyczynił się do lepszego zrozumienia zjawisk psychicznych.

Jeżeli wszystko, co zachodzi w organizmie ludzkim, będziemy rozważali jako zjawisko życiowe, będziemy mogli odnaleźć węzeł, wiążący zjawiska psychiczne z fizycznemi, i wytworzyć pojęcie, które faktycznie obie dziedziny jednoczy. Ze stanowiska zaś tego pojęcia można rozszerzyć widok na wszystko, co się dzieje i tym sposobem zdobyć pogląd monistyczny o wiele konsekwentniejszy i ściślejszy od wszystkich dotychczasowych. Te kierunki myśli wytknęli Ryszard Avenarius i Ernest Mach, a stworzony przez Avenariusa empirjo-krytycyzm jest najkonsekwentniejszym systemem monistycznym ze wszystkich, jakie kiedykolwiek istniały.

Avenarius i Mach doszli do swoich wyników niezależnie jeden od drugiego i zupełnie odmiennemi drogami. Avenarius, który początkowo wiele zajmował się Spinozą, a przez to umacniał się w dążeniu do ściśle monistycznego pojmowania wszechświata, wychodzi ze stanowiska materjalistyzcnego, gdy tymczasem Mach stoi początkowo

bliżej idealizmu. Już we wczesnej młodości, jak sam powiada, czytając „Krytykę czystego rozumu“ Kanta, powziął był myśl, że przyjmowanie niepoznawalnej „rzeczy w sobie“ jest całkowicie zbyteczne.

Myślą zasadniczą monizmu Avenariusa i Macha jest zniesienie różnicy między zjawiskami fizycznemi a psychicznemi. Ale obaj nasi myśliciele dochodzą do tego zniesienia nie przez jakiebądź hipotezy materjalistyczne czy spirytualistyczne, lecz tylko przez szczegółowe rozczłonkowywanie naszej samowiedzy. Jak Kopernik zmusił nas do porzucenia stanowiska geocentrycznego i uznania ziemi tylko za punkt we wszechświecie, tak i ci dwaj badacze usiłują dowieść, że to, co nazywamy naszem „ja“, jest tylko splotem pojedyńczych zjawisk elementarnych, których zespolenie wprawdzie jest mocne, ale bynajmniej nie takie, iżby nie mogło podlegać rozkładowi.

W tym rozkładzie pojęcia jaźni wyprzedził ich już zresztą Dawid Hume; jakoż wogóle Ernest Mach co do zagadnień teorjo-poznawczych bardzo się i skądinąd zbliża do Hume'a. Pomiędzy zjawiskami elementarnemi, składającemi się na moje „ja“, a zjawiskami mojego otoczenia, zachodzą stosunki zależności, nie różniące się co do istoty swej od stosunków zależności, zachodzących pomiędzy resztą zjawisk wszechświata. Matematyka wytworzyła dla ujmowania rozmaitych zależności między wielkościami ogólne pojęcie funkcji; *a* jest funkcją wielkości *b*, $a = f(b)$ znaczy: z każdą zmianą ilościową wielkości *a* wiąże się zawsze zmiana wielkości *b*. Jeżeli pojęcie funkcji uogólnimy w tem znaczeniu, że będziemy przez nią rozumieli stosunki zależności nietylko ilościowe, ale i jakościowe, natenczas będziemy mogli powiedzieć: We wszechświecie nie istnieje nic więcej, prócz elementów, między któremi zachodzą stosunki funkcjonalne. Nauka nie ma innego zadania, jak elementy i ich stosunki

funkcjonalne możliwe prosto opisywać. Z opisem łączyć się powinno zarazem ekonomiczne porządkowanie doświadczenia, ażeby można było odrazu pomyśleć to, co jest wspólne, i tym sposobem z możliwie niewielkim nakładem myśli ogarnąć i zastosować możliwie najwięcej stosunków funkcjonalnych. Tak więc pojęcia liczb są tylko bardzo użytecznemi narzędziami myśli, gdyż dają nam do rozporządzenia stosunki bardzo ogólne w treściwych i ścisłych formułach.

Świat jest zatem, jak się wyraża jeden z młodszych badaczy (Henryk Gomperz), uporządkowanem wydarzeniem. Nie może tu być mowy ani o substancjach, ani o przyczynach. Wszelka substancja rozcieńcza się wnet w szereg wydarzeń, a mowa może być jedynie o prawidłowej następczości i spółbytności pomiędzy temi wydarzeniami, bynajmniej zaś nie o powiązaniu przyczynowem. Utrzymuje się tylko celowość czynności biologicznych w życiu ustrojów, lecz i to jedynie jako cecha znamienna, jako drogowskaz dla przyszłego, zupełnie ścisłego i ekonomicznie uporządkowanego opisu.

Elementy, między któremi panują stosunki funkcjonalne, są, podług Avenariusa, natury materjalnej. Każdego człowieka, wraz z postrzeganem przez niego i ze stojącem w stosunku do niego otoczeniem, rozważa on jako koordynację zasadniczą, t. j. jako istniejącą od początku spółzależność.

To „ja“ i jego otoczenie stanowią razem całość. System C — a tak Avenarius nazywa mózg — stanowi środkowe ogniwo tej koordynacji zasadniczej. W ludzkiem pojęciu świata, które się wytwarza samo przez się u każdego z nas, przenosimy postrzeżenia, myśli i czucia innych ludzi do ich wnętrza. Rozróżniamy drzewo w otoczeniu naszem, czyli „drzewo rzeczywiste“, od obrazu drzewa, które inny człowiek ma w duszy swojej. To przeniesienie, albo ta „introjekcja“ (wstawnia), jest, według Avenariusa, zdwojeniem świata

faktycznie nieuzasadnionem, przyczem „rzeczom“ w naszem otoczeniu przeciwstawiamy „myśli“ własne. Wreszcie i nasze własne ciało należy do „rzeczy“, ale w niem przebywa własna i swoista istota, dusza, jako substancja myśli i uczuć. Rozdwojenie to jest wszelako, zdaniem Avenariusa, sfałszowaniem czystego doświadczenia.

Człowiek każdy jest tylko ogniwem centralnem koordynacji zasadniczej, otoczenie zaś jego, o ile on je postrzega, jest tem samem, co jego myśli i uczucia: zależnem od systemu C (mózgu).

Avenarius sądzi, że wprowadziwszy pojęcie koordynacji zasadniczej i uznawszy wszelkie zjawiska psychiczne za „zależne od układu C“, pokonał sprzeczność pomiędzy dziedziną fizyczną a psychiczną i odbudował na nowo naturalny pogląd na świat, w którym, według jego mniemania, dany jest tylko jeden jedyny rodzaj wydarzeń. Ponieważ jednak podstawę jego monistycznego poglądu stanowi mózg, a zatem coś materjalnego, więc monizm jego ma zawsze w sobie coś z materjalizmu. Co oznacza jako „zależne od układu C“, to podobnie jak sam układ C i wszystko, co w nim zachodzi, będzie zawsze jednak stanowiło materjalne, z materjalnem podłożem związane sprawy. I gdy konsekwentnie przemyślimy do końca jego wywody, ostatecznie nie pozostanie nam nic innego, jak monizm materjalistyczny.

Inaczej rzecz ma się w tym względzie u Macha. Ponieważ, jak już zaznaczyliśmy, wychodzi on z idealizmu i wyraźnie powiada, że nie chce ukrywać idealistycznego źródła swoich poglądów, więc u niego monizm dziejów kosmicznych przeprowadzony jest o wiele ściślej i konsekwentniej niż u Avenariusa. Elementy, z których świat się składa, są dla Macha przedewszystkiem czuciami. Jako zjawiska psychiczne noszą one charakter zdarzeń, bezsubstancjalnego dziania się w sobie, co jest właściwe wszelkim dozna-

waniom psychicznym. Ponieważ Mach przychodzi do przekonania, że i zjawiska fizyczne, o ile je szczegółowo rozłożymy, przedstawiają się, nie jako niezmienne substancje, lecz również jako zdarzenia, pomiędzy któremi panują stosunki prawidłowe, więc osiąga on rzeczywiście pogląd monistyczny, nie będący materjalizmem. Jedynem pojęciem, zapomocą którego myślimy o wszystkiem, jest pojęcie dziania się. Elementy nie są niezmiennemi, trwałemi atomami, lecz są sprawami elementarnemi, pomiędzy któremi zachodzą stosunki funkcjonalne. Dlatego też Mach zaznacza wyraźnie, że nie należy ukrywać idealistycznego pochodzenia jego poglądu. Dotrzeć do pojęcia czystego dziania się, oraz do jego konsekwentnego zastosowania, można tylko przez introspektywne rozważanie własnego życia psychicznego. Co prawda, żeby zrozumieć ten pogląd, trzeba się wznieść ponad samego siebie. Musimy znaleźć jakby punkt Archimedesa poza naszem „ja“, aby stamtąd oglądać bieg świata. Gdy poczuwamy się do jedności ze wszechświatem i wraz z Jankiem kamieniarzem w „Niepiśmiennych“ Anzengrubera dochodzimy do przekonania, że „należysz do wszystkiego i wszystko należy do ciebie“, natenczas jasne nam się staje, że to, co nazywamy naszą jaźnią, jest tylko przemijającem skłębieniem się dziejów kosmicznych, w którem panują te same prawa, co i w przyrodzie. Rozjaśnionemu wzrokowi myśliciela wszechświat ukazuje się wtedy jako szereg prawidłowości, i na tym gruncie udało się rzeczywiście znieść różnicę pomiędzy procesami fizycznemi a psychicznemi, przynajmniej dla metody badania.

W ostatniem dziele swojem „Erkenntnis und Irrtum“ (Poznanie i błąd) jeszcze wyraźniej wyłożył Mach swój monistyczny pogląd na rzeczy. Uważa on tam (str. 460, 2 wyd.) za właściwe nazwać swoje stanowisko monizmem dziejów kosmicznych. Różnicę pomiędzy dziedziną fizyczną a psychiczną

upatruje w tem, że „ogół rzeczy, które dla wszystkich bezpośrednio istnieją w przestrzeni, stanowi dziedzinę fizyczną“, „to zaś, co tylko komuś jednemu bezpośrednio bywa dane i dla wszystkich innych jest tylko wnioskiem przez analogję, stanowi dziedziną psychiczną“ (str. 6). To rozróżnienie nie leży u początku doświadczenia, lecz dokonywa się dopiero wskutek obcowania ludzi pomiędzy sobą.

„Gdyby ktoś mógł jakimś trafem wyrosnąć nie w otoczeniu żywych ludzi, trudno przypuścić, iżby swoje nikłe wyobrażenia przeciwstawić umiał czuciom swoim, iżby dotarł do myśli o jaźni i był zdolny przeciwstawić ją światu. Cały bieg zjawisk byłby dla niego tylko czemś jednem“ (str. 460). „Kiedy człowiek przez analogję odkrył, że istnieją także inne, do niego podobne, zachowujące się podobnie istoty żywe, ludzie i zwierzęta, i kiedy ujrzał się zmuszonym jasno zdać sobie sprawę z tego, że o zachowaniu się ich musi sądzić stosownie do okoliczności, których bezpośrednio nie może postrzegać zmysłowo, które wszakże w analogicznej postaci były mu znane w jego własnem doświadczeniu, wtedy nie mógł postąpić inaczej, jak rozdzielić sprawy na dwie klasy: na takie, które są postrzegalne dla wszystkich, i na takie, które są postrzegalne tylko dla jednego... Wtedy wyjaśniła mu się myśl o cudzej i o jego własnej jaźni. Obie te myśli są nierozerwalne“ (str. 459). Tak więc rozróżnienie dziedziny fizycznej od psychicznej jest dla Macha, tak samo jak i dla Avenariusa, dowolne, a przeto nieuprawnione. Obaj pragną odtworzyć „czyste doświadczenie“, takie w którem jeszcze nie nastąpił rozdział. Bynajmniej nie idzie im o to, żeby dziedzinę fizyczną i psychiczną powiązać za pomocą czegoś nieznanego trzeciego, jak to czyni Spinoza, którego substancja boska leży zarówno poza dziedziną fizyczną jak psychiczną. Stanowisko, jakie Mach i Avenarius chcą zdobyć, leży raczej po

tej stronie dziedziny fizycznej i psychicznej. Istnieje jeden tylko wszechświat, jedne tylko dzieje kosmiczne; do rozkładania tej jedności na dwa odrębne światy niema powodu. Przytem u Avenariusa bardziej rozstrzygającem jest stanowisko systematyczne, u Macha zaś — metodologiczne. Avenariusowi idzie o „naturalne pojęcie świata“, a więc o system, o pogląd na świat, gdy tymczasem Machowi chodzi o stanowisko, którego nie potrzebowałby opuścić, skoro tylko przejdzie od fizyki do psychologji. Zatem pogląd Macha nie jest monizmem metafizycznym, lecz jedynie metodologicznym i z tego względu ma wysoką wartość w badaniach naukowych, zwłaszcza jeśli chodzi o rugowanie zagadnień zbytecznych. Ale niepodobna zaprzeczyć, że w metodologicznych zasadach Macha zawarte są pierwiastki poglądu na świat, który można nazwać monizmem dziejów kosmicznych.

Niewątpliwie monizm ten jest o wiele surowszy i bardziej konsekwentny od wszelkich innych prób monistycznych. Ale i tu krytyka musi zadać sobie pytanie, czy pogląd taki da się przeprowadzić.

Czy możebne jest wogóle doświadczenie na stanowisku, leżącem po tej stronie dziedziny fizycznej i psychicznej i czy można na podobnym gruncie poważnie mówić o pojęciu świata? Doświadczenie polega nietylko na przeżywaniu faktów, doświadczenie wszędzie przypuszcza już ukształtowanie ich i uczłonkowanie. Wszystkie wrażenia, przychodzące z zewnątrz, muszą niejako przejść przez scentralizowaną organizację człowieka, przez układ C, jak się wyraża Avenarius, jeżeli mają się stać doświadczeniami. Tak samo spółdziałanie ludzi jest nieodzowne w sprawie powstawania doświadczeń biologicznie przydatnych. Doświadczenia te wszakże, jak nadmieniliśmy wyżej, nie mogą przyjść do skutku bez apercepcji podstawowej, ta zaś już przypuszcza przeciwieństwo jaźni i

świata. Jest ono zresztą nawskroś pierwotne i leży od samego początku u podstawy myśli i działalności człowieka. Bywają chwile, że możemy, jak się zdaje, o niem zapomnieć, tak jak np. gdyśmy stanęli na wysokim szczycie i zatonęli całkowicie w podziwianiu wspaniałego krajobrazu. I w artystycznem napawaniu się wielkiemi dziełami sztuki, czy w mistycznej ekstazie nasza jaźń rozpływa się zupełnie w arcydziele, czy w Bóstwie. Ale są to zaledwie stany przemijające, z których jaźń niebawem budzi się jak ze snu, ażeby na nowo, skupiwszy się i przeciwstawiwszy światu, uczuć się zupełnie samodzielną. Tę wrodzoną dwoistość natury ludzkiej, która bezustannie rwie się do syntezy, nadzwyczajnie plastycznie przedstawił Karol Joël w swojej cudownie napisanej książce: „Dusza i świat“ (Welt und Seele).

Spokrewniony, ale bynajmniej nie tożsamy z ujęciem Avenariusa i Macha jest monizm, który, jako ruch kulturalny, zapoczątkował Ernest Häckel w książce: „Die Welträtsel“ [1]), a którego z wielką siłą i zręcznością bronił Wilhelm Ostwald w formie energetycznej filozofji przyrody i kultury. Ostwald buduje swój poglad na świat na fizycznem pojęciu energji i zajmuje to stanowisko nawet w stosunku do życia psychicznego, skoro mówi o „energji psychicznej“. Przeciw takiemu rozszerzeniu podnoszą się jednakowoż poważne wątpliwości, po pierwsze, ponieważ procesy psychiczne przez swój swoisty charakter nie dadzą się bez oporu nagiąć pod pojęcia fizyczne, za pomocą których mają być opracowywane, a powtóre, ponieważ ważne fakty historyczne i psychologiczne sprzeciwiają się przyjęciu stałości energji psychicznej. Niemniej jednak przyznać musimy, że przez swoją „energetyczną filozofję kultury“, zarówno jak przez swoje „monistyczne kazania niedzielne“ Ostwald udowodnił,

[1]) Po polsku: „Zarys filozofji monistycznej“. Warszawa 1906.

iż możemy doniosłe zagadnienia kulturalne z dużym pożytkiem rozważać z jego stanowiska. Swoją drogą, jak zaznaczyliśmy, monizm, propagowany przez niego i przez pozostający pod jego kierunkiem Związek monistów, jest bardziej ruchem kulturalnym, aniżeli systemem filozoficznym. Związek pragnie przedewszystkiem przeciwstawić się panującym kościołom i główne jego zadanie polega na tem, aby dopomóc do zwycięstwa przyrodniczemu traktowaniu dziejów kosmicznych.

Próby monistyczne rozwiązania zagadnienia ontologicznego wzmogły w wysokim stopniu siłę myśli i nauczyły nas kierować wzrok na całość. Faktycznie jednak po dziś dzień, jak się zdaje, nie udało się, wychodząc z jednej podstawowej zasady, pojąć wielkości świata zjawiskowego jako doskonale jednolitego. Nawet, gdy ograniczamy się do pojęcia formalnego dziania się i szukamy węzła jednoczącego w powszechnej prawidłowości, rozdwojenie, jak podkreśliliśmy wyżej, trwa w dalszym ciągu. Dlatego w ostatnich czasach powracamy, tak lub inaczej, do poglądu, pozornie pośledniejszego pod względem naukowym, faktycznie jednak bardziej odpowiadającego rzeczywistemu doświadczeniu, do d u a l i z m u. Zajmiemy się teraz wypływającemi z niego zagadnieniami.

§ 35. Dualizm.

Różnica pomiędzy m a r t w e m a ż y w e m zwróciła już uwagę, zanim człowiek zaczął snuć jakąkolwiek spekulację filozoficzną, jeszcze na gruncie praktycznego poglądu na świat. Rzecz martwa pozostaje w spoczynku, dopóki jakaś zewnętrzna przyczyna nie wprawi jej w ruch, rzecz żywa porusza się z własnego popędu i w sposób celowy. Musi w niej zatem mieszkać istota, która ten ruch wywołuje. Do takiego pogląd-

du doprowadza, jakeśmy widzieli, apercepcja podstawowa. Na jej zasadzie umieszczono ośrodek siły, to co porusza, wewnątrz ciała i narazie nie zastanawiano się nad postacią i losem tej z wewnątrz poruszającej istoty. Ale w biegu rozwoju przybyły dwa ważne momenty. Fakt śmierci tłumaczono sobie, rzecz prosta, w ten sposób, że to, co z wewnątrz poruszało ciało, teraz z niego ustąpiło. Następnie przyłączyły się rozmaite doświadczenia co do zwidzeń sennych. Ludzie pierwotni uważali sny za rzeczywiste przygody i wierzyli w prawdę tego, co oglądali we śnie. Jeżeli umarł, dajmy na to, naczelnik plemienia, napewno liczni jego towarzysze śnili o nim przez najbliższe noce, a potem opowiadali sobie, że nieboszczyk ukazał im się we śnie. W ten sposób pierwiastek ożywiający, czyli dusza, zyskała postać, wierzono w jej dalsze życie, umacniano się wzajemnie w tej wierze i pojęcie duszy stało się jednym z najdawniejszych i najsilniejszych osadów społecznych, jakie znamy.

Tak więc na podstawie ogólnej wiary ludów pierwotnych człowiek składa się z dwu odrębnych istot: z widomego i namacalnego ciała, które stanowi właściwego człowieka i jest nosicielem jego osobowości, i z bezcielesnej, nieuchwytnej, ale jednak niezupełnie niematerjalnej duszy. Opuszcza ona człowieka chwilowo we śnie a na zawsze w chwili śmierci. Dla człowieka pierwotnego ciało jest wszystkiem, dusza mało czem, albo niczem. Ludożerca, zjadając nieprzyjaciela, jest przekonany, że razem z ciałem bierze w siebie także siłę, odwagę i rozum zabitego. Widzimy w poematach homerowskich, że wszystkie cechy człowieka są przywiązane do ciała, dusza natomiast bytuje jako cień, skarży się na rozłączenie z ciałem swojem i tęskni w Hadesie do słonecznego świata.

Wygląd rzeczy zmienia się, kiedy na tle bardziej złożonych form życia społecznego, pierwiastek duchowy

w człowieku zaczyna nabierać większej wagi. Gruba wiara w dusze, jaką znajdujemy u ludów pierwotnych, mityczne twory fantazji u Homera ustępują miejsca zupełnie innym wyobrażeniom. Dusza staje się czemś cennem, wysokiem, boskiem w człowieku. Związek z ciałem zaczyna uchodzić za jej pokalanie i rodzi się tęsknota i nadzieja, że dusza, skoro oswobodzi się z niewoli cielesnej, powróci do swojego boskiego praźródła. Filozofja religijna indusów i pytagorejczyków uważa wędrówkę dusz za długi proces oczyszczania się, a we wspomnianej już parokrotnie religji orfików, pragnienie wyzwolenia stanowi podstawową myśl i podstawowy czynnik. Pod wpływem tych prądów Platon opowiada w Fedonie o nieśmiertelności duszy i usiłuje dowieść logicznie, tak jej istnienia przed urodzeniem, jak i dalszego trwania po śmierci. Z tą chwilą po raz pierwszy pierwiastek duchowy zostaje pojęty zupełnie niematerjalnie i ściśle oddzielony od cielesności. Sam Platon uważa go za rzeczywistość, a materji nie przyznaje prawdziwego bytu. Ale dopiero filozof doświadczenia, Arystoteles, który i rzeczom zmysłowym przypisuje doskonałą rzeczywistość, formułuje zasady filozoficznego dualizmu. Dusza wprawdzie jest dla niego tylko formą, wykończeniem (entelechią) żywej istoty i razem z ciałem ginie, poza duszą jednak istnieje jeszcze różny od ciała duch, który w niem przemieszkuje, dopóki ciało nie umrze, a potem odłącza się i żyje własnem życiem.

Ciało, dusza i duch stanowią atoli nie dwie, lecz trzy zasady, i ta stworzona przez Arystotelesa nauka o troistości, czyli, trializm, zachowuje się przez długi czas w filozofji chrześcijańskiej. Jednak terminem, mającym określać ducha w odróżnieniu od duszy, nie jest użyty przez Arystotelesa νοῦς (nus), tylko wyrażenie, które pierwotnie oznaczało coś materjalnego, a mianowicie wyraz grecki „pneuma“

(łac. spiritus), znany nam ze stoickiej filozofji przyrody. Dosłownie znaczy on „dech", ale rozumiemy przezeń jakby rodzaj powietrza bardzo subtelnego i wszechprzenikajacego, niby eter w dzisiejszej fizyce. Zdaniem stoików cały wszechświat jest przewiany pneumą, bywa ona wszakże rozmaitej czystości i subtelności. W człowieku występuje jako rozumna dusza, która trzyma w karbach wszystkie niższe popędy [1]). Tak tedy początkowo materjalnie pojmowana pneuma staje się zczasem podłożem czystej duchowości i tem tłumaczymy sobie, że ten wyraz w filozofji żydowsko-aleksandryjskiej, a potem w Nowym Testamencie służyć będzie jako określenie nawskroś niematerjalnego, czystego ducha, który nie jest, jak dusza, związany z ciałem. Apostoł Paweł przeciwstawia człowieka „z duszą" (ψυχικός), który nie potrafi się przejąć dziełami bożemi, człowiekowi „duchowemu" (πνευματικός), który zna sprawy boże (I. Kor. 2, 14. 15). Według nauki gnostyków [2]) cały ród ludzki dzieli się na ludzi materji (hylików), ludzi duszy (psychików) i ludzi ducha (pneumatyków). Tylko ostatnim dostępny jest duch boży i tylko oni wznoszą się ponad wiarę do wiedzy (gnosis).

Powoli nauka trialistyczna zaczyna przygasać, ustępując miejsca wyraźnemu dualizmowi. Już Tomasz z Akwinu ściągnął w jedno pojęcie, rozdzielone u Arystotelesa, ducha i duszę i jego pogląd został ukanonizowany na soborze w Vienne w 1311 r. Ale dopiero René Descartes (1596—1650) nadał dualizmowi ściśle filozoficzne sformułowanie.

[1]) por. Hans v. Arnim w dziele zbiorowem „Allgemeine Geschichte der Philosophie" (Kultur der Gegenwart, t. I str. 210—250). Jest to stanowczo najlepsze przedstawienie stoicyzmu, jakie posiadamy.

[2]) Są to teologowie chrześcijańscy I i II w., którzy chcieli wiarę chrześcijańską rozszerzyć w wiedzę chrześcijańską i naukę religji chrześcijańskiej rozwinąć w filozoficzny pogląd na świat. (Überweg-Heinze: Grundriß der Phil. wyd. 10, II, 35 i nn.)

Descartes uczy, że istnieją dwie zupełnie różne substancje, które nie mają ze sobą nic wspólnego. Popierwsze mamy w świecie rzeczy rozciągłe, czyli ciała, które mechanicznie na siebie działają. Ruchy ich i prawa temi ruchami rządzące, które poznać możemy na podstawie obserwacyj i obliczeń, zachodzą w sposób czysto mechaniczny i dla ich objaśnienia nie potrzebujemy stosować żadnej przyczyny celowej. Ale pozatem istnieje we mnie rzecz myśląca która jest czemś zgoła odmiennem aniżeli ciało. Świadomość moja daje mi bezwzględną pewność istnienia tej substancji duchowej, tak że nie mogę o niej wątpić. Bóg, którego prawdziwość stoi ponad wszelką wątpliwością, wpoił we mnie przekonanie o istnieniu ciał. On mnie łudzić nie może. Tak samo i duch mój jest tworem Boga. Obie zaś te substancje łączą się w organizmie człowieka. Doświadczenie uczy, że sprawy cielesne skłaniają mnie do myślenia, i że moja wola zdolna jest poruszać ciałem. Pytamy zatem, jak wytłumaczyć wzajemny stosunek dwu tak odmiennych substancyj? Zagadnienie o oddziaływaniu ciała na duszę i duszy na ciało jest centralnem i najdonioślejszem w całym dualizmie. O jego rozwiązanie kusili się najwięksi myśliciele, a walka na tem polu jeszcze nie skończona.

Descartes rozwiązał je w ten sposób, że duszy wyznaczył siedlisko w mózgu, (w wyrostku mózgowym) i stamtąd kazał jej wywierać działania i działania odbierać. Późniejszym jednak myślicielom wzajemne działanie i oddziaływanie między dwiema tak różnorodnemi substancjami wydało się logiczną niemożliwością i usiłowali inaczej objaśnić niedający się zaprzeczyć stosunek między dziedziną fizyczną a psychiczną. Tak zwani okazjonaliści, Geulincx (1624 do 1669) i Malebranche (1638 do 1715) przypuszczali, że Bóg przy każdej sprawie fizycznej wytwarza odpowiednią sprawę psychiczną i odwrotnie. Sprawy owe

są tylko przyczynami okolicznościowemi (occasio — sposobność), które dają Bogu sposobność do interwencji. Później Leibniz (1646—1716) zakładał, zamiast tego każdorazowego wdawania się, z góry ustanowioną zgodność, czyli zgodność przedustawną. Jak biegły zegarmistrz mógłby zbudować dwa zegary, które, choć nie połączone ze sobą, idą dokładnie jednakowo, tak Bóg we wszechmocy swojej postanowił, że między ciałem a duszą zachodzi zawsze jednakowy stosunek harmonijny, ponieważ po każdej podniecie następuje czucie, po każdym akcie woli ruch, pomimo, że ciało i dusza nie działają wzajem na siebie.

W ostatnich czasach do objaśnienia tego wzajemnego oddziaływania powołano teorję spółrzędności (paralelizmu) psycho-fizycznej. Według tej teorji sprawy fizjologiczne w nerwach, a zwłaszcza w mózgu, ostatecznie warunkują sprawy psychiczne, są procesami psychofizycznemi. Zachodzi jedna tylko sprawa, ale dla postrzegacza ukazuje ona dwie strony. Zewnętrznie przedstawia się jakoby była natury fizycznej i włączona jest do szeregu przyczynowego zjawisk przyrody, lecz od wewnątrz jest sprawą psychiczną: jest czuciem, postrzeżeniem, wyobrażeniem, uczuciem lub aktem woli.

Spółrzędność psycho-fizyczna stanowi tylko pozorne, ale nie rzeczywiste rozwiązanie zagadnienia, tkwiącego w codziennie przeżywanym fakcie wzajemnych stosunków pomiędzy zjawiskami fizycznemi a psychicznemi. O ile mówimy o „stronie wewnętrznej“ jest to tylko obraz ułudny. Zjawiska psychiczne nie dlatego nazywają się wewnętrznemi, że, jak się zdaje, zachodzą wewnątrz organizmu, w takim razie bowiem musielibyśmy rozumieć przez nie procesy czysto fizjologiczne, jak trawienie, wchłanianie, obieg krwi, które przecież wszystkie odbywają się wewnątrz ciała. „Stronę wewnętrzną“ procesu psycho-fizycznego stanowi zatem sam tylko pierwiastek

psychiczny jako sprawa świadomości. Jeżeli teraz będziemy pojmowali sprawę świadomości, wraz ze spółrzędną jej sprawą w mózgu, jako jednolite zjawisko, to będzie to bądźcobądź zakrawało na tłumaczenie materjalistyczne. Musimy tedy powiedzieć: ilekroć zjawiska fizjologiczne osiągają pewien stopień złożoności, towarzyszą im doznawania psychiczne. Ale w takim razie są one tylko funkcjami sprawy fizjologicznej. Zjawisko jednolite jest, znaczy, materjalne, strona zaś jego psychiczna jest, jak się wyraża Ribot, tylko dodatkiem (surajouté), który dla istoty procesu pozostaje właściwie bez znaczenia. Stąd jednak spółrzędność psycho-fizyczna przeradza się w czysty materjalizm i można przeciw niemu użyć wszystkich argumentów, które wytoczyliśmy przeciw materjalizmowi. Jeżeli jednak staniemy na stanowisku Macha, że świat fizyczny i psychiczny to dwie różne klasy procesów, między któremi istnieją funkcjonalne stosunki zależności, to przez to w każdym razie trudność zagadnienia, tak dla psychologji jak dla przyrodoznastwa, będzie metodologicznie przezwyciężona. Nauka ma wtedy za zadanie coraz dokładniej poznawać te funkcjonalne stosunki, i nie potrzebuje pytać, czy zachodzi tu jakieś powiązanie przyczynowe. Nie rozwiązuje to jednak zagadnienia filozoficznego, ani go nie usuwa ze świata. Przed naszem dążeniem poznawczem stoi zawsze jeszcze niezaspokojone pragnienie oglądania wewnętrznego węzła, który wiąże ciało do duszy i duszę do ciała.

Najpewniej dojdziemy do niego, przyznając się szczerze i bez skrupułów do dualizmu i nie wzdragając przed uznaniem wzajemnych oddziaływań między światem fizycznym a psychicznym. Co dzień i co godzina przeżywamy je przecie na sobie. Kiedy na podstawie postanowienia wykonywamy ruch, czujemy zarazem jak przyczyna przechodzi w skutek. Powiązanie takie, jak się gdzieś wyraził

Jodl, jest pierwowzorem przyczynowości. Skoro nadto przypomnimy sobie podane wyżej objaśnienie, jak powstaje czynność sądzenia, będziemy mogli jeszcze więcej powiedzieć. Związek woli z ruchem jest jedynem powiązaniem przyczynowem, jakiego doznajemy w jego przebiegu. Ale wskutek stworzonej przez nie apercepcji podstawowej jest zarazem źródłem wszelkiego naszego sądzenia, a przez to i wszelkiego pojmowania.

Niema zatem słusznego powodu do podawania takiego faktu zasadniczego za niepojęty. Wtedy tylko okazuje się on niezrozumiałym, kiedy stosunek przyczynowy rozważamy z jednostronnego, czysto przyrodniczego stanowiska i wszelki stosunek wzajemny poddajemy zasadzie zachowania energji. Zasada ta, zwłaszcza odkąd Robert Mayer, Joule, Helmholtz, Mach, a w ostatnich czasach Ostwald, poznali jej prawdziwą wartość, daje się najświetniej stosować w całej dziedzinie fizycznej. A zatem z pewnością będziemy postępowali metodologicznie słusznie, trzymając się jak tylko można najdłużej tej wypróbowanej podstawy także wobec nowoodkrywanych postaci energji, tych np. które spostrzegamy w substancjach promieniotwórczych. Ale zasada zachowania energji bynajmniej nie jest jedyną postacią przyczynowości. W dziedzinie zjawisk psychicznych, a więc w królestwie ducha, widzimy stosunki przyczynowe, wobec których nie może być mowy o stałości energji. Już duchowy rozwój każdego poszczególnego człowieka wykazuje stopniowe potęgowanie się sprawności psychicznej. Ale o wiele wspanialej i wyraźniej występuje ten wzrost, gdy uwzględnimy rozwój dziejowy ludzkości. Wynalezienie sztuki drukarskiej spotęgowało sprawność ducha ludzkiego w stopniu, o jakim niepodobna wytworzyć sobie wyobrażenia. Igrając, operujemy dziś pojęciami, które taki Arystoteles mógł wytworzyć i wyrazić tylko kosztem największych wysiłków. Dla zrozu-

mienia rozwoju duchowego zasada zachowania energji nie jest bynajmniej właściwym sposobem myślenia. O wiele przydatniejszą w dziedzinie duchowej wydaje się raczej podana przez W u n d t a zasada przyrostu energji duchowej (Wundt, Ethik, wyd. 4-e, t. II, str. 41). W świecie fizycznym przyczynowość jest zamknięta i opiera się na zasadzie ilościowej równoważności przyczyny i skutku. W świecie ducha i duchów każde zjawisko bywa wprawdzie uwarunkowane przez poprzedzające, ale skutki o wiele przekraczają poprzedniki. Ze spraw fizycznych wywiązują się sprawy duchowe, te zaś przez to, że liczni ludzie podlegają ich wpływom, różnicują się później i uwielokrotniają do nieskończoności. Przyczynowość więc spotykamy nietylko tam, gdzie ma zastosowanie zasada zachowania energji. I faktycznie dane stosunki wzajemne pomiędzy sprawami fizycznemi, stosunki, których doświadczamy codziennie i co godzina, nie dają się inaczej tłumaczyć, tylko przez wzajemny wpływ i uwarunkowania przyczynowe. To tłumaczenie bynajmniej nie wchodzi w zatarg, jak się to często twierdzi, z jakiemkolwiek naukowem prawem myślenia. W pojęciu przyczyny nie tkwi bynajmniej założenie, że ma ona być ilościowo równoważna skutkowi lub chociażby tylko z nim jednorodna Nawet w świecie fizycznym tak zwane przyczyny „wyzwalające“ wcale nie bywają ilościowo równoważne skutkom wyzwolonym. Wobec tego pojęcie wzajemnego oddziaływania pomiędzy dziedziną fizyczną a psychiczną, wbrew wszelkim wypowiadanym zarzutom, zachowuje wartość naukową.

Tak więc istnieją w świecie sprawy fizyczne t. j. takie, które są dostępne dla postrzegania zmysłowego, lub mogą się stać dostępnemi, a które zarazem wiążą się, jak się zdaje, z podkładem substancjalnym. Dalej istnieją sprawy psychiczne, które nigdy nie mogą być zmysłowo postrzegalne, i które, rozważane w sobie, nie dają żadnego powodu do przyjmo-

wania podkładu substancjalnego. Połączenie ich w ustroju ludzkim polega na oddziaływaniu wzajemnem, które nie ma w sobie nic niezrozumiałego.

Pogląd ten jest naukowo możliwy i dlatego dualizm dziś jeszcze może być uważany za uprawniony pogląd na świat.

Myśliciele amerykańscy wskrzesili ostatnio obok dualizmu i całkiem pierwotny pluralizm. To zupełnie świadomy, ale o wiele radykalniejszy powrót do stanowiska umysłu niefilozofującego. Pogląd ten wiąże się z pragmatyzmem i gorliwego obrońcę znalazł w osobie najzapaleńszego przedstawiciela pragmatyzmu, Williama Jamesa. Popęd swój do jedności winien człowiek skierowywać zawsze przed siebie, ale nigdy wstecz. Świat początkowo nie był w żadnym razie jednością, dopiero działalność ludzka wprowadza jednolitą organizację. Filozofja dla myślicieli tego kierunku nie ma najzupełniej do czynienia ze wszechświatem, lecz tylko z ziemią i z mieszkającym na niej człowiekiem. Pluralizm jest z jednej strony radykalnym empiryzmem, z drugiej energicznym aktywizmem. Choćby jednak ta ku czynom wiodąca podnieta okazać się nawet miała bogatą w skutki, to uzasadniając ją teoretycznie, lekceważymy zanadto ową jednolitość, jaką do dnia dzisiejszego potrafiła zdobyć nauka. Zjawiska fizyczno-chemiczne wykazują między sobą dużo wspólności, co usprawiedliwia i nakazuje ogarnięcie ich w jedno pojęcie. Podobnie zjawiska psychiczne noszą wspólną cechę niezmysłowości i swoistego charakteru. Pozostawiając samodzielność obu tym grupom, spłacamy dostateczny dług doświadczeniu.

§ 36. Zagadnienie kosmologiczno-teologiczne. Bóg i świat.

Przeciwstawienie pierwiastka nieożywionego i ożywionego, ciała i ducha, które się narzuca już umysłowi naiwnemu, a które filozofia albo uznaje (dualizm), albo stara się przesklepić

(monizm), nastręcza się nam łatwo, gdy się zastanawiamy nad naturą człowieka. Wcześniej jednak, niż sam człowiek, świat otaczający go był przedmiotem spekulacji filozoficznej.

Wcześnie pochwycony związek pomiędzy zdarzeniami świata, prawom podległa prawidłowość, jaką już wykazują zmiany pór roku, dawno domagały się objaśnienia. Pytania, jaka jest prawdziwa natura wszechświata, jego początek, rozwój i możliwy koniec, składają się na treść zagadnienia kosmologicznego, którego rozwiązaniem zajmuje się filozofja przyrody, stanowiąca część metafizyki.

Pierwsi filozofowie greccy mniemali, że związek i prawidłowość dziejów kosmicznych da się objaśnić, jeżeli przyjmiemy jedną materję zasadniczą, z której wszystko powstało. Różni myśliciele jako taką pramaterję przyjmowali: wodę, powietrze, ogień. Empedokles przyjął później znane cztery żywioły (wodę, ogień, powietrze i ziemię), Leukipp zaś i uczeń jego Demokryt stworzyli atomistykę, według której świat składa się z jakościowo równych, tylko różnych kształtem i wielkością ciałek. Same one są niepodzielne (atomon — cząstka niepodzielna), a z ich ugrupowania powstają różne ciała.

Pogląd ten rozwijany w nowszych czasach za pomocą udoskonalonych narzędzi i metod myślenia, stanowi dziś jeszcze dla wielu fizyków podstawę mechanistycznego pojmowania świata. Dzięki dokładniejszemu zbadaniu praw ruchu, a także dzięki poznaniu chemicznych własności ciał, stał się on nierównie bardziej zawiły i pod względem treści odbiegł od poglądu Leukippa i Demokryta; tylko myśl zasadnicza pozostała ta sama.

Ale pogląd mechanistyczny nie zadawalał wszystkich i na czas dłuższy. Uderzająca celowość tylu spraw przyrody rychło nasunęła myśl o inteligencji budowniczego, która wszystko uporządkowała podług planu. Anaksagoras

pierwszy z filozofów przyjął taką inteligencję w celu wyjaśnienia świata. Jego „nus“ (νοῦς), czyli duch, wprowadza porządek do panującego chaosu. Odtąd zagadnienie kosmologiczne wiąże się ściśle z pytaniem, jaki jest duchowy stwórca i kierownik wszechświata. Pojęcie Boga, wytworzone ongi przez poglądy religijne, wkracza teraz w zakres spekulacji filozoficznej i stwarza zagadnienie teologiczne, którem zajmuje się inna część metafizyki: filozofja religji.

Pojęcie Boga ma wszelako w filozofji znaczenie nietylko metafizyczne i teorjopoznawcze, ale także etyczne. Raz po raz występuje silniej to jedna, to znów druga jego strona, najczęściej obie zlewają się ze sobą.

Wszelkie próby rozwiązania zagadnienia kosmologicznego muszą dziś zająć jakieś stanowisko względem pojęcia Boga, chociażby nawet chodziło tylko o jego zaprzeczenie. Nie można go już zupełnie pominąć, ponieważ po kilkunastowiekowym rozwoju weszło do stałego inwentarza naszych pojęć filozoficznych.

Zagadnienie kosmologiczno-ontologiczne wystąpiło nasamprzód z dwiema wręcz przeciwnemi próbami rozwiązania, które nazywamy krótko: mechanizmem i teleologją (teorją celowości).

Pogląd mechanistyczny uważa to, co się w świecie dzieje, za wypływ sił, tkwiących w samej materji. Dzięki przyciąganiu i odpychaniu w najprzeróżniejszych postaciach, dzięki ciężkości i sile odśrodkowej, ciała utrzymują się w swoim układzie i biegną po swoich drogach. Nawet sprawy chemiczne, tak niezmiernie doniosłe, dają się wciągnąć do tego poglądu, pomimo, że się nie udało jeszcze sprowadzić wszystkich różnic jakościowych do ilościowych. Bo przecież własności chemiczne tkwią w samych ciałach i nie przedostały się do nich z zewnątrz.

Pogląd mechanistyczny, jako prawie wyłączny, leży u podstawy fizyki starożytnej, a w nowszych czasach zwłaszcza materjalizm energicznie stawał w jego obronie. I sprawy zachodzące w żywych organizmach usiłowano sprowadzić do mechaniki i chemji, przyczem odrzucano odrębną siłę życiową.

Pojęcie Boga daje się pogodzić z poglądem mechanistycznym, jakoż w istocie często je z nim wiązano. Bóg jest wtedy czynnikiem porządkującym (Anaksagoras), lub ruch wszczynającym (Arystoteles) w stosunku do materji, przed nim już danej. Tylko pojęcie Boga, jako stwórcy świata, nie idzie tu zupełnie w parze.

W nowszych szczególnie czasach pogląd mechanistyczny usiłuje doszczętnie wyrugować z objaśniania przyrody pojęcie celu i na tym właśnie punkcie przeciwstawia się poglądowi teleologicznemu.

Teleologja jest kierunkiem myśli, który, zaznaczając celowość pojedyńczych zjawisk w świecie, a mianowicie poszczególnych narządów w ciele, przypuszcza, że świat został urządzony przez wyższą inteligencję według określonych planów i celów. Platon czyni zarzut Anaksagorasowi, że „nus“ jego rozwija tylko działalność porządkującą, ale nic nie poucza o celu poszczególnych urządzeń. Pogląd teleologiczny widzi w Bogu stwórcę i kierownika świata.

Pogląd ten najdobitniej wyraził się w Księdze Rodzaju Starego Testamentu, stamtąd przeniknął do religij monoteistycznych zachodu, tak, iż stanowi rdzeń najważniejszych systemów religijnych. Dlatego od dzieciństwa jesteśmy obyci z tym poglądem jako z potocznym.

Ta postać teleologji zakłada Boga osobowego, pozaświatowego, a przeto, jako wykraczająca po za doświadczenie, może być nazwana teleologją transcendentną.

W nowszych czasach wytworzyła się nadto inna postać teleologji, która przyjmuje celowość jako dążność tkwiącą w rzeczach, a mianowicie w samych organizmach. Ta teleologja immanentna jest poglądem tak zwanej teorji rozwoju.

Dotyczy ona jednak przedewszystkiem przyrody organicznej i przyjmuje, że wszystkim organizmom właściwy jest popęd do samozachowania oraz do zachowania gatunku. Skutkiem tego popędu organizmy rozwijają się odpowiednio do warunków życiowych i w walce o byt przystosowują się do nich coraz lepiej.

Pogląd niniejszy, stworzony przez Lamarcka a w różnych postaciach wypowiadany przez Goethego, został dzięki Herbertowi Spencerowi (1856) po raz pierwszy sformułowany filozoficznie. Od czasu Darwina (O powstawaniu gatunków, 1859) jest powszechnie znany śród ludzi wykształconych. Darwin rozszerzył go przez doniosłą hypotezę, że organizmy cechy swoje, zdobyte w walce o byt, dziedziczą drogą doboru naturalnego lub sztucznego i tym sposobem mogą niepomiernie potęgować swoją zdolność przystosowawczą. Przeżywanie organizmów najlepiej przystosowanych *(the survival of the fittest)* oraz dobór naturalny stanowią rdzeń tak zwanego darwinizmu, którego jednak nie należy utożsamiać z teorją rozwoju wogóle. A chociaż w ostatnich czasach okazało się, że niektóre poglądy Darwina nie wytrzymują krytyki pod względem naukowym, to jednak myśl zasadnicza, tak energicznie i z taką mocą przezeń wypowiedziana, zachowa wartość stałą.

Przedstawiona w tej chwili teleologja immanentna jest wielce doniosła i dla badania życia psychicznego a zarazem dla wszystkich nauk humanistycznych.

Już sam przykład Darwina dowodzi, że pojęcie Boga da się pogodzić i z teleologją immanentną.

Musimy tylko wtedy przyjąć, że Bóg stworzył najprostsze istoty żywe, coś w rodzaju zarodzi (protoplazmy), która podług nadanych sobie praw rozwoju sama stopniowo ukształtowała się w różnorodność organizmów.

Pogląd ujmujący Boga jako rozum pozaświatowy, obdarzony nieskończoną siłą myśli i woli, nazywa się teizmem antropomorficznym. Antropomorficznym musi być każdy teizm, ponieważ umysł wyobrażać sobie możemy tylko przez analogję do ludzkiego. Możemy sobie pomyśleć, że nasze siły psychiczne są spotęgowane do nieskończoności, niemniej pozostaną one zawsze siłami ludzkiemi. Teizm w surowej postaci jest poglądem wszystkich ludów pierwotnych, w oczyszczonej zaś — a tylko taka jego postać nazywa się pospolicie tem mianem — jest poglądem panujących monoteistycznych systemów religijnych.

Odmiennym od teizmu jest panteizm, podług którego Bóg i świat są nie czemś różnem, ale jednem i tem samem. Pierwiastek boski przenika wszechświat cały, wszędzie jest obecny, nie jest wszakże oddzielony od rzeczy, lecz immanentny. Napomknienia w duchu panteizmu znajdujemy już u Ksenofanesa, wyraźnie wypowiedział się za nim Giordano Bruno, energicznie przeprowadził i do końca przemyślał go Baruch Spinoza. Dla Spinozy, jak zauważyliśmy wyżej, istnieje jedna tylko substancja, a mianowicie Bóg. Ma ona dwa sposoby aktualizowania się, czyli dwa przymioty: myślenie i rozciągłość. Każda rzecz stanowi „modus“ (objaw) jedynej substancji i tym sposobem uczestniczy w jej boskości. Celem mądrości jest oddanie się radosne Bogu czyli naturze, wszechbytowi, którego częścią jesteśmy i właśnie to oddanie się nazywa Spinoza miłością Boga. Ten wspaniały pogląd na świat oddziałał szczególnie silnie na Goethego, który już w młodości, w rozmowie Fausta z Małgorzatą o religji, a następnie jako dojrzały genjusz

kilkakrotnie dał mu poetycki wyraz:

Cóżby za Bóg był, który z za krawędzi
Światów na palcu wszystko w obieg pędzi!
Trzeba mu bodźcem tkwić w świata obwodzie,
Przyrodę w sobie, siebie czuć w przyrodzie,
Tak, że co trwa w nim, co żyje i tworzy,
Nigdy mu ducha ni sił nie uboży[1]).

Obok panteizmu powstał w XVII i XVIII wieku w Anglji szczególny pogląd na istotę Boga, znany pod nazwą deizmu. Jego przedstawiciele (Cherbury, zm. 1648 r., Toland, zm. 1722, Collins, zm. 1729) domagają się i dla rozumu prawa zabierania głosu w kwestjach religijnych i powstają przeciwko dogmatom sprzecznym z rozumem i przeciwko tradycyjnej powadze. Dlatego też radzi przybierają nazwę wolnych myślicieli *(freethinkers)*. Występują w obronie religji naturalnej, która w ich mniemaniu jest tem samem, co religja rozumowa. Bóg jest u nich stwórcą i kierownikiem świata, szczególnie wszakże upatrują w nim źródło prawa moralnego. Tak pojęty Bóg może być wysnuty z rozumu i nie potrzeba ani objawienia ani cudów, ażeby weń wierzyć. Wartość religji polega na usposobieniu moralnem jakie wytwarza. „Wierz w Boga i spełniaj obowiązki swoje“ — brzmi hasło deizmu.

Potrzebę filozoficznego opracowania danego w tradycji religijnej pojęcia Boga silnie odczuwały zwłaszcza wieki średnie. Nasamprzód usiłowały dowieść logicznie istnienia Boga z jego pojęcia, z celowości świata i z innych argumentów. Ale już niektórzy scholastycy (np. Duns Scot 1265 do 1308)

[1]) „Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse.
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst“.

poznali logiczną niemożliwość tego dowodu i zaliczali istnienie Boga do prawd objawionych, tj. niedających się uzasadnić (p. wyż. str. 9). I w nowszej filozofji wiele się porano z temi dowodami, aż Kant przedstawił istnienie Boga jako prawdę, której, aczkolwiek nie da się dowieść, domaga się rozum praktyczny, czyli innemi słowy jako prawo moralne. Od tego czasu pojęciu Boga przypisuje się znaczenie przedewszystkiem etyczne.

Natomiast, naszem zdaniem, pojęcie to ma nie tyle znaczenie w sprawie uzasadnienia prawa moralnego, ile raczej dla naszego teoretycznego poglądu na świat. Odsyłamy, aby to uczynić wyraźnem, raz jeszcze do czynności sądzenia i do apercepcji podstawowej. Jeżeli wszelką treść daną w postrzeżeniu tylko przez to możemy uczynić naszą własnością duchową, że musimy ją z konieczności odlać w formę odpowiednią organizmowi naszemu i pojąć jako ośrodek i objaw siły, jeżeli, dalej, ta forma przez tysiące lat pracy myśli została utrwalona jako wartościowa i wypróbowana i jeżeli przy jej pomocy zdołaliśmy podbić świat duchowo, to oczywiście narzuca się myśl zastosowania tej formy do całości świata. A kiedy usiłujemy to uczynić, całość ukazuje się nam jako dzieło potężnej, nieskończonej woli, której siła objawia się stale. To dopiero nadaje naszemu obrazowi świata pożądane wykończenie. Owa potężna wola jest ostateczną podstawą materji i ducha, prawa przyrody są jej prawami, ona je nadała, jak mówi psalmista, i ona sama ich nie łamie.

Stosując tym sposobem opartą na doświadczeniu czynność sądzenia do całości świata, dochodzimy do zadawalającego nasz popęd poznawczy poglądu, w którym jest miejsce i na pojęcie Boga.

ROZDZIAŁ V.

Drogi i cele estetyki.

§ 37. Pojęcie i zadanie estetyki.

Poczucie estetyczne człowieka to zupełnie swoisty stan duszy, który w miarę rozwoju kultury zróżnicował się wielorako i skomplikował. Charakterystyczną cechą jego jest, że przymioty i zjawiska otoczenia, czy to będą dzieła przyrody czy sztuki, przez prostą kontemplację wywołać w nas mogą uczucia zadowolenia i niechęci, nie będące bezpośrednią pobudką gwałtownych pożądań. Kant, który pierwszy podchwycił ten rys uczuć estetycznych, postawił twierdzenie o „upodobaniu bezinteresownem".

Uczucia estetyczne upoważniają nas prawie zawsze do sądów o przedmiotach estetycznych. Orzeczenia tych sądów, jak: piękny, wdzięczny, zajmujący, albo: brzydki, niewdzięczny, nudny, uchodzą za właściwości rozważanych dzieł sztuki, znamionujące je objektywnie. Sądy te uogólniamy i często żywo walczymy przeciw poglądom odmiennym.

Ponieważ poczucie estetyczne, tak w życiu jednostki jak w rozwoju kulturalnym ludzkości, gra ważną rolę, ponieważ, dalej, wydobywa na jaw nowe strony duszy i czynów człowieka, winno więc stać się przedmiotem studjów. Musimy poznać warunki podmiotowe i przedmiotowe poczucia estetycznego i to jest właśnie zadaniem estetyki.

Warunki podmiotowe leżą całkowicie w obrębie psychologji. To też estetyka zwróciła się w ostatnich dziesiątkach lat przeważnie ku badaniom psychologicznym i temu zawdzięczamy niezmierne wzmożenie naszej znajomości przedmiotu.

Wiemy dziś znacznie lepiej, niż jakieś lat temu trzydzieści, co przeżywamy w chwilach podniecenia i zadowolenia, przypatrując się obrazowi, słuchając symfonji, czytając utwory poetyckie. Estetyka psychologiczna bada z jednej strony zadowolenie estetyczne, z drugiej twórczość artystyczną, o ile się da — od wewnątrz.

Ze względu na warunki zewnętrzne odczuwania estetycznego niema jeszcze w nauce jednomyślności co do celów, a mniej jeszcze co do dróg badania. Jeszcze nie straciły do szczętu władzy nad duszami spekulacje filozoficzne nad istotą piękną i kosmiczną jego rolą, tak jak je snuli Platon i Plotyn w starożytności, Schelling, Hegel i Schopenhauer w czasach nowożytnych. Ważniejsze są historyczne badania powstania i rozwoju poszczególnych sztuk i kulturalno-dziejowe studja nad wzmożeniem się i rozprzestrzenieniem poczucia estetycznego, nad coraz powszedniejszem wpajaniem w dusze potrzeby sztuki i coraz częściej napotykaną zdolnością traktowania nawet przyrody ze stanowiska estetycznego. Podmiotowe warunki wrażliwości estetycznej podpadają pod studja psychologiczne, przedmiotowe pod historyczne i społeczne. Być może, kiedy nagromadzą się już wyniki pozytywne, duch dalej widzący zdoła w samym wszechświecie wykryć pierwiastki estetyczne i przez to dotrzeć do filozofji piękna i sztuki.

Nie wolno jednak nigdy spuszczać z oczu podstawy poczucia estetycznego. Jak wskazałem, polega ona na naszej zdolności przeżywania czystych uczuć, wyzwolonych od gwałtownych pożądań. Fakt istnienia poczucia estetycznego

dowodzi zarazem, że odczuwanie jest swoistą czynnością zasadniczą świadomości, różną z jednej strony od wyobrażania i myślenia, z drugiej od pożądań i woli. Ponieważ takie czyste odczuwanie całkowitą swą pełnię osiąga tylko w poczuciu estetycznem, więc o jego istocie i roli jedna tylko estetyka zdolna jest dać ostateczne wskazówki. Dlatego najkrócej i najtrafniej będzie, idąc za Henrykiem Steinem, nazwać estetykę filozofją odczuwania.

Takie określenie charakteryzuje nam stanowisko estetyki w systemie filozofji, a także otwiera bogate pole dla badań psychologicznych, historycznych i socjologicznych. Pierwszem i najważniejszem zadaniem będzie zbadanie psychologiczne zadowolenia estetycznego. Trzeba sobie jasno uświadomić, co przeżywamy faktycznie w poczuciu estetycznem, kontemplując dzieła sztuki lub przyrody. Trzeba się zwłaszcza nauczyć odróżniać przyjemność estetyczną od innych uczuć przyjemnych i starać poznać przyczynę tej różnicy. Trzeba się wreszcie odważyć na próbę wdarcia się w duszę artysty tworzącego, by poznać wyobrażenia i bodźce, które nim kierują i rządzą. Wszystkie te badania nie mogą się ograniczyć na jednostce. Czynnik społeczny gra w poczuciu estetycznem rolę o wiele donioślejszą, niżbyśmy sądzili. Sami w naszych wrażeniach podlegamy modzie i innym prądom czasu, a nawet artysta tworzący, przy pracy, więcej zapewne niż sam i niż inni mniemają, ma na oku publiczność, dla której swe dzieło przeznacza. Społeczna doniosłość sztuki, podkreślana już przez Platona i Arystotelesa, domaga się coraz dokładniejszych studjów. Odsłania się tu związek estetyki z etyką. Na tej samej drodze dojść możemy do norm, które, nie krępując żadną miarą geniuszu artysty, ani indywidualnego prawa zamiłowań estetycznych, mogą jednak nakreślić skalę przedmiotowych wartości estetycznych.

Tak więc estetyka jest filozofją odczuwania, a zadanie jej polega na badaniu psychologicznych, społecznych, historycznych, wreszcie kosmicznych i metafizycznych warunków poczucia estetycznego.

§ 38. Rozwój i kierunki estetyki.

Wyrazu estetyka w znaczeniu filozofji piękna użył po raz pierwszy Baumgarten (1714—1762), który swoją estetyką, wydaną w 1750—1758, starał się wypełnić lukę w Wolffowskim systemie filozofji i tym sposobem stworzył estetykę jako samodzielną dyscyplinę filozoficzną.

Sam wyraz (z greckiego: αἰσθάνεσθαι — postrzegać, miarkować) oznacza właściwie naukę o postrzeganiu zmysłowem i w tem znaczeniu używa go jeszcze Kant, który część swej „Krytyki czystego rozumu“, mianowicie teorję zmysłowości, nazwał estetyką transcendentalną. U Baumgartena mamy jeszcze o tyle znaczenie dosłowne, że piękno określa on jako doskonałość poznania zmysłowego.

Kant używa wyrażenia, wprowadzonego przez Baumgartena, w „Kritik der Urteilskraft“ (Krytyce władzy sądzenia) w dzisiejszem już rozumieniu, tak iż wyraz „Aesthetik“ ma u niego dwa zupełnie różne znaczenia. W dziedzinie poznania estetyka oznacza teorję postrzegania zmysłowego, a w dziele o władzy sądzenia teorję upodobania w pięknie.

W odmiennem nieco znaczeniu posługuje się tym wyrazem Herbart (1776—1841), który rozumie przez estetykę wogóle filozofję praktyczną, a więc wszystko, co dotyczy sądów o wartości, tak, iż mianem estetyki obejmuje teorję moralności oraz teorję piękna. Ta jednak chwiejność w użyciu dzisiaj już ustała i przez estetykę obecnie rozumiemy pospolicie filozofję piękna i sztuki.

Jakkolwiek nazwa estetyki powstała dopiero w nowszych czasach, przedmiot jej, t. j. piękno i sztuka stosunkowo wcześnie

zwróciły na siebie uwagę myślicieli. Platon roztrząsa pojęcie piękna w specjalnym djalogu *(Hippias major)* a i pozatem pisał wiele o idei piękna, którą ściśle powiązał z miłością. Arystoteles w swojej sławnej „Poetyce“ skreślił teorję poezji, zwłaszcza tragedji, a Horacy napisał znany list o sztuce poetyckiej, korzystając pod wieloma względami z Arystotelesa. Nowoplatonik Plotyn pozostawił dwie głęboko pomyślane rozprawy o pięknie, które dziś jeszcze zasługują na poważne uwzględnienie. Przygodne przyczynki do estetyki spotykamy również w filozofji scholastycznej, ale dopiero wiek osiemnasty, wraz z bogatym rozwojem życia uczuciowego, wprowadził na porządek dzienny badania naukowe zmysłu piękna.

Anglik Shaftesbury (1671—1713) przez swoją estetyczną filozofję moralności, Szkoci Home (1696—1782) i Burke (1728—1797) przez estetykę psychologiczną, przyczynili się wielce do poznania odpowiednich zjawisk psychicznych i silnie oddziałali na myślicieli i poetów niemieckich. Z estetyków francuskich 17-go i 18-go stulecia Dubos szczególnie w swoich „Réflexions critiques“ (1719) wypowiedział wiele myśli cennych, które dopiero w nowszych czasach zostały ocenione według zasługi. Dubos uważa, że zadowolenie estetyczne jest przyjemne z tej przyczyny, że mile zatrudnia ducha Od tej myśli, bardzo ważnej i płodnej, powracamy do naszego własnego przedstawienia zachowania się estetycznego.

Winckelmann pracował nad zbadaniem idealu piękna w sztuce starożytnej, Lessing usiłował wyodrębnić poezję ze sztuk plastycznych, a Herder mniemał, iż znalazł pierwotne jej źródło w głębi duszy ludowej. Po nich to Kant w swojej „Krytyce władzy sądzenia“ przystąpił do naukowego uzasadnienia estetyki.

Szczęśliwy pomysł Kanta: badać nie piękno, lecz nasze sądy estetyczne, a także zarówno słuszne, jak ważne

twierdzenie, że upodobanie w pięknie jest „bezinteresowne“ t. j. wolne od pożądań, stanowią dziś jeszcze o treści i kierunku estetyki filozoficznej.

Do dalszego rozwoju estetyki Kanta wielce się przyczynił Schiller. Wprawdzie ulubiona myśl jego, której jeszcze przed zaznajomieniem się z Kantem, dał wyraz w wierszu „Artyści“, — a mianowicie że zmysł piękna jest właściwy jedynie człowiekowi i że jest źródłem poznania, moralności i wszelkiej kultury — nie da się utrzymać i musi ustąpić wobec dzisiejszej teorji rozwoju. Wszelako wywiedzenie sztuki z popędu do zabawy, które widzimy w „Listach o estetycznem wychowaniu człowieka“, jest jedną z najważniejszych i najbardziej płodnych myśli, jakie wydała estetyka. Dopiero w ostatnich czasach zaczęto oceniać jej doniosłość i dalej budować na podstawie danej przez Schillera.

Hegel, Schelling i Schopenhauer zajmowali się dużo estetyką w znaczeniu metafizyki piękna i sztuki. Dla Hegla sztuka jest najniższym szczeblem, na którym uprzedmiotowia się duch bezwzględny, gdy tymczasem religja i filozofja stanowią szczeble wyższe. Szczeble te, zdaniem jego, rozwijały się historycznie jeden po drugim i jeden z drugiego, w starożytności, wiekach średnich i nowożytnych. Według Hegla piękno, zwłaszcza piękno w sztuce, jest przebłyskiem idei w materji, myśl, którą potem w wieloraki sposób rozwijano. W duchu Hegla utrzymane są opracowania estetyki przez Fr. Vischera i Carriere'a, z których pierwsze dziś jeszcze daje najobszerniejszy i najtreściwszy wykład tej nauki. Dla Schellinga całe stworzenie jest dziełem sztuki, a podług Schopenhauera sztuka stanowi najwyższą zdobycz ducha ludzkiego, tu bowiem pokonana jest zupełnie ślepa i głupia wola życia, a wypowiada się czysty umysł. Za najwyższą sztukę uważa Schopenhauer muzykę, która najgłębiej odsłania to, co dla niej jest dostępne.

W przeciwstawieniu do estetyki, opartej na treści rzeczy przedstawianej, Herbart mniema, że istota piękna polega tylko na pewnych formach i stosunkach. Taką estetykę, jako naukę o formach, rozwinął uczeń Herbarta, Robert Zimmermann, któremu zawdzięczamy także pierwszą historję estetyki. Kiedy wszystkie rozważane dotychczas próby idą po drodze spekulacyjnej, G. F. Fechner w wydanej w 1876 „Vorschule der Ästhetik“ wkracza na nowe tory. Zamiast dawnej estetyki od góry, chce stworzyć nową estetykę od dołu, chce na drodze doświadczalnej i eksperymentalnej dotrzeć do praw upodobania estetycznego. Rozległe próby, jakich dokonał, i przenikliwa analiza wydały wiele cennych wyników, a jeszcze więcej dostarczyły pobudek do dalszych badań. Zwłaszcza doniosłe jest rozróżnianie w ocenie estetycznej czynnika bezpośredniego i asocjacyjnego. Pewne wrażenia zmysłowe, jak proste barwy nasycone, lub kombinacje barw, tony i dźwięki, podobnie jak pewne formy i kształty, wywołują upodobanie bezpośrednie czyli elementarne. Przeciwnie, większe malowidła, posągi, a zwłaszcza utwory poetyckie działają estetycznie dopiero dzięki wyobrażeniom i uczuciom, wywołanym przez kojarzenie.

Obecnie w duchu Fechnera, t. j. za pomocą eksperymentu i analizy, prowadzi się w dalszym ciągu pracę nad zbadaniem praw twórczości artystycznej i zadowolenia estetycznego.

Oswald Külpe na kongresie psychologów w Würzburgu odczytał niezmiernie pouczający i świetny referat o wynikach i zadaniach estetyki doświadczalnej, wydany następnie w sprawozdaniu zjazdu. W ostatnich latach wydatnie posunęli analizę zadowolenia estetycznego przedewszystkiem Teodor Lipps, Konrad Lange, Johannes Volkelt i Hugo Spitzer. Maks Dessoir, przez założenie specjalnego czasopisma dla estetyki, stworzył organ centralny,

pełen cennych przyczynków. Jako szczególnie płodne nowe stanowiska podkreślić należy wprowadzone przez Lippsa pojęcie „wczuwania się“ (Einfühlung) i Konrada Langego „świadome samozłudzenie“ (bewusste Selbstillusion). Lipps wychodzi z założenia, że wszelki przedmiot estetyczny wyobrażamy sobie jako żywy, a stan duszy, jaki przeżywamy, wnikając w jego życie, nazywa „wczuwaniem się“. Wczuwanie znajduje on już przy spostrzeganiu prostych ornamentów geometrycznych i przy przyglądaniu się naturze i przeprowadza tę zasadę konsekwentnie i pociągająco poprzez wszystkie sztuki. Dla Konrada Langego główną cechą charakterystyczną zadowolenia estetycznego jest fakt, że kontemplując dzieło sztuki, przeżywamy świadome samozłudzenie. Nie zapominamy ani na chwilę, że mamy przed sobą tylko przedstawienie, a nie sam przedmiot. Każde dzieło sztuki łączy w sobie pierwiastki wywołujące i niszczące złudzenie i na tem przeplataniu się złudzenia z rzeczywistością polega, zdaniem jego, zadowolenie estetyczne.

W ożywionym prądzie nie możemy jeszcze dziś oddzielić dokładnie tego, co już poznane stanowczo, od tego, co ledwie przypuszczalne. To też pokrótce tylko zaznaczamy kierunki i tendencje spółczesnej estetyki.

Estetyka spekulacyjna nie jest jeszcze tak całkowicie pokonana, jak spekulacyjna psychologja (patrz wyżej str. 34 i nast., oraz str. 40), w każdym razie i tu już główne zainteresowanie zwraca się ku metodom doświadczalnym. Estetyka doświadczalna dzieli się na normatywną, czyli techniczną i na opisową, czyli analityczną.

Estetyka normatywna daje przepisy dla artystów i normy dla krytyków. Przepisy dla artystów dotyczą głównie strony wykonawczej sztuki i tę specjalnie nazywamy techniką. Jest ona rozmaita w poszczególnych sztukach i niejednostajne miewa znaczenie.

Sztuki plastyczne, jak budownictwo, malarstwo i rzeźba, wymagają w wykonaniu dużej miary przygotowania naukowego i wyrobienia technicznego. Trzeba się tej techniki wyuczyć przed rozpoczęciem zadania artystycznego. Wobec trudności technicznych często się zdarza, że rzecz poprawna pod względem technicznym uchodzi już za artystyczną. Technika zatem jest tu bardzo ważna i łatwo bywa przeceniana.

I w muzyce technika wymaga gruntownych i nieraz trudnych studjów, mimo to jednak większą przywiązuje się wagę do pierwiastka artystycznego, nadewszystko o wiele ściślejszą przeprowadza się granicę pomiędzy poprawnością techniczną, a tem, co ma znaczenie czysto muzyczne.

Wreszcie w poezji technika gra rolę wprost podrzędną. Każdy włada jej organem, mową, i co najwyżej w sztuce dramatycznej trzeba posiadać pewną znajomość warunków scenicznych. Tu biegła technika nigdy nie wystarczy do osiągnięcia prawdziwie artystycznego powodzenia, chociaż niepodobna zaprzeczyć, że przy pewnej zręczności scenicznej można stworzyć znośną sztukę.

Estetyka techniczna ma zatem wielkie znaczenie w sztukach plastycznych i muzyce, mniejsze w poezji. Nigdy jednak kwestja techniki nie sięga do istoty zagadnień estetycznych, ma bowiem więcej do czynienia ze stroną zewnętrzną, aniżeli wewnętrzną dzieła.

Przeciwnie, estetyka opisowa, czyli a n a l i t y c z n a, stara się możliwie głęboko wniknąć w wewnętrzną istotę wytworów sztuki. Usiłuje wyświetlić ze wszystkich stron warunki, przy których dzieło powstaje i oddziaływa, a więc: w duszy artysty, w stanie kultury i we spółczesnym twórcy kierunku smaku estetycznego. Tym sposobem estetyka pod różnemi względami przechodzi w p s y c h o l o g j ę i h i s t o r j ę. Bo też w rzeczy samej połączenie metod psychologicznej

i historycznej najpewniej prowadzi do całkowitego zrozumienia dzieła sztuki.

Obok tego rozróżnienia ze względu na metody i cel estetyki, dają się w ostatnich czasach zauważyć kierunki estetyczne, odmienne w swoim poglądzie na zadanie sztuki. Mamy tu na myśli idealizm i przeciwny mu realizm, czyli naturalizm.

Idealizm estetyczny upatruje cel sztuki w tem, że ma ona przenosić w wyższą sferę „czystej rzeczywistości", a przedstawiając nam wzruszające losy ludzkie, odsłaniać głębszą istotę natury człowieka, tak, abyśmy się poczuli podniesieni i oczyszczeni, a zarazem pokrzepieni na nowo do pracy nad bieżącemi zagadnieniami. Wobec tego należy usuwać z dziedziny artyzmu wszystko, co brudne, poziome, a nawet wszystko, co powszednie.

Wbrew idealizmowi naturalizm twierdzi, że sztuka powinna nam ukazywać świat takim, jakim jest. Tylko najściślejsza i najsumienniejsza wierność w oddaniu rzeczy jest godna artysty. Przez to właśnie, że w dziele swojem przedstawi dużo szczegółów brzydkich i wstrętnych, najgłębiej nas porwie i wstrząśnie. Naturalizm nietylko stworzył dzieła wybitne, lecz bronił swojej teorji z wielką siłą i zręcznością.

W ostatnich latach powstało kilka nowych kierunków, zmierzających ku syntezie naturalizmu z idealizmem, choć jej dotąd nie dosięgły. Symbolizm w malarstwie i poezji wychodzi w swoim sposobie przedstawiania poza sferę przedmiotów i chce w słowa i kształty wlać coś nieuchwytnego, co jednak przeważnie tylko kołu wtajemniczonych jest dostępne. Impresjonizm sili się, by oddać możliwie czysto i w pełni chwilowe wrażenie artysty, przytem jest jednak często zawiły i niejasny. Za naszych dni wystąpiły pod rozmaitemi nazwami nowe kierunki, które przedewszystkiem starają się oddziaływać za pomocą jaskrawego oddawania wrażeń. Należy

tu t. zw. „ekspresjonizm“ i pokrewne mu prądy. Szerokie rozpowszechnienie i wielka siła przyciągająca kinematografu świadczą o obniżeniu się smaku artystycznego, co jest być może jednym ze smutnych następstw wojny. Bądź co bądź, daje się też zauważyć i pewien rodzaj neoromantyzmu, to jest dążenie do artystycznego ukształtowania i podniesienia życia.

Zdaniem naszem, wtedy dopiero będziemy mogli z przekonaniem naukowem zająć stanowisko wobec tych kierunków, kiedy postaramy się oprzeć estetykę na podstawie genetycznej i biologicznej, poznać piękno i sztukę w ich początkach, oraz znaczenie, jakie mają dla utrzymania życia. Otóż przystąpimy tu do skreślenia podstaw takiej estetyki.

§ 39. Estetyka genetyczna i biologiczna.

Kant nauczył nas, że w sądzie estetycznym „wyobrażenie odnosimy za pomocą rozsądku nie do przedmiotu“, lecz „do podmiotu i do uczucia przyjemności i przykrości“. „Sąd gustu“ (das Geschmacksurteil), objaśnia on, nie jest bynajmniej sądem poznawczym, nie oznacza nic, coby mówiło o przedmiocie, wypowiada się w nim zato sam podmiot, o ile go pobudziło wyobrażenie.

Upodobanie w pięknie różni się wszakże według Kanta od przyjemności zmysłowej i od radości wobec dobra. Zarówno to, co jest przyjemne zmysłowo, jak i to, co jest moralnie dodatnie, wywołuje pożądania, gdy tymczasem upodobanie w pięknie jest upodobaniem „bezinteresownem“ albo, rzecby można, czystem odczuwaniem. Badania Kanta sprowadziły przeobrażenie estetyki, a mianowicie pogłębienie jej ku wewnątrz. Dowiódł on, jak się zdaje ostatecznie, że centralnem zagadnieniem estetyki musi być możliwie najgłębsze wniknięcie w istotę zadowolenia estetycznego.

Schiller uczynił w tym kierunku potężny krok naprzód, kiedy, jak to już zaznaczyliśmy wyżej, powołał do objaśnienia odczuwania estetycznego analogję zabawy. Według Schillera zabawa jest wprawianiem w czyn sił nadmiernych, a więc tych, które nie bywają zużyte w kierunku potrzeb życiowych. W tem samem znaczeniu pojął zabawę Herbert Spencer, gdy tymczasem Lazarus, który miał raczej na względzie zabawy osób dorosłych, objaśniał je jako objaw potrzeby spoczynku. Jeszcze inne stanowisko zajął Karol Groos. Zbadawszy gruntownie zabawy młodych zwierząt i dzieci, upatruje w zabawie ćwiczenie przygotowawcze do życia.

Wszystkie te poglądy dają się sprowadzić do jedności i spożytkować ze stanowiska estetycznego, skoro sobie przypomnimy, że podczas zabawy rozkosz wypływa z samego działania, nie zaś z celu, który ma być osiągnięty. W każdej poważnej pracy mamy przed sobą jakiś zamiar, który chcemy uskutecznić, jakiś czyn, który chcemy wykonać. Właśnie wyobrażenie celu pobudza nas i popycha, ono pomaga nam pokonywać zawady i znosić przykrości, nieodłączne od wszelkiej pracy. Przeciwnie, zabawa dlatego poprostu sprawia nam rozkosz, że nas zaprząta w sposób przyjemny. Przyjemność, wypływająca z wyładowania w działaniu sił fizycznych i psychicznych, jest tylko szczególnym przypadkiem ogólnego prawa biologiczno-psychologicznego, na które dotąd niedostateczną zwracano uwagę.

Wszystkie narządy i czynności, które z biegiem czasu wytworzyły się w psychofizycznym ustroju człowieka, domagają się w pewnem znaczeniu aktualizacji, objawienia się, działalności. Rozważana przedmiotowo, aktualizacja ta jest wymaganiem czy warunkiem utrzymania i rozwoju organizmu ludzkiego. Wymaganiem jest dlatego, że narządy i czynności, nie mające sposobności do działania, podlegają

niebezpieczeństwu upośledzenia. Części ciała, które przez długi czas nie wykonywały ruchów, sztywnieją, o ile zaś otamowanie czynności nazbyt się przeciąga, stają się na długo nieruchome. Dzieci, które w trzecim lub czwartym roku głuchną, zapominają zazwyczaj mowy, gdyż czynności tej nie pobudza już słyszenie mowy innych. Potrzeba aktualizacji poszczególnych czynności odbija się w świadomosci, jak to ma miejsce i z innemi potrzebami, i stąd powstaje szereg podmiotowo odczuwanych potrzeb, które nazwijmy potrzebami czynnościowemi.

Każda potrzeba w chwili, kiedy ją odczuwamy, jest przykrością, która wiąże się z określonemi wyobrażeniami i skłania do przedsięwzięcia pewnych kroków, trwających aż dopóki wrażenie przykrości nie zniknie. Tak np. głód, czyli potrzeba pożywienia prze nas do szukania tego pożywienia na jakiejbądź drodze, przez co przykre uczucie głodu zostaje usunięte a zastępuje je przyjemne uczucie nasycenia. Podobnie każde dłużej trwające zatamowanie jakiejś potrzebnej do życia funkcji wiąże się z przykrością, gdy tymczasem energiczne jej wykonywanie wywołuje przyjemność.

Kiedyśmy np. dłuższy czas siedzieli, odczuwamy potrzebę ruchu, i w podobnych wypadkach sprawia nam radość samo przez się energiczne przejście się. Tego rodzaju przyjemność czynnościowa nie wiąże się z żadnemi pożądaniami, widzimy w niej tylko wzmaganie i pokrzepienie całego procesu życiowego. Występuje to wyraźnie w zabawach dziecinnych. Uciecha towarzysząca zabawie jest bowiem właśnie tylko uczuciem przyjemności, wypływającem z zadowolenia potrzeb czynnościowych.

To samo da się powiedzieć i o zadowoleniu estetycznem. Należy je pojmować jako pewien rodzaj przyjemności czynnościowej, czyli jako rozkosz, wynikającą

z aktualizacji rozmaitych czynności psychicznych[1]). Dlatego też, jak bardzo szczęśliwie i trafnie zauważył Kant, przyjemność ta nie wywiera wpływu w kierunku pożądania i stąd zadowolenie estetyczne jest tak pokrewne zabawie. Swoją drogą, tego istotnego pokrewieństwa nie należy uważać za tożsamość. Przyjemność czynnościowa, jakiej doświadczamy podczas zabawy, podobna jest wprawdzie do zadowolenia estetycznego, ale nie jest tem samem co ona. Zadowolenie estetyczne w wyższych swoich postaciach rozwojowych wchodzi w związek z czynnościami psychicznemi, których nie możemy stwierdzić w zabawie. Estetyczna przyjemność czynnościowa tem się odznacza, że rodzi się z kontemplacji przedmiotów i zjawisk. Przez kontemplację rozumiemy nietylko oglądanie i słuchanie, w których ćwiczymy się i które przeżywamy wobec dzieł sztuki plastycznej, wobec utworów muzycznych, lub w teatrze, ale także i stany duchowe, zachodzące przy czytaniu poezji. Tego rodzaju kontemplacja przedmiotów sztuki i piękna przyrody zdolna jest wywoływać w nas najrozmaitsze czynności duszy. Jak zobaczymy za chwilę, daje ona miłe zajęcie naszym zmysłom, wyobraźnia zaczyna grać, myśl i czucie są poruszone. Ponieważ jednak wszystko wiąże się z przedmiotem kontemplacji, sama owa przyjemność czynnościowa zyskuje specyficzny kierunek i zabarwienie. Zadowolenie estetyczne jest zatem szczególnym rodzajem przyjemności czynnościowej, wywołanym przez kontemplację.

Już postrzeżenia zmysłowe, zwłaszcza wzrokowe i słuchowe, a niekiedy i dotykowe, wiążą się z elementarnemi uczuciami estetycznemi. Proste barwy, a jeszcze bardziej kombinacje barw i bardziej złożone efekty świetlne, jak naprzykład tęcza lub wygwieżdżone niebo nocne, budzą zado-

[1]) Podobną myśl wypowiedział już estetyk francuski Dubos. (Patrz wyżej, str. 208).

wolenie estetyczne. Jeszcze bogatsze i różnorodniejsze bywają uczucia estetyczne, wywoływane przez ozdoby geometryczne i przez kształty. W tych wypadkach szczególną sprawia przyjemność ćwiczenie czynności wzrokowej, ale źródła zadowolenia szukamy wtedy nie w sobie, lecz w przedmiocie powodującym to przyjemne ćwiczenie i przedmiot taki nazywamy p i ę k n y m. Źródłem podobnych sądów estetycznych, o ile bywają wydawane samodzielnie, nie zaś, dajmy na to, bezmyślnie powtarzane, jest zawsze faktycznie doznawana przyjemność czynnościowa. Tymczasem objektywnie dane własności przedmiotu są tylko p o ś r e d n i e m i przyczynami sądu estetycznego. Wyraźnie dowodzi tego fakt przytępienia. Przedmiot, który się nam wydał piękny za pierwszym i drugim razem, stanie się obojętny, gdy go będziemy oglądali z dnia na dzień, z godziny na godzinę. Przedmiot nie uległ zmianie, ale stłumiła się nasza przyjemność czynnościowa.

Z pośród postrzeżeń słuchowych przedewszystkiem tony proste, zwłaszcza rytmicznie zgrupowane szeregi tonów i szmerów, wywołują elementarne działanie estetyczne. Natomiast upodobanie w melodjach i w symfonicznych utworach muzyki polega na zadowoleniu wyższych i bardziej różnorodnych potrzeb czynnościowych. Rytmicznie ułożone szeregi tonów pobudzają nas tak lub inaczej do wykonywania ruchów rytmicznych, jakoż zupełnie wyraźnie przyjemność czynnościowa stanowi tu o zadowoleniu estetycznem. W podobny sposób objawia się to w skutkach estetycznych postrzeżeń dotykowych, jak ostatniemi czasy zaobserwowano u głuchych i ociemniałych [1]). Znajdują oni zadowolenie w namacywaniu takich przedmiotów, które nastręczają sposobność do wykonywania przyjemnych i rytmicznie ułożonych ruchów dotykowych.

[1]) Por. wyżej str. 30

Tak więc elementarne czucia estetyczne powstają przez to, że doznawane przez nas postrzeżenia zaspakajają czynnościową potrzebę naszych zmysłów w sposób przyjemny i z dostatecznem natężeniem.

Jednak nierównie wielostronniej i bogaciej rozwija się zadowolenie estetyczne, gdy działające na nas przedmioty zaprzątają przyjemnie, nietylko nasze zmysły, lecz także naszą wyobraźnię i myśl. Dzieła malarskie lub rzeźbiarskie, których kształty rozumiemy i umiemy im nadać pewną treść, dostarczają nam silniejszego i trwalszego zadowolenia. W im wyższym stopniu przedstawione przedmioty i sprawy pobudzają działalność naszej pamięci i wyobraźni, im więcej dają nam do myślenia, tem bogatsze i silniejsze staje się zadowolenie estetyczne i tem trudniej się przytępia. Tego estetycznie działającego zaspokojenia naszej umysłowej potrzeby czynnościowej doznajemy w szczególnie wyraźny sposób wobec dzieł poetyckich. Słowa poety, jako postrzeżenia zmysłowe, nie znaczą prawie nic i działają tylko za pomocą wyobrażeń, myśli i uczuć, które w nas budzą. Tak zwana plastyczność niektórych poezyj pochodzi, rzecz prosta, nie od zmysłów, ale od wyobraźni. Grillparzer bardzo słusznie powiedział, że uzmysłowienie w poezji idzie nie od zewnątrz do wewnątrz, tylko wyładowuje się od środka.

Ilekroć się więc zdarza, że możemy łatwo śledzić poetę, że rozumiemy, o co mu idzie, że budzi on wyobraźnię naszą, już to samo wystarcza do zapewnienia nam wysokiego zadowolenia estetycznego.

Nęci nas, kusi, wsłuchujemy się,
Słuchamy, zda się, że rozumiemy
Co rozumiemy, tego nie ganimy
I oto już nas zwyciężyła pieśń.[1])

[1]) Es lockt uns nach und nach, wir hören zu,
Wir hören und wir glauben zu verstehn;
Was wir verstehn, das können wir nicht tadeln
Und so gewinnt uns dieses Lied zuletzt.

Filozoficzna liryka Schillera, trudne ustępy z Fausta Goethego, dopiero wtedy zaczynają działać estetycznie, gdy się nam już uda pochwycić myśl poety, odtworzyć ją w sobie i w dalszym ciągu rozwinąć. Zanim to nastąpi, nasza umysłowa potrzeba czynnościowa bywa skrępowana i działanie estetyczne zawodzi. Tego samego skrępowania doznajemy często wobec obrazów malarzy spółczesnych, kiedy się nam nie udaje w powodzi kolorów i kształtów odkryć planu kompozycji i odgadnąć znaczenia całości. Dzieła tego rodzaju często w wysokim stopniu czynią zadość naszej zmysłowej potrzebie czynnościowej, ale towarzyszące skrępowanie umysłowej przyjemności czynnościowej nie zezwala na jakieś trwalsze zadowolenie estetyczne.

Odwrotnie, wielkie zakłady fabryczne, maszyny, pomysłowe wynalazki i inne arcydzieła techniki, jeśli zastanowimy się nad niemi, działają w wysokim stopniu estetycznie, na co bardzo trafnie zwrócił uwagę Józef Popper w książce „Postępy techniczne pod względem znaczenia estetycznego i kulturalnego".

Tak samo wykwintne rozwiązania zadań matematycznych dostarczają zadowolenia estetycznego, jak bardzo pięknie wykazała matematyczka francuska Zofia Germain[1]). W obu wypadkach działanie estetyczne polega wyłącznie na zadowoleniu, towarzyszącem czynności umysłowej; ona to stanowi o treści doznawań psychicznych, które w życiu codziennem zwykliśmy nazywać zainteresowaniem teoretycznym. Rzecz, która zaprząta przyjemnie nasz umysł i zajmuje nas, nazywamy interesującą.

Podobna do umysłowej przyjemności czynnościowej, a jednak nie zupełnie z nią tożsama, jest radość, jaką daje nasza własna praca wyobraźni, wyrażająca się w plastycznem malowaniu wydarzeń i przedmiotów. Czytając

[1]) O tej głębokiej myślicielce porówn. Jerusalem: „Gedanken und Denker", str. 94 i nast.

Homera, widzimy żywo przed wewnętrznem okiem naszem postacie Achillesa, Agamemnona, Odysseusza, Nausikai, Hektora i Andromaki. Grillparzer żąda koniecznie od poety takiej plastyczności i gniewa się, jeśli jej niema. Radość z wewnętrznego oglądania wyczarowanych przez poetę postaci nazwijmy wyobraźniową przyjemnością czynnościową.

Rozważana dotąd zmysłowa i umysłowa przyjemność działania zaznajomiła nas zaledwie z pierwocinami zadowolenia estetycznego, z zewnętrzną niejako powłoką. Do najgłębszej jego istoty w sztuce i przyrodzie przenikniemy dopiero wtedy, gdy uprzytomnimy sobie, że i doznawanie uczuć jest zasadniczą czynnością świadomości, która także domaga się aktualizacji. W rzeczy samej potrzebujemy wzruszeń i zaspokojenie tej potrzeby bywa niekiedy w najwyższym stopniu przyjemne. Nazwijmy tę potrzebę — potrzebą czynności wzruszeniowej. Rolnik, kiedy cały tydzień przechodził za pługiem, w niedzielę chciałby mieć bójkę w gospodzie. Krew mu się burzy i związane z tem podniecenie odczuwa jako nader dobroczynne. Miejski motłoch w Rzymie, jak wiadomo, domagał się od cezarów chleba i zabaw cyrkowych *(panem et circenses)*, chleba dla zaspokojenia głodu, a zabaw dla zaspokojenia czynności wzruszeniowej. Dowcipna baśń o Janku, który chciał nauczyć się drżeć, wyraźnie dowodzi, że już psychologja przednaukowa zwróciła była uwagę na faktyczną obecność tej potrzeby.

Wskutek tego, że natura wszelkiego życia uczuciowego jest nawskroś wewnętrzna, czynnościowa przyjemność wzruszeniowa głębiej przenika w nasze życie psychiczne niż zmysłowa i umysłowa. Podniecenie rozlewa się o wiele szerzej, sięga daleko głębiej i dlatego wywołuje często skutki wstrząsające całym organizmem, a niekiedy sprowadza w nim trwałe zmiany. Tu należy szukać źródła usposobień psychicznych,

które nazywamy namiętnościami i które działają często zgubnie, lecz także tworzą rzeczy istotnie wielkie.

To co wywołuje zmysłową przyjemność czynnościową, wydaje się nam przyjemne lub podoba się nam; co przyjemnie zaprząta umysł, bywa dla nas zajmujące, budzi zainteresowanie. Wszelako dla zjawisk i zajęć, którym towarzyszy wzruszeniowa przyjemność czynnościowa, język wytworzył takie wyrażenia, jak: uroczy, czarowny, zachwycający. Wysoka gra hazardowa i niebezpieczne wycieczki w góry dla wielu osób mają wielki urok, gdyż towarzyszące im podniecenie wywołuje wzruszeniową przyjemność czynnościową.

Otóż ta wzruszeniowa przyjemność czynnościowa bywa źródłem najbogatszego i najsilniejszego zadowolenia estetycznego. Postaramy się nasamprzód objaśnić to na przykładzie i wybieramy powszechnie znany wiersz Schillera „Nurek". Podniecająca opowieść zaprząta wyobraźnię naszą i myśl i tym sposobem rozbudza w nas umysłową przyjemność czynnościową. Już przez to samo wiersz działa estetycznie. Ale głębsze i silniejsze działanie zjawia się dopiero, gdy bierzemy udział w losach odważnego młodzieńca, gdy zanurzamy się z nim w wodnym odmęcie, przeżywamy z nim razem wszelkie obawy i cieszymy się, że szczęśliwie wraca na powierzchnię. Ze wzrastającem wzruszeniem przysłuchujemy się jego opowiadaniu o dziwach głębi, później oburza nas okrutna zabawa króla, który go po raz drugi posyła w odmęt, doznajemy gorącego spółczucia dla królewny i rodzącej się w niej miłości i głęboko nas przejmuje wyczytany koniec: „Młodzieńca już nic nie powróci". Przebieg uczuć, którym się poddajemy, nieskrępowani względami na otaczającą rzeczywistość, doświadczanie takich czysto ludzkich wzruszeń, które rzadko mogą się objawiać w życiu codziennem, wszystko to budzi bogatą i silną przyjemność czynnościową i na niej to właśnie polega prawdziwe zadowolenie estetyczne.

Losy Antygony, Hamleta, Makbeta, Otella, króla Leara, Marji Stuart, Wallensteina, Fausta, Małgorzaty i innych postaci, występujących w dramatach literatury powszechnej, nadają się w jeszcze wyższym stopniu do wywoływania żywych uczuć. W teatrze do przyjemności czynnościowej zmysłowej przyłączają się nadto wzruszeniowa i umysłowa, które modyfikują i potęgują, niekiedy zaś i zakłócają tamtą; ale istotą rzeczy pozostaje nasz udział wewnętrzny w losach postaci, stan, który estetyk spółczesny, Teodor Lipps bardzo trafnie nazwał wczuwaniem się.

Malowidła i rzeźby mogą również budzić w widzu wzruszeniową przyjemność czynnościową, o ile zdołamy należycie zdać sobie sprawę z wyrazu twarzy, postawy i ugrupowania przedstawionych postaci, o ile zdołamy „wczuć się“ w dzieło sztuki. Przystępne ujęcie owej treści w znacznym stopniu ułatwia „wczuwanie się“, gdy tymczasem dzieła zbyt zawiłe, motywy zbyt dalekie od widnokręgu umysłowego widza, nie budzą wzruszeniowej przyjemności estetycznej.

Z pośród wszystkich sztuk pięknych muzyka, jak powszechnie słyszymy, działa najsilniej pod względem uczuciowym. Pochodzi to stąd, że tu uczucie wywołane jest wprost przez zmysłowe postrzeganie tonów, bez pośrednictwa umysłu. Dlatego też czyste działanie muzykalne uświadamia się prawdziwiej i z większem pogłębieniem wobec tak zwanej muzyki „bezwzględnej“, t. j. takiej, której nie towarzyszy żaden tekst. Natomiast na osoby mniej muzykalnie usposobione działają łatwiej i silniej pieśni ze zrozumiałym tekstem. Spółczesny dramat muzyczny, stworzony przez Ryszarda Wagnera, pobudza wszystkie trzy rodzaje przyjemności czynnościowej: zmysłową, umysłową i wzruszeniową, to też zadowolenie estetyczne bywa tu szczególnie silne i trwałe. Jednak dość często zdarza się w tych dziełach sztuki, że zmysłowe ujęcie szeregów tonów nie udaje się odrazu, albo

też, że trudnego często tekstu nie możemy dokładnie zrozumieć. Zahamowuje to czynność zmysłów i umysłu i stanowi przeszkodę dla rozwinięcia się wzruszeniowej przyjemności czynnościowej. Wszakże, gdy pokonamy trudności ujęcia przez wysłuchanie dzieła kilkakrotnie, natenczas tembardziej spotęguje się wrażenie ogólne i prawdopodobnie, że się nie przytępi, dzięki niewyczerpanemu niemal bogactwu motywów.

Wszelkie tedy zadowolenie estetyczne jest rodzajem przyjemności czynnościowej i przez to jest pokrewne zabawie. Ale wpływ estetycznej przyjemności czynnościowej bywa inny i głębszy niż wpływ zabawy. Dzieło sztuki lub przedmiot przyrody, wywołujące w nas estetyczną przyjemność czynnościową, mamy naprawdę przed sobą. Są one rzeczywiście obecne, postrzegamy je zmysłowo, widzimy w nich przyczynę, źródło zadowolenia, czujemy, że przedmiot sprawia nam uciechę, działa na nas korzystnie. Na mocy apercepcji podstawowej rozważamy nasze zadowolenie jako skutek, jako objaw siły sprawczej danego nam przedmiotu i tym sposobem rozwijają się z naszej przyjemności czynnościowej s ą d y e s t e t y c z n e. Nie potrzebujemy dla objaśnienia tych sądów przyjmować z K a n t e m odrębnej władzy psychicznej, „estetycznej władzy sądzenia“. Apercepcja podstawowa wystarcza w zupełności, ażeby uczynić zrozumiałem ich powstanie. Rozkoszując się estetycznie, czujemy się przyjemnie wzruszeni, przejęci przedmiotem, silnie porwani, słowem — znajdujemy się nie w stanie pożądania i chcenia, lecz w stanie podniecenia uczuciowego, Stąd całkiem naturalnie źródła zadowolenia szukamy nie w samych sobie, lecz poza sobą i znajdujemy je tam, gdzie się ono w rzeczy samej znajduje: w dziele sztuki. Przedmiot zaś, wzbudzający w nas estetyczne wrażenie, stosownie do rodzaju wywoływanej przyjemności czynnościowej, nazywamy p r z y j e m n y m, lub m i ł y m, z a j m u j ą c y m, z a c h w y c a j ą c y m, lub p e ł n y m

uroku. Najogólniejszem wszakże orzeczeniem, przypisywanem przedmiotom, które na nas działają estetycznie, jest piękno. W rozleglejszem tego słowa znaczeniu pięknem nazywamy wszystko, co zdolne jest wywołać w nas estetyczną przyjemność czynnościową.

Z naszej teorji zadowolenia estetycznego wynika samo przez się, że w sądach estetycznych muszą zachodzić wielkie różnice. Usposobienia do różnych rodzajów przyjemności czynnościowych bywają u poszczególnych osób rozwinięte w bardzo różnorodnych kierunkach. Stąd rzecz zrozumiała, że jeden i ten sam przedmiot zdolny jest wywoływać u różnych osób, oddających się kontemplacji dzieł sztuki, niejednakowy rodzaj przyjemności czynnościowej i nie w tym samym stopniu. Nawet jedna i ta osoba nie bywa zawsze w ednostajny sposób wrażliwa na działanie estetyczne, gdyż i potrzeby czynnościowe nie zawsze bywają jednakowe.

A jednak istnieją dzieła sztuki, które w ciągu wieków a nawet tysiącoleci były uważane przez bardzo rozmaitych ludzi za piękne. „Król Edyp“ Sofoklesa, który przed 2300 laty w Atenach i innych miastach greckich wywierał silne wrażenie, gdy go wykonywano w języku oryginalnym, jest grywany za naszych czasów na scenach niemieckich w przekładzie i przed publicznością o kulturze z pewnością różniącej się od kultury starożytnej publiczności ateńskiej. Pomimo to sztuka dziś jeszcze wywiera wpływ potężny na tysiące widzów. Okoliczność ta upoważnia do wniosku, że w dramacie dałyby się odnaleźć jakieś przedmiotowe właściwości, zdolne wywoływać silną estetyczną przyjemność czynnościową. To samo da się powiedzieć o wielu dziełach starożytnego budownictwa i rzeźby greckiej, jak o wielu malowidłach starej szkoły włoskiej i holenderskiej. Wobec takich dzieł sztuki możemy mówić o pięknie przedmiotowem, rozumiejąc przez to własności, zna-

mionujące je same i zdolne wywoływać u wielu ludzi przyjemność czynnościową. Wyjaśnienie tych warunków stanowi niewątpliwie wdzięczne zadanie dla badaczów i bynajmniej nie jest pozbawione widoków powodzenia. Ale piękność przedmiotowa nie jest wcale równoznaczna z pięknością bezwzględną. Rozprawianie o takiej piękności, wobec względnego nawskroś charakteru pojęcia piękna, byłoby skończoną niedorzecznością.

Wyraz piękno, oprócz dopiero co omówionego rozleglejszego znaczenia, ma jeszcze inne szczuplejsze. Kiedy pewien przedmiot nazywamy pięknym z całem przekonaniem, z całego, że tak powiemy, serca, to rozumiemy przez to nietylko fakt, że budzi on nasze upodobanie. Wobec przedmiotu, który nazywamy pięknym w tem szczuplejszem znaczeniu, odczuwamy jakby pewnego rodzaju wdzięczność za zadowolenie, jakie nam zapewnił, jakby pewnego rodzaju przywiązanie, które jeśli osiąga wyższy stopień natężenia, możemy nawet nazywać miłością. Każdy z nas z miłością nosi w sercu różne postacie, stworzone przez artystów, uważa je za swój skarb drogi, którego gotów jest gorąco bronić przeciwko napaściom złośliwej krytyki. O ile artysta potrafił wzniecić w nas taką miłość do swoich kreacyj, o tyle osiągnął najwyższy skutek estetyczny, przyłącza się tu bowiem do przyjemności czynnościowej nowy pierwiastek, ten właśnie, przez który zadowolenie estetyczne najbardziej różni się od zabawy.

Oddawna już poznano związek pomiędzy miłością a pięknem i często dawano mu wyraz. Pospolite jednak pojmowanie związku tego bywa najczęściej takie, że piękno, przedmiotowo dane, uważamy za przyczynę, miłość zaś za jego skutek. Pogląd ten przy bliższem zbadaniu okazuje się niezupełnie trafnym. Zapewne piękność kobiety wywiera urok, zdolny obudzić miłość i nie ulega wątpliwości, że

u starożytnych piękność chłopców często wzniecała miłość u mężczyzn. Ale może być i odwrotnie. Ludzie i przedmioty, jeśli działają na nas zbawiennie i wywołują uczucie przychylności i miłości, wydają się wskutek tego istotnie piękniejszemi. Piękność nie jest tylko przyczyną, owszem, częściej prawdopodobnie bywa skutkiem miłości. Z głębi naszej istoty promieniuje piękność na umiłowane przedmioty i owiewa je nowemi wciąż powabami.

„Upiękniającą“ siłę miłości może poznać z własnego doświadczenia każdy, kto zwróci na nią uwagę. Matce ukochane dziecko wydaje się śliczne, nawet wtedy, gdy dla innych jest brzydkie. Nieudolny sposób pisania w jakiejś książce, która z przypadkowego zupełnie powodu stała się nam miłą, miewa niekiedy szczególny urok. Upodobanie Schopenhauera do pozbawionego stylu tłumaczenia łacińskiego Upaniszad indyjskich, którego dokonał Anquetil du Perron według perskiego przekładu, jest godnym uwagi przykładem tej upiększającej miłości. Ale najwyraźniejszym dowodem słuszności twierdzenia naszego jest rozwój poczucia przyrody. Starożytni mieli zmysł tylko dla miłego krajobrazu letniego, na którego tle można było przyjemnie przechadzać się w cieniu drzew i spoczywać na murawie nad brzegiem szemrzącego strumyka. Człowiek wtedy dopiero stał się wrażliwy na podniosłe piękności natury alpejskiej, kiedy już nieco znużyła go kultura i chętnie zaczął szukać ucieczki w samotniach górskich. Słowem, przyroda wydała się człowiekowi dopiero wtedy piękna, kiedy się nauczył ją kochać.

Jeżeli dzieło sztuki wywołuje w nas tak silną i tak urozmaiconą przyjemność czynnościową, że postacie, które nam przedstawia, bierzemy do serca, że uczymy się je kochać, wtedy z miłości promieniuje na nie nowe, własne, gorące

piękno, piękno zaś, zrodzone z miłości, nazywamy prawdziwem pięknem, właściwem, radosnem. Dzieła sztuki, które w tem znaczeniu bywają dla nas piękne, towarzyszą nam w ciągu życia, wzbogacają duszę naszą i przysparzają nam szczęścia. Postacie z nich przenikają do samej głębi naszej osobowości i nic nie jest tak dalece znamienne dla indywidualności danego człowieka, jak dzieła sztuki, których piękno, w tem ciaśniejszem znaczeniu, odczuwa.

Tak więc zadowolenie estetyczne, jeżeli je mamy wyrazić zupełnie ogólnikowo i krótko, jest przyjemnością czynnościową. Każdy z trzech wymienionych rodzajów jest w stanie sam przez się dostarczyć zadowolenia estetycznego. Ale zadowolenie będzie bogatsze i więcej urozmaicone, silniejsze i bardziej przejmujące, jeżeli splotą się razem przyjemność czynnościowa zmysłowa, umysłowa i wzruszeniowa. Ich kombinacje bywają w różnych sztukach pięknych rozmaite. Rzeźba i malarstwo działają przedewszystkiem na zmysły i za pośrednictwem rozsądku budzą w nas uczucie. Poezja zaczyna od umysłowej przyjemności uczuciowej i przy jej pomocy budzi przyjemność wzruszeniową, która znów zkolei z zewnątrz podnieca fantazję do wytwarzania obrazów poglądowych, jak wykazał Grillparzer w przytoczonym wyżej ustępie (str. 219). W muzyce zmysłowa przyjemność czynnościowa, prawdopodobnie przy pomocy czuć ruchowych (kinestetycznych), bezpośrednio przechodzi w silny skutek uczuciowy. Ten skutek uczuciowy, czyli wzruszeniowa przyjemność czynnościowa, zawsze stanowi jądro zadowolenia estetycznego. Gdzie jej niedostaje, zadowolenie bywa jakby powierzchowne, zbywa mu na cieple wewnętrznem. Przeciwnie, gdzie dostrzegamy przyjemność wzruszeniową, obudzić sie może owo wyżej opisane uczucie miłości, a z niego spływa na dzieło sztuki nowe piękno, ogrzane uczuciem.

A zatem estetyczna przyjemność uczuciowa różni się od innych rodzajów przyjemności czynnościowych, n. p. od za-

bawy, już przez to samo, że zdolna jest wywoływać takie w głąb sięgające skutki. Jest wszakże inny jeszcze ważny rys, którym zadowolenie estetyczne różni się od zabawy. Każde zadowolenie estetyczne, jak już zauważyliśmy, prowadzi do sądów estetycznych. Sądy te człowiek, zachwycający się pięknem, wytwarza w przekonaniu, że mają one wartość przedmiotową. Co mi się podoba, to mi się wydaje piękne, tj. twierdzę w sądzie swoim, że przedmiot, rozważany przezemnie, jest źródłem, ogniskiem siły, która sprawia moje zadowolenie. Przenikliwa samoobserwacja i doświadczenia przeprowadzone na innych osobach, przekonywają nas wprawdzie, że piękność przedmiotu polega tylko na mojej uciesze z niego, a jednak chybilibyśmy, gdybyśmy mieli zupełnie wyrugować czynnik przedmiotowy z sądów estetycznych. Przecież estetyczna przyjemność czynnościowa wtedy tylko występuje, kiedy ją wywołuje jakiś przedmiot. Otóż, jak widzieliśmy, bywają dzieła sztuki, które u wielu ludzi w różnych czasach wywoływały estetyczną przyjemność czynnościową. Zatem muszą one posiadać własności, dające się stwierdzić przedmiotowo i te pociągają za sobą skutki estetyczne. Zadaniem tedy estetyki, jako nauki, jest badanie nietylko podmiotowych, lecz i przedmiotowych warunków zadowolenia estetycznego. Te przedmiotowe własności wybitnych dzieł sztuki nabierają większej jeszcze wagi przez to, że artyści twórcy poznają dzięki im środki, zdolne wywoływać skutki estetyczne.

A tak dotarliśmy do drugiego zadania estetyki, które polega na tem, ażeby wykryć prawa twórczości artystycznej i tym sposobem osiągnąć normy i prawidła. Tu musimy ograniczyć nasze wywody, gdyż wobec wielkiej różnorodności indywidualnej talentów artystycznych nie wiele da się stwierdzić rzeczy ogólnych. Główna praca spada na technikę poszczególnych sztuk pięknych.

Twórczość artystyczna jest wogóle następstwem tkwiącego w artyście popędu do działania i kształtowania. Tworzenie jest również pokrewne zabawie, dopóki uciecha artysty polega na samem tworzeniu, a więc tkwi w czynności. Ale nie trwa to długo. Skoro się kultura rozwinęła do tego stopnia, że potrzeba zadowolenia artystycznego występuje u wielu osób, artysta nie może i nie powinien zadowalać się czysto indywidualną, tylko przez siebie samego odczuwaną radością, iż dał ujście swemu popędowi twórczemu. Jest on powołany do sprawiania innym uciechy i do przysparzania tym sposobem szczęścia ludzkości. Działalność jego nie jest więc tylko zabawą, raczej staje się poważną pracą społeczną, o pierwszorzędnem znaczeniu dla rozwoju kultury: „Duch ludzki w bardziej świetlanych dziedzinach chce nietylko być czynny, chce coś zdziałać“ [1]).

By jednak działać skutecznie, nie dość jest, by artysta na ślepo oddawał się popędowi twórczemu. Musi się uczyć, musi się starać o przyswojenie sobie techniki, niekiedy trudnej, polegającej na długiem zaprawianiu się w sztuce. Powinien czuć się obowiązanym i zniewolonym do studjowania wielkich mistrzów swojego zawodu, ażeby poznać środki, za pomocą których, jak uczy doświadczenie, można budzić przyjemność czynnościową w ludziach kontemplujących dzieła sztuki. Jednem słowem w zakres wyobrażeń jego wchodzi publiczność, dla której przeznacza swoje utwory.

Przez to wszakże, że do zrozumienia większości dzieł sztuki potrzebna jest znajomość publiczności, dla której się tworzy, dzieło artystyczne staje się faktem historyczno-kulturalnym. Dlatego też usiłujemy obecnie zrozumieć artystów przeszłości z ducha ich epok i stąd powstała estetyka historyczna, która rzuciła dużo światła na przedmiot,

[1]) Der Menschengeist in sonnigern Bezirken
Will nicht nur tätig sein, er will bewirken.

usunęła wiele nieporozumień i znacznie się przyczyniła do głębszego poznania artystów i poetów. Niekiedy wprawdzie zbyt jednostronne trzymanie się stanowiska historycznego mąci widok tego, co ogólno-ludzkie, co wieczne w dziele sztuki. Artysta przecież tworzy nietylko dla swojego narodu i czasu. Jak historyk Tucydydes o swojem dziele, tak samo wielki artysta może mówić o tworach własnej wyobraźni, że są nabytkiem na wieczność (κτῆμα ἐς ἀεί), nie zaś jedynie widowiskiem na chwilę (ἀγώνισμα ἐς τοῦ παραχρῆμα).

Taki artysta wywołuje w nas nietylko przelotną przyjemność czynnościową, ale potrafi także obudzić w sercu naszem trwałą miłość dla postaci przez siebie stworzonych. Z tej zaś miłości pada odblask, jak już nadmieniliśmy, żywego, namiętnego i głębokiego piękna na jego dzieło, piękna, którego stworzenie jest ostatecznym i najwyższym celem artysty.

Tak więc twórczość artystyczna jest nasamprzód zabawą, jako danie ujścia popędowi twórczemu, z biegiem zaś rozwoju kultury staje się poważną pracą społeczną, która bierze sobie za cel pomnożenie szczęścia ludzkiego. W najwyższej jednak doskonałości swojej twórczość artystyczna bywa rodzajem swatów miłosnych. Kiedy zdołamy dotrzeć aż do momentu swatów artysty, wtedy dzieło jego wydaje się nam piękne w najgłębszem i najprawdziwszem tego słowa znaczeniu. Homer pozyskuje miłość dla Achillesa i Odysseusza, Rafael dla boskiej Madonny, Shakespeare nietylko dla filozofującego królewicza duńskiego i dla nieszczęśliwego krola Leara, lecz nawet dla Falstafa, tych szumowin pospolitości, które zbliża do naszego serca humor boski.

Skoro się artyście udało wywołać w nas przyjemność czynnościową i wzbudzić miłość, znaczy, że musi w nim palić się płomień twórczy, zdolny tchnąć w jego postacie ducha

życia. Żywo przedstawiać to, co żyje, oto zadanie wspólne wszystkim artystom. Pierwiastek życia w ludziach i rzeczach otaczających, w sprawach spółczesnych i dziejowych, budzi w nas samych życie i skłania do odpowiednich oddziaływań. Tym pierwiastkiem życia jest tylko to, co znamienne w rzeczach, co je czyni tem, czem są, i przez co nabierają dla nas znaczenia, a to jest właśnie tkwiąca w nich typowość. Wyobrażenie typu, jak to gdzieindziej[1]) zaznaczyłem, powstało bezpośrednio z potrzeby życiowej. Szczegóły w rzeczach, ważne pod względem biologicznym, zmuszają nas do skupiania na sobie uwagi i tym sposobem to, co jest typowe w wielu rzeczach jednorodnych, ujmujemy w jednem wyobrażeniu. Dostrzegamy rysy typowe w każdej poszczególnej rzeczy i zachowujemy się względem nich odpowiednio. Artysta zaś powinien w wyższym stopniu niż przeciętny człowiek posiadać zdolność dostrzegania i przedstawiania w osobnikach rysów typowych. Postaci artystyczne zawsze bywają dla nas typami, nawet gdy sprawiają zupełnie wrażenie osób rzeczywistych. Małgorzata w Fauście Goethego jest przedstawiona tak poglądowo i indywidualnie, że moglibyśmy skreślić jej życiorys. Pomimo to żyje ona w wyobrażeniu naszem jako typ dziewczęcia, które się oddaje z miłości i następnie zostaje porzucone. Z króla Leara zdzieramy szaty królewskie i stoi przed nami tylko ojciec, dla którego tkliwe słowa większe mają znaczenie, niż „kochanie i milczenie“ Kordelji. Że jednak w każdym ojcu tkwi coś z Leara, więc tragedja Shakespeara nigdy nie traci swojej wartości artystycznej.

Jak dalece typowość leży w dziedzinie artyzmu, widzimy najwyraźniej w wypadkach, kiedy przedmiot przedstawiony był czemś raz tylko danem w rzeczywistości, przypuśćmy jakąś postacią historyczną, ściśle określonym widokiem, lub

[1]) Lehrbuch der Psychologie (Podręcznik psychologji), 3 wyd. str. 97 i nast.

pojedyńczą osobą z otoczenia artysty. Nawet gdy idzie o indywidualność, artysta musi, o ile pragnie wywierać wrażenie estetyczne, wynaleźć i wyrazić w poszczególnym przedmiocie to, co jest znamienne, typowe, rzeczywiście żywe.

Pierwiastek typowości, właściwy każdemu przedstawieniu artystycznemu, wiąże w pewien szczególny sposób sztukę z naszą działalnością poznawczą i z nauką.

Wyobrażenie typowe, jak powiedzieliśmy wyżej (str. 126), jest w rozwoju poznania szczeblem wstępnym do pojęcia oderwanego. Ponieważ zaś sztuka z istoty swojej zdolna jest wywoływać wyobrażenia typowe, które obok zupełnej poglądowości życia, mają w sobie rys właściwy pierwiastkom umysłowym, reprezentującym, ogólnym, więc przedstawienie artystyczne często podejmuje się zadania przekładu wiedzy naukowej, posługującej się pojęciami, na obrazy. Oderwane pojęcie naukowe przeobraża się, w rękach sztuki w żywe, ogrzane uczuciem i poglądowe wyobrażenie, które zwykliśmy często oznaczać wieloznacznem mianem idei. Idee platońskie są tylko pojęciami, które duch artystyczny głębokiego i genialnego myśliciela wcielił, przeobraził w wyobrażenia poglądowe. Dlatego to Platon mógł wierzyć w bytowanie samoiste tych artystycznych wytworów myśli i podnieść je do roli twórczych pierwowzorów rzeczy[1]). Podobnie pomysł Hegla, dowodzący że piękno jest „uzmysłowieniem idei“ (Dzieła X, 1, 141) oraz że piękno, jako wcielenie idei, jest tem smem, co prawda, staje się zrozumiałym, jeżeli uwzględnimy, że każde przedstawienie artystyczne ma charakter typowości. Najgłębiej jednak i zarazem najjaśniej, jak mi się zdaje, związek pomiędzy sztuką a nauką, oparty na wyobrażeniu typowem, pojął

[1]) Jeżeli Natorp w swojej książce o platońskiej teorji idej rozważa ideę jako prawo, nie uwzględnia on, mojem zdaniem, podkładu estetycznego i artystycznego, na którym wyrosła doktryna Platona.

Schiller, chociaż nie może ostać się jego myśl, że dopiero zmysł piękna wywołał popęd poznawczy. Prawda, fantazja artystyczna często domysłami swemi wyprzedza naukę i toruje jej drogę:

Nim mędrca duch wieczne przestrzenie
W pojęć zuchwałe karby skuł,
Ktobądź niósł wzrok ku gwieździej scenie,
Dalekiej prawdy dreszcz już czuł[1]).

A przecież, odkąd nauka, krocząc własną drogą, dzięki mozolnym badaniom i surowej myśli, wydarła przyrodzie tajemnicę i zgłębiła prawa dziejów kosmicznych, wyłoniło się nowe zadanie dla artysty, mianowicie pracę myśliciela wieńczyć i udoskonalać. Co nauka obwieszcza uczniom swoim w suchych formułkach i martwych pojęciach, to dopiero sztuka ma ożywiać obrazami swemi, ażeby wszyscy mogli oglądać prawdę oderwaną w konkretnej poglądowości i do serca ją przygarnąć.

Co w kraju wiedzy odkrywcy zdobyli,
O to się kuszą jeno gwoli wam.
Mędrzec bogactwem przez się gromadzonem
Tylko w ramionach waszych będzie rad,
Gdy jego wiedza wszedłszy piękna plonem
Jako twór sztuki zabłyśnie na świat[2]).

Atoli jeszcze głębszy związek łączy już oddawna sztukę z religją. W starożytności greckiej, niemniej jak w wie-

[1]) Eh' vor des Denkers Geist der kühne
Begriff des ew'gen Raumes stand,
Wer sah hinauf zur Sternenbühne,
Der ihn nicht ahnend schon empfand?

[2]) „Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euern Armen erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft, der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein".

kach średnich i nowych, sztuka oddała na usługi religji swoją podbijającą serca potęgę. Jowisz Fidjasza, Mojżesz Michała Anioła, wiele przepysznych katedr, Madonny Rafaela i Wieczerza Leonarda najwspanialej i najgłębiej jednały miłość dla postaci z dziedziny religji. Sztuka, budząc w duszy czystą, wolną od żądz radość, dźwiga nas ponad poziom powszedniego życia i potęguje usposobienie do pobożności i wewnętrznej pokory. Dlatego też szczególnie muzyka odgrywa wielką rolę w kulcie religijnym.

Nie tak jasny jest poruszany często związek pomiędzy estetyką a etyką, albo poprawniej: pomiędzy sztuką a moralnością.

Zdanie o uszlachetniającym wpływie sztuki jest, jak wkrótce zobaczymy, w pewnym względzie słuszne, ale bynajmniej nie w tem znaczeniu, iżby zadaniem sztuki miało być przedstawianie cnoty jako pięknej, a przywary jako brzydkiej. Artysta usiłuje pochwycić i przedstawić to, co jest żywotne i pełne życia w przyrodzie i w świecie ludzkim, a gdy mu się uda wydobyć pełnię życia ludzkiego, dzieło jego będzie dla nas zajmujące. Wielki artysta może przedstawić brutalną siłę, nieokiełznaną namiętność, nawet pospolite samolubstwo w taki sposób, że dzieło jego wywoła w nas najwyższą przyjemność czynnościową. Poeta nigdy nie powinien troszczyć się, jak utarta moralność oceni jego charaktery. W wypadkach, w których zapytuje o to zbyt lękliwie, dzieło jego łatwo traci wartość artystyczną. Ryszard III, a jeszcze bardziej Falstaff Shakespeare'a wyraźnie dowodzą, że zadowolenie estetyczne nie zależy od wartościowania etycznego. Fałszywie zrozumiana Arystotelesowa teorja winy tragicznej dość już długo wprowadzała w błąd co do prawdziwej podstawy zadowolenia wobec przedmiotów tragicznych. Sztuka nie może wpływać uszlachetniająco przez to, że pod jakąkolwiek postacią głosi morały.

Wbrew temu jednak zachodzi głęboki związek pomiędzy sztuką a moralnością. Zadowolenie estetyczne jest czystą, wolną od pożądań uciechą i artysta dostarcza nam sposobności do takiej uciechy, odrywa nas na pewien czas od powszednich popędów egoistycznych i na chwilę wznosi ponad samych siebie. Dopóki zostajemy pod jego urokiem, panuje w duszy naszej czysty pierwiastek ludzki. Niema miejsca w sercu na nic małostkowego i poziomego, urośliśmy i znajdujemy się na drodze do wewnętrznej wolności. Dzięki temu wyzwalającemu i rozjaśniającemu wpływowi, płynącemu z każdego prawdziwego dzieła sztuki, możemy się stopniowo dźwigać na coraz wyższe stanowisko. Jeżeli miewamy często sposobność poddawania się działaniu sztuki, uczymy się lekceważyć inne przyjemności, budzące grube i poziome instynkty. Wobec tego wychowanie artystyczne młodzieży, dzisiaj tak słusznie podkreślane, ma także wielkie znaczenie w sprawie rozwoju moralnego przyszłego pokolenia. Nastręczając dzieciom sposobność rozkoszowania się dziełami sztuki, nietylko otwieramy przed niemi bogate źródło czystego szczęścia, lecz zarazem zabezpieczamy je przeciwko zgubnym wpływom życia. „Ważną jest rzeczą — mówi bardzo słusznie św. Augustyn — skąd człowiek czerpie swoje zadowolenie“. *(Interest, unde quis gaudeat)*. Nie jest rzeczą obojętną, gdzie szukamy zadowolenia. A sztuka pozwala człowiekowi znajdować takie radości, „że życie jego nie jest szarpane przez żądze, a uciechy nie przemijają pod wpływem użycia“ [1]).

Sztuka nie przez to działa uszlachetniająco, że prawi morały, lecz przez to, że oczyszcza nasze przyjemności i potęguje naszą sympatję dla wszystkiego, co ludzkie.

Wyżej określiliśmy estetykę [2]) jako filozofję odczuwania. Odczuwanie zaś występuje w najczystszej

[1]) Die seine Gier nicht in sein Leben reisst,
Die im Genusse nicht verscheiden.

[2]) Patrz str. 206.

postaci w uczuciach czynnościowych, ponieważ nie wpływają one na pożądania. Filozofja odczuwania powinna wykazać, jakie znaczenie dla życia duchowego człowieka i dla kultury ludzkiej ma czyste uczucie. Musi ona wszakże zajmować się i przedmiotami, zdolnemi wyzwalać to czyste uczucie.

Tak więc nasze wywody, płynące ze stanowiska genetycznego i biologicznego, wykazały, jak z potrzeby czynnościowej rozwija się zadowolenie estetyczne jako przyjemność czynnościowa. A w dalszym ciągu z tej przyjemności czynnościowej powstaje od czasu do czasu owa głęboka miłość do postaci, stworzonych przez artystę, miłość, która w związku z przyjemnością czynnościową jest źródłem piękna. Sądy estetyczne, wywoływane przez takie uczucia, zawierają w sobie obok czynnika podmiotowego także czynnik przedmiotowy, którego zbadanie stanowi ważne zadanie estetyki. Wywody nasze w niemniejszym stopniu przyczyniły się do wyjaśnienia twórczości artysty w głównych jej rysach. Tym sposobem wytknęliśmy cele estetyki naukowej i zarazem wskazali drogi, na których, jak się wolno spodziewać, żmudną pracą dojdziemy kiedyś do wytworzenia filozofji odczuwania. Ona to nietylko estetycznie wrażliwemu podmiotowi, ale i estetycznie działającemu przedmiotowi wyznaczy właściwe miejsce i rolę we wszechświecie, w tym wszechświecie, którego człowiek jest nikłą częścią wprawdzie, ale za to częścią, obdarzoną dążnością do pojmowania, podziwiania i miłowania całości, do której należy.

ROZDZIAŁ VI.

Etyka ogólna.

§ 40. Przedmiot i zadanie etyki.

Przedmiotem etyki czyli filozofji moralności są pobudki, normy i cele czynów ludzkich. Postępowanie nasze bowiem może być oceniane nietylko jako pożyteczne albo szkodliwe, estetycznie przyjemne albo brzydkie, ale także i na podstawie zupełnie innych kryterjów. Nie ograniczamy się do pytania, czy dany czyn był mądry i dobrze obliczony, ale także chcemy wiedzieć, czy był sprawiedliwy i dobry. Śledzimy, czy jednostka przysłużyła się, czy zaszkodziła ogółowi, do którego należy i najpierw na tej podstawie rozstrzygamy, czy jej postępek godzien jest powszechnej pochwały, czy nagany. Atoli w biegu rozwoju kulturalnego wytworzyło się przekonanie, że moralna wartość jakiegoś postępku nie zależy, a przynajmniej w nieznacznym tylko stopniu, od jego skutków. O wiele bardziej miarodajny jest zamiar czyniącego, albo mówiąc dokładniej, leżący na dnie jego postępowania sposób myślenia, lub kierunek woli. „Nigdzie na świecie, ani wogóle nigdzie poza światem, nie można pomyśleć nic takiego, coby bez ograniczenia mogło uchodzić za dobre, oprócz jednej dobrej woli“. Te

słowa Kanta[1]) są dotąd najwłaściwszem określeniem przedmiotu etyki. Przedmiotem badania jest wola ludzka, jej swoisty charakter i jej przeznaczenie. Krótko mówiąc: etyka jest filozofią woli.

Zadanie etyki jest wielorakie. Nasamprzód idzie o zbadanie praw psychologicznych, według których faktycznie oceniamy cudze i własne postępki pod względem etycznym, czyli pochwalamy je lub potępiamy. Takie badanie źródła i rozwoju oceny moralnej byłoby właściwie wstępem zasadniczym do etyki naukowej. Badanie to jest z jednej strony natury psychologicznej, z drugiej — historycznej. Przez dokładną analizę psychologiczną tego, co w nas zachodzi, gdy postępki własne lub cudze oceniamy pod względem etycznym, należałoby stworzyć podstawę psychologiczną nauki o moralności. Robotę podobną, zgodnie z tem, cośmy już określili jako ogólne zadanie psychologji, trzebaby przeprowadzić nietylko analitycznie, ale także genetycznie i biologicznie. Należałoby wyświetlić źródło oceny moralnej i leżącego u jej podstawy uczucia moralnego, a zarazem zbadać znaczenie tych zjawisk dla zachowania osobnika i gatunku.

Już nawet powierzchownego obserwatora musi uderzyć fakt, że te same postępki w różnych czasach i u różnych ludów bywają oceniane rozmaicie, że często jedna epoka ceni i podziwia to, czem druga pogardza, i że mianowicie różnice co do stopnia potępienia moralnego bywają nad wyraz wielkie. Wobec tego dla etyki naukowej wynurza się niezwykle trudne i żmudne zadanie prześledzenia historycznego oceny moralnej od najniższych szczebli kulturalnych, w celu możliwego poznania praw jej rozwoju.

---

[1]) Grundlegung der Metaphysik der Sitten (Uzasadnienie metafizyki moralności), rozdz. pierwszy IV 241 wyd. Hartensteina.

Ten to historyczny dział etyki dziś dzięki poważnej pracy Edwarda Westermarcka „Origin and development of moral ideas“ (Źródło i rozwój pojęć moralnych) stanął na solidniejszej o wiele podstawie. W dziele tem sąd moralny, zwłaszcza u ludów pierwotnych, uprzystępniony jest dzięki niezwykle bogatemu materjałowi faktycznemu. Autor usiłuje następnie przedstawić stopniowe przemiany tych sądów u ludów kulturalnych, a lubo ta druga część domaga się jeszcze licznych uzupełnień, niemniej mamy już daną podstawę dla dalszych poszukiwań.

Dopiero, gdy dzięki badaniom psychologicznym i historycznym zostanie zebrany i opracowany materjał, zdołamy z widokami powodzenia przystąpić do rozwiązania dalszego zadania etyki, które pospolicie uchodzi za najważniejsze. Mianowicie etyka ma jeszcze sformułować normy postępowania człowieka, zasady, według których mamy kierować postępkami naszemi, a które szczególnie w tak częstych zatargach pomiędzy obowiązkami powinny rozstrzygać o przyszłych postanowieniach. Ale przedewszystkiem normy owe powinny być kierowniczemi w wychowaniu młodzieży. Na tym gruncie mogą o wiele łatwiej przynosić owoce i przyczyniać się do postępu w rozwoju moralnym. To normujące zadanie etyki uwzględniono znacznie wcześniej i na daleko szerszą skalę, aniżeli zadanie teoretyczno-historyczne.

Tak więc etyka, czyli filozofja moralności, zwana także filozofją praktyczną, jest filozofją woli. Zadanie jej polega na zbadaniu praw oceny moralnej i sformułowaniu norm postępowania moralnego. Ale etyka jako filozofja woli napotyka zaraz na początku zagadnienia, które stawia kwestję poprostu co do jej możliwości. To tylekroć poruszane pytanie, czy wola człowieka wogóle jest wolna i czy jest on zdolny wypełniać jej wymagania. Przedewszystkiem więc musimy zająć stanowisko wobec tego zagadnienia.

§ 41. Zagadnienie wolności woli.

Zagadnienie, czy wola człowieka jest wolna, nie należy do spraw, na które możnaby odpowiedzieć prostem „tak“ albo „nie“. Pytanie da się postawić z bardzo wielu stanowisk i wyraz „wolna“ ma za każdym razem zupełnie inne znaczenie. Wogóle nie istnieje jedno jakieś jedyne zagadnienie wolności woli, ale cały szereg takich zagadnień. Co najmniej istnieją trzy odmienne punkty widzenia, a tem samem i tyleż rozmaitych sposobów postawienia zagadnienia.

1. To, co zwykle ujmujemy jako zagadnienie wolności woli, jest pytaniem *metafizycznem* czyli ontologicznem. Kto w tem znaczeniu twierdzi: „wola człowieka jest wolna“, dla tego wyraz „*wolna*“ znaczy tyle co: „stojąca poza prawem przyczynowości“. Niemniej uznajemy wszyscy, iż wyobrażenia i sądy występują jako pubudki woli i nikt nie zaprzeczy, że uczucia grają rolę jako bodźce naszych czynów. Wszystkim atoli tym wpływom, tak uczy zwolennik metafizycznej wolności woli, człowiek ma siłę przeciwstawić się i rozstrzygać zupełnie samodzielnie. Każdy akt woli jest wolnym czynem mojej osobowości. Wola moja jest jedyną przyczyną mojego postępku, a sama nie ma innej przyczyny poza sobą. Każdy akt jej jest w tem znaczeniu bezwzględnym początkiem. Wola tedy może być uwarunkowana przez pobudki i popędy, w ostatniej instancji określona albo zdeterminowana może być tylko sama przez się jako taka. Ponieważ więc żaden czynnik zewnętrzny nie może powodować wolą, ani rozstrzygnięcie nie może być ostatecznie zdeterminowane przez żadne inne przyczyny, pogląd, stawiający absolutną metafizyczną wolność woli, nazywa się *indeterminizmem*. Zwolennicy tego kierunku opierają się na fakcie psychologicznym, że *przed* każdem postanowieniem jesteśmy przeświadczeni, że będziemy mogli *rozstrzygnąć inaczej*, a *po* postanowieniu mamy pewność, że

mogliśmy byli r o z s t r z y g n ą ć i n a c z e j. Powołują się oni następnie na niemożność przewidzenia czynów woli, a wreszcie posługują argumentem etycznym. Jeżeli bowiem mamy być moralnie odpowiedzialni za nasze czyny, to żądanie podobne wtedy jedynie jest uzasadnione, jeżeli w chwili rozstrzygania byliśmy najzupełniej samodzielni i wolni.

Przeciw temu stanowisku wytaczane są nadzwyczaj ważkie argumenty. Przedewszystkiem zaznacza się, że na każdy akt woli składają się także i ruchy fizyczne, te zaś muszą być, w taki czy inny sposób, uwarunkowane przez poprzednie procesy fizyczne. Zresztą i same zjawiska psychiczne podlegają, jak się twierdzi dalej, prawu przyczynowości. Każdy człowiek stał się tem, czem jest, dzięki wrodzonym swoim zadatkom, wychowaniu i innym wpływom otoczenia. Jego postępki woli są więc bezwzględnie uwarunkowanemi wynikami jego dotychczasowego rozwoju, i rozum, któryby mógł jednym rzutem ogarnąć wszystkie te czynniki, byłby zdolny tak wszystko zgóry obliczyć i tak przewidzieć jego czyny, jak np. zaćmienie słońca. Wreszcie bezprzyczynowe dzianie się dla umysłu wyszkolonego naukowo jest poprostu nie do pomyślenia. To też wszelki czyn woli rozpatrywać należy jako proces, który, jak wszystko wogóle, co się dzieje, określony albo zdeterminowany jest całkowicie, czyli, jak matematycy wyrażają się, jednoznacznie, przez to, co go poprzedziło. Takie bezwzględne zaprzeczenie wolności woli nazywa się d e t e r m i n i z m e m.

Wskutek wielkich postępów, jakich w ciągu ostatnich stuleci dokonało przyrodoznawstwo matematyczne, chemja, a szczególnie technika, determinizm zdawał się do tego stopnia poglądem zwycięskim, że wielu filozofów i psychologów uważało sprawę za przesądzoną, głosząc, iż wyznawać go musi każdy człowiek myślący naukowo. Jednak w ostatnich dziesiątkach lat indeterminizm znalazł znowu pierwszo-

rzędnych obrońców w osobach Williama Jamesa, Henryka Bergsona i Karola Joëla. Poznali oni dokładniej niezwykłą złożoność przebiegów woli i przejrzeli, że procesy duchowe w człowieku stanowią same bardzo znamienne siły kosmiczne, wpływające w sposób stały na dzieje świata. To też możemy powiedzieć, że metafizyczne zagadnienie woli za naszych dni wezbrało życiem.

Rozstrzygnięcie dylematu, czy czyn woli w metafizycznem znaczeniu może uchodzić za „wolny“, zawisło ostatecznie od tego, jak ujmujemy stosunek między pierwiastkiem duchowym a fizycznym, między ciałem a duszą. Dla wyznawcy materjalizmu wolność woli nie istnieje, ponieważ dla niego wszelka duchowość to tylko wtórne objawy, towarzyszące procesom fizjologicznym, które, rzecz prosta, są jak najściślej zdeterminowane przez ogólne prawo przyczynowe, panujące w przyrodzie. Ale i inne monistyczne poglądy na świat tak silnie podkreślają prawidłowość wszystkiego, co się dzieje, że dla wolności woli niema w nich miejsca. Tylko ze stanowiska dualizmu, który oceniliśmy wyżej, jako najzupełniej usprawiedliwiony, może być mowa o wolnem w metafizycznem znaczeniu, a tem samem nie dającem się przewidzieć, postanowieniu woli. Ale i tu sprawa nie przedstawia się zupełnie prosto. Skoro jesteśmy przekonani, iż wola zdolna jest o własnej sile poruszać ciałem, to musimy uznać także, że pozostaje ona w najbliższym związku z pozostałemi procesami, zachodzącemi w świadomości. Nikt nie zaprzeczy, że na wolę wielki wpływ mają działające w nas pobudki i popędy. Może więc iść tylko o to, czy określają one całkowicie dany postępek, czy też obdarzone są jedynie głosem doradczym, a walna sprawa przypada nie im, lecz samej woli. Tak postawione metafizyczne zagadnienie woli traci bardzo na znaczeniu. Kto przedmiotem rozmyślań czyni postępki ludzkie, a więc psycholog, sędzia, etyk, socjolog i dziejopis, ten musi

doszukiwać się bodźców i nie może pominąć delikatnej sprawy ostatecznego rozstrzygnięcia. Tak tedy metafizyczne zagadnienie wolności samo przez się prowadzi do innych stanowisk, o których mówiliśmy przed chwilą.

2. Z psychologicznego punktu widzenia „wolny“ znaczy tyle co „nie wywołujący uczucia zewnętrznego ani wewnętrznego przymusu“. Jeżeli w pełni władz duchowych, w spokojnem przeświadczeniu powzięliśmy pewne postanowienie, którego doniosłość jesteśmy w stanie obliczyć, to postępujemy zgodnie z naszą najistotniejszą osobowością i czujemy się nawskroś wolni. Przeciwnie, jeżeli stoimy pod zewnętrznym przymusem, albo ulegamy silnej namiętności, działa w nas coś obcego i czujemy się skrępowani. To też wolność woli, rozważana ze stanowiska psychologji, nie jest zagadnieniem, lecz niezaprzeczonym faktem. Skoro czynność woli wyrasta z pomiędzy mętnych pożądań w wyraźnie świadome chcenie, to w każdym akcie woli przeżywamy fakt takiej psychologicznej wolności i każde takie przeżycie jest jej nowym, niepokonanym dowodem. Im bogaciej rozwija się nasze myślenie, im większy przy aktach woli mamy do rozporządzenia zapas wyobrażeń i sądów, tem bardziej wydaje nam się wolne każde „chcenie“. „Wykształcenie czyni nas wolnymi“, ponieważ zbogaca w doświadczenia i poznania, a przez to otwiera przed naszym wyborem coraz nowe środki i drogi. Im bogatszy jest ten wybór, tem wyraźniej czujemy swobodę wybierania [1]).

3. Poruszony w tej chwili fakt psychologicznej wolności wyjaśnia i etyczno-prawne zagadnienie woli. Z tego stanowiska czyn uchodzi za wolny, jeżeli dokonany był w poczuciu odpowiedzialności. Skoro postanowiłem coś w pełni władz duchowych, wyczuwam postępek

[1]) Por. Jerusalem: Lehrbuch der Psychologie (Podręcznik psychologji). Wyd. 7, str. 202 i nn.

jako mój i uważam, że w porządku jest, jeżeli mi go przypisują. Skoro jednak działam pod przymusem zewnętrznym, albo w stanie silnego afektu, wtedy nawet i prawo nie uważa mię za zupełnie odpowiedzialnego. Dzieci, jednostki niedorozwinięte, pijani nie są w pełni władz duchowych i przeto nie można ich obarczać całkowitą odpowiedzialnością. Niebezpieczeństwo, gwałtowna namiętność i warunki, które prawo określa jako „niepokonany przymus", znoszą, a przynajmniej zmniejszają odpowiedzialność.

Tak więc dla etyki i dla nauki prawa wolność woli jest nieodzownem założeniem. Wszelka ocena moralna i rozporządzenia karne wychodzą ze stanowiska, że człowiek w pełni władz duchowych posiada zdolność postępowania z rozmysłem i swobodnie. Bez podobnego założenia pojęcia zamiaru i winy, instytucje więzienia i kary najzupełniej straciłyby rację i znaczenie. Jednakże dla moralisty i dla prawodawcy wystarcza całkowicie świadomość wolności i obydwaj w myśleniu swojem i działalności nie potrzebują czekać na rozwiązanie metafizycznego zagadnienia woli.

Ale przy tworzeniu naukowej etyki, co właśnie jest w tej chwili naszem zadaniem, zagadnienie woli komplikuje się przez dwa momenty, które musimy już na tem miejscu wymienić, aczkolwiek dopiero dalej nieco staną się one przedmiotem naszych rozważań. Jednym z nich jest socjologiczne, drugim metafizyczne zabarwienie etyki.

Wielkie i podstawowe znaczenie socjologji dla całej etyki przedstawimy niżej. Ale już teraz nie możemy pominąć pojęcia, którego doniosłość tak dla etyki, jak dla socjologji została dopiero poznana w ostatnich czasach. Mamy na myśli pojęcie woli zbiorowej, potężnie działającej obok i ponad wolą jednostkową. Występuje ona w panujących wyobrażeniach religijnych, w obowiązującem prawie, obyczajach, modzie, opinji, wreszcie w organizacji państwowej.

Przenika w wysokim stopniu jednostkowe akty woli i nieraz człowiek, mniemając, że rozstrzyga swobodnie, jest tylko nieświadomym wyrazicielem woli zbiorowej. Skądinąd w biegu rozwoju kulturalnego uniezależniona jednostka staje się zdolna i skłonna do krytycznego przeciwstawiania się woli zbiorowej, a nawet do ewentualnego jej zwalczania. Tę to właśnie samodzielność dojrzałej osobowości, w przeciwstawieniu do przemożnych nakazów społeczeństwa, mamy zwykle na myśli, mówiąc, w ciaśniejszem znaczeniu, o swobodzie jednostki. Stosunek woli indywidualnej do zbiorowej jest pierwszorzędnej wagi dla rozwoju postulatów moralnych. Zobaczymy niżej, że wytworzenie się samodzielnych i o własnej sile stojących osobowości jest potężną dźwignią rozwoju moralnego i pociąga za sobą nowe postulaty, które coraz wyżej podnoszą poziom moralny. Przy tem wszystkiem wola zbiorowa zachowuje swoje wielkie znaczenie jako wyrazicielka ogółu rozkaźników, których spełnianie decyduje o istnieniu i stanie społeczeństwa. Jak dalece są do pogodzenia powstałe przez to i często pozornie sprzeczne między sobą cele i kierunki etyczne, wykażemy w rozdziale o etyce socjologicznej.

· Metafizycznego zabarwienia nabiera etyka przez to, że wolę i wogóle przeznaczenie ludzkie wiązano od najdawniejszych czasów z wolą boską. Z największą powagą podnoszono pytanie, czy człowiek posiada zdolność, aby o własnej sile dopracować się doskonałości moralnej, a przez to zapewnić sobie zbawienie wieczne, czy też potrzebna mu jest do tego łaska boża. Zagadnienia etyczne występują wogóle od samego początku w związku z wyobrażeniami religijnemi i aż po nasze dni nie ustały spory na temat, czy moralność jest możliwa bez religji. Wymagania moralne ujmowane są jako przykazania boże i to im nadaje metafizyczne uzasadnienie. Z drugiej jednak strony można dowieść, że rozwój świadomości moralnej, w biegu wieków

coraz bogaciej się kształtującej skutkiem bardziej złożonych form spółżycia społecznego, w wysokim stopniu uszlachetniająco oddziałał na wyobrażenia religijne. Wola ludzka osiąga przy tem, jak się zdaje, tak wielką swobodę i samodzielność, że sama z siebie tworzy sobie prawa i w ten sposób nadaje religji etyczny charakter.

Ale dzięki temu podniesieniu etyka sama staje się podstawą metafizyki. Dopiero wola moralna nadaje światu i Bóstwu ich prawdziwe znaczenie. Jest to mocnem przekonaniem Fichtego, skoro mówi wyraźnie: „Świat nasz jest uzmysłowionym materjałem naszego obowiązku.“[1]) W ten sposób etyka przeradza się coraz dobitniej w rzeczywistą filozofję woli, w której wola moralna występuje nietylko jako wolna, ale i jako twórcza, i sama dla siebie staje się zasadą kosmiczną.

Wykażemy teraz, jak etyka stopniowo wznosiła się do tego wysokiego zadania.

§ 42. Rozwój etyki.

Za twórcę etyki naukowej uchodzi w całej starożytności Sokrates, syn Sofroniskosa ateńczyka (469—399 przed Chr.). Cycero powiada o nim, że pierwszy odciągnął filozofję od ukrytych rzeczy, jakiemi zajmowali się wszyscy dawniejsi myśliciele, a nagiął ją do zwykłego życia. Sprawy niebieskie leżą daleko od naszego poznania, a nawet gdyby i zostały dokładnie poznane, nie przyczyniłyby się nic a nic do prawidłowszego życia (Academica post. I. IV. 15). W innem miejscu powiada jeszcze wyraźniej, że Sokrates był pierwszym człowiekiem, który odwrócił filozofję od nieba, wprowadził ją do miast i domów i zmusił do wszczęcia dociekań

[1]) Fichte: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (O podstawie naszej wiary w boskie rządy świata). Dzieła zbiorowe 5. 185.

nad życiem i obyczajami, nad złem i dobrem (Tusc. V, 4, 10). Słowa te świadczą wymownie, że Sokrates pierwszy z zupełną świadomością uczynił człowieka przedmiotem rozmyślań filozoficznych. Sposobności bądź co bądź nastręczyły mu nieraz i panujące za jego czasów prądy. Praca myślowa jońskich filozofów przyrody podcięła mocno przekazane opowieści o bogach. Oświeceniowa działalność starszych sofistów (Protagoras, Gorgjasz, Hippjasz) i stała demokratyzacja Aten za Peryklesa i jego następców miała za skutek żywe rozprawy nad panującem prawem, władzą państwową, przestarzałemi obyczajami i urządzeniami, stosunkiem dzieci do rodziców i wogóle sprawami wychowania i wykształcenia. Plastyczny obraz tego nastroju umysłów dają nam tragedje Eurypidesa, komedje Arystofanesa, głównie „Chmury“ i „Osy“, niektóre ustępy historji Tucydydesa (szczególnie II, 35 i nn. i III, 82), oraz młodzieńcze dialogi Platona (Protagoras, Gorgjasz, Hippjasz mniejszy).

Sokrates obznajmił się z nauką filozofów przyrody i nie znalazł w niej zadowolenia. Zetknął się z kilkoma sofistami, słuchał ich wykładów i poznał ich sposób nauczania młodzieży. Tą drogą uświadomił sobie własne powołanie. Z zupełną samowiedzą postawił sobie za zadanie pobudzić spółobywateli, a przedewszystkiem młodzież, do zastanowienia nad samymi sobą i dowieść im, że dla każdego człowieka pewne źródło prawdziwego zadowolenia leży w prawidłowem myśleniu i w silnej, świadomej swego celu woli. „Dla człowieka dobrego nie istnieje zło ani w życiu, ani w śmierci“ — powiada Sokrates w swojej mowie obrończej przed sądem, a słowa te mieszczą w sobie dwie podstawowe myśli sokratesowskiej — a możemy powiedzieć — i ogólnoludzkiej etyki. Jest to z jednej strony autonomja, z drugiej autarchja świadomości moralnej, jakie Sokrates

głosił swoim spółobywatelom, ale jednocześnie wszystkim ludziom i wszystkim czasom.

Autonomja, czyli samodzielność świadomości moralnej polega na tem, że, według jego przekonania, każda jednostka może o własnej sile zdobyć pewne zrozumienie tego, co jest słuszne. Poznanie takie, osiągnięte na drodze usilnego zastanawiania się nad samym sobą, czyni człowieka niezależnym od poglądów większości, a jednocześnie daje woli siłę do działania zgodnie z wypracowanem przekonaniem. W tem znaczeniu cnota jest dla Sokratesa wiedzą, poznaniem, a tem samem można się jej nauczyć. Kto daje, powiedzmy, pożądaniom zmysłowym, zwieść się z należytej drogi, ten właśnie, zdaniem Sokratesa, nie dopracował się całkowitego i pewnego poznania. Ten intelektualistyczny rys etyki sokratycznej podkreślano często i zwalczano jako chybioną jednostronność. W rzeczy samej wypowiedział on przez to wieczną prawdę, że świadome rozmyślanie nad zagadnieniami etycznemi stanowi pierwszy i najważniejszy warunek moralnego życia, choćbyśmy i musieli przyznać, że słuszne poznanie nie zawsze jest jeszcze warunkiem wystarczającym.

Moment intelektualistyczny etyki Sokratesa zlewa się ściśle, jak za chwilę zobaczymy dokładniej, z jego stanowiskiem indywidualistycznem. Jako nauczyciel moralności miał on zawsze na oku tylko pojedyńczego człowieka, jego tylko chciał pobudzić i wciągnąć w rozważania moralne. W swojej mowie obrończej powiada dobitnie, że publicznej działalności w państwie nie uważa za właściwy środek, aby człowieka udoskonalić. „Kto naprawdę chce walczyć o słuszność, musi to czynić w życiu prywatnem, nie w publicznem“ (Platon, Apol. C. 20).

Z tego punktu widzenia zrozumiała się staje druga zasada etyki sokratesowskiej, którą określiliśmy jako autarchję świa-

domości moralnej. Autarchja znaczy: samowystarczalność. Celem wszelkiej działalności ludzkiej, zatem i postępowania etycznego, jest, według Sokratesa, własna szczęśliwość, czyli eudajmonja. Sokrates głęboko przejęty jest myślą, że każdy z nas może zdobyć prawdziwe szczęście jeżeli przejrzy, co to jest słuszność. Postępki oparte na tem przejrzeniu zawarują mu najniechybniej prawdziwą i trwałą korzyść. Trzymanie się uznanej za słuszną drogi przynosi mianowicie samo przez się najsilniejsze uczucie szczęścia, a zarazem, już jako takie wystarcza, aby dać szczęście, polegające właśnie na tej działalności. Zatem świadomość moralna wystarcza sama sobie, a kto się tem przejmie dostatecznie i odpowiednio ułoży sobie życie, ten się stanie zupełnie niezależny od losu. Tę samą wielką etyczną myśl autarchji spotkamy u stoików, u Spinozy i u Kanta, i dlatego możemy powiedzieć, że Sokrates pod tym względem położył fundamenta. Czego w jego nauce niedostaje, to bliższego przedstawienia treści norm moralnych. Nie chciał on, jak widać, szerzyć żadnej określonej nauki, mniemał jedynie, że istotną rzeczą jest przetrząśnięcie sumienia, nakłonienie do przemyśliwania nad samym sobą. Wtedy już każda jednostka znajdzie sobie drogę, odpowiadającą jej naturze, zadatkom i siłom. Do tego rodzaju oddziaływania Sokrates miał wręcz niepoślednie zdolności. Mowa Alcybjadesa w „Uczcie“ platońskiej doskonale nam uwypukla wpływ jego rozmów. Poznajemy go jednak i z żywego oddziaływania, wyraźnego u uczniów jego i ich następców.

I dla siebie samego zakreślił Sokrates wyraźny krąg obowiązków. Zgodnie z przykazaniem boga delfickiego „poznaj samego siebie“ wybrał sobie dobrowolnie jako zawód drążenie się we własną duszę i nawoływanie spółobywateli do wnikania we własną głąb i przetrząsania swoich sumień.

Z miłości dla tego zawodu zaniedbywał osobiste sprawy majątkowe i kiedy sofiści bogacili się przez nauczanie, jemu całe życie upłynęło w ubóstwie. Działalność wychowawcza, nieustanne dociekanie i roztrząsanie stało mu się tak dalece potrzebą, tak dalece drugą naturą, że sędziom swoim powiedział: „Życie bez ustawicznego badania nie jest warte, aby człowiek je przeżywał“. (Platon, Apol., C. 28.) Dla tego powołania żył i dla niego, niezachwiany, poszedł na śmierć.

Obok tego obowiązku, który sam na siebie nałożył, a uważał za rodzaj posłannictwa bożego, poczuwał się Sokrates w pełni i do obowiązków względem państwa, naginając odpowiednio i swoje postępowanie. Czuł się bezwzględnie obywatelem ateńskim. Jako taki odbył trzykrotną służbę wojskową, dając dowody istotnego męstwa. Kiedy przyjaciele namawiali go do ucieczki z więzienia, oparł się stanowczo, tłumacząc, iż przez to samo, że całe życie przepędził w Atenach, już milcząco zobowiązał się podlegać prawom swego rodzinnego miasta. Musi tedy poddać się im i teraz, aczkolwiek na ich gruncie skazany zostanie na śmierć. Innemi słowy przyznawał się do dwojakich zobowiązań moralnych. Myśli tej dał w swojej mowie obrończej wyraz równie prosty jak podniosły: „Gdzie się człowiek sam postawił, ponieważ uważał to za najlepsze, albo gdzie go postawiła zwierzchność, tam musi wytrwać, nawet w niebezpieczeństwie, i ani śmiercią, ani jakąbądź rzeczą inną frasować ma się więcej, niż tem, co mu nakazuje honor“. (Platon Apol., C. 16.) Stworzył tym sposobem Sokrates syntezę, którą ukażemy następnie jako szczytowy punkt rozwoju moralnego. Być może, iż Platon, któremu zawdzięczamy mowę obrończą, wyidealizował w niej nieco swojego nauczyciela, niemniej pozostaje pewnem, że Sokrates za swe przekonania spokojnie i ochotnie poszedł na śmierć. Przez to właśnie nauka jego zyskała moc, po dziś dzień trwającą.

Sokrates sam nic nie napisał, wpajał myśli swoje tylko dzięki osobistemu wpływowi. Z pomiędzy uczniów zasady jego najwierniej przechował i w tym samym duchu dalej rozwijał Antystenes. Był on przedewszystkiem wyznawcą autarchji świadomości moralnej i twierdził, że najważniejszym jej warunkiem jest brak potrzeb. Czyni on człowieka niezawisłym od poglądów tłumu i od losu i jest źródłem wymaganej przez Sokratesa wewnętrznej wolności. Antystenes jest założycielem szkoły cyników, której najbardziej charakterystycznym przedstawicielem stał się Diogenes z Sinopy. Uczynił on z braku potrzeb zasadę naczelną, włóczył się z kijem żebraczym i z torbami, przełamał wszystkie konwencjonalne szranki obyczajowe i ostro chłostał zbytek i przyjemności zmysłowe jako źródła wmówionych potrzeb. Autarchją sokratesowską przejął się tak dosłownie i w sposób tak krańcowy, że Platon nazwał go zwarjowanym Sokratesem. Rozwijając konsekwentnie myśl o wewnętrznej wolności i samowystarczalności, Diogenes odrzucał przynależność do danej gminy czy państwa i nazywał siebie „obywatelem świata“ — kosmopolitą. W ten sposób ten ośmieszany jako karykatura cynik pierwszy wypowiedział myśl o całej ludzkości, jako wielkiej jedności. Zobaczymy za chwilę, że przejście od skrajnego indywidualizmu do uniwersalizmu stanowi niezmiernie ważne, choć mało dotąd doceniane prawo socjologiczne, dające się zauważyć w różnych okresach dziejowych, a bardzo znamienne dla rozwoju etyki. Że jednak przejście owo było całkowicie w duchu Sokratesa, widzimy stąd, że w starożytności mówiono niekiedy i o Sokratesie samym, jakoby nazwał siebie obywatelem świata, co wszelako trudno pogodzić z jego wiernem przywiązaniem do

rodzinnego miasta[1]). Bądź co bądź Diogenes przez stworzenie nazwy i pojęcia obywatela świata dokonał ważnego kroku naprzód w rozwoju świadomości moralnej.

Stoicy, których powinniśmy uważać za filozoficznych spadkobierców cyników[2]), podkreślali energicznie wspólność wszechludzką i byli zdecydowanymi zwolennikami autarchji świadomości moralnej. Stoicy jednakowoż oddziałali przemożnie nietylko na chrześcijański świat starożytności, ale i na filozofów nowożytnych, zwłaszcza na Descartesa, Spinozę i Kanta, a w ten sposób zasady etyczne Sokratesa przeżyły aż do naszych czasów i żyją jeszcze.

Cynicy mniemali, jak przed chwilą wspomniano, iż autarchję świadomości moralnej najłatwiej osiągnąć zapomocą zupełnego braku potrzeb. Aby dojść do podobnej niezawisłości, trzeba najpierw wyrobić w sobie pojęcie o nicości dóbr, najbardziej przez ludzi pożądanych. Przezwyciężenie popędów zmysłowych wymaga „sokratycznej siły“ oraz nieustannego „ćwiczenia“. Wynikiem tej napiętej roboty, którą cynicy zestawiali z pracami Heraklesa, było, mianowicie u Diogenesa, silne poczucie wewnętrznej pewności, wyrażające się w pogodzie ducha i płynącym z niej wysokim dowcipie, często wielce drastycznym, ale bardzo celnym. Wesołość, jako powszechny wynik wewnętrznej swobody, leży również na drodze, jaką wskazał i jaką sam szedł Sokrates. Höffding w pięknej książce o „wielkim humorze“ zupełnie słusznie nazwał go jednym z największych humorystów[3]). Nic

[1]) Tak np. u Cycerona Tusc. V. 37, 108 znajdujemy wzmiankę, że Sokrates na pytanie, jakiej jest narodowości, odpowiedział: „obywatelem świata“, ponieważ uważał się za mieszkańca i obywatela całego świata. To samo powiada Epiktet, Diss. I, 9. 1.

[2]) Zenon, założyciel szkoły stoickiej, był uczniem cynika Kratesa.

[3]) Höffding: Humor jako poczucie życia (Wielki humor).

więc dziwnego, że inny z jego uczniów torował sobie drogę ku wewnętrznej swobodzie, nie przez niedostatek, jak cynicy, ale przez użycie w wyższym stylu.

Uczniem tym był Arystypp, założyciel szkoły cyrenajskiej. Celem życia nie jest dla niego ogólny, nieokreślony stan szczęśliwości, ale bezpośrednio przeżyta obecna przyjemność zmysłowa. Nie powinna ona jednak nigdy być na tyle silna ani gwałtowna, aby pochłonęła człowieka całkowicie, ma przypominać raczej „łagodny ruch“, tak, aby mędrzec jeszcze zawsze stał ponad nią i zażywał jej w pełnej świadomości. Arystypp żąda od filozofa, żeby w każdem położeniu życiowem umiał wynaleźć stronę przyjemną i kosztował jej z rozmysłem. I on więc dąży do wewnętrznej swobody, do niezależności od losu i w ten sposób sokratesowskiej zasadzie autarchji nadaje nową postać. Swój stosunek miłosny ze sławną heterą Lais charakteryzuje Arystypp następującemi słowy: „Jestem posiadaczem, nie rzeczą posiadaną“ (ἔχω, οὐκ ἔχωμαι). Horacy ujmuje bardzo trafnie naukę Arystyppa w wierszach: „I znowu powracam do zdania Arystyppa i staram się naginać rzeczy do siebie, nie siebie do rzeczy“ [1]). Kiedy więc cynicy dążą do niezależności przez obywanie się i wyrzeczenie, przez usilne zwalczanie popędów zmysłowych, Arystypp wierzy, że dojdzie do tego samego celu drogą umiarkowanej przyjemności. Wypowiedział przytem bardzo doniosłą myśl etyczną, której znaczenie nader powoli i późno zostało zrozumiane, a może i dziś jeszcze nie jest ocenione w całej rozciągłości. Epikur, który podjął poglądy Arystyppa, uchodził długi czas i dziś jeszcze dla wielu ludzi uchodzi za bojownika grzechu. Kościół chrześcijański, rzecz prosta, zwalczał zawsze zacięcie jego poglądy, stojące w jaskrawem

[1]) „Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor. Et mihi res, non me rebus subjungere conor“. Hor. epist. I. 1. 18 n.

przeciwieństwie do nauki o piekle. Dopiero w nowszych czasach pojedyńczy myśliciele zaczęli dorozumiewać się etycznej wartości radości. Tak np. znajdujemy u Spinozy (Etyka IV. 45. Uwaga) wyraźny pogląd, że umiarkowana przyjemność doskonali ciało i ducha. Ale w całej głębi moralne znaczenie radości przejrzał dopiero Schiller. Już w młodości w znanym hymnie wynosił jej wiążącą ludzi moc. Jako dojrzały człowiek w listach o estetycznem wychowaniu człowieka wskazał radość, wywołaną przez sztukę i piękno, jako najlepszą drogę do wewnętrznej wolności i prawdziwego człowieczeństwa. I Goethe wyraził się, że wesołość jest matką wszystkich cnót. Dzisiejsza etyka naukowa nie oceniła jeszcze w dostatecznej mierze etycznego znaczenia radości i nie wyciągnęła z niej wyników dla moralności, a zwłaszcza dla wychowania młodzieży, pozostawiając to zadanie przyszłości. Bądź co bądź widzimy już teraz, jak wielostronny i płodny jest wpływ Sokratesa na poznanie świadomości moralnej.

Z jeszcze większem uzasadnieniem powiedzieć to się da o Platonie, największym i tym który najdonioślejszy wpływ wywarł ze wszystkich uczniów Sokratesa.

Platon przeto tak rozszerzył i pogłębił myśl etyczną swego nauczyciela, że postanowił dać jej odpowiednią podstawę teoretyczną. Stara się nasamprzód zdobyć psychologiczny podkład dla etyki. Dusza, według Platona, składa się z trzech części: z rozumu, z wyższej, szlachetnej namiętności i z niższych pożądań zmysłowych. Aby te trzy części działały składnie, rozum panować musi zarówno nad szlachetną namiętnością, jak nad pożądaniem zmysłowem. W dialogu „Fajdros“[1]) Platon ilustruje to zapomocą słynnego porównania z zaprzęgiem, w którym dwa rumaki to odwaga i pożądania, rozum natomiast gra rolę woźnicy.

[1]) Przekład polski Wł. Witwickiego.

Z chwilą, że taki właśnie stosunek panuje w duszy pomiędzy owemi częściami, mamy harmonję, a stan podobny Platon nazywa sprawiedliwością. Istota tej, jego zdaniem, najważniejszej z cnót, występuje o wiele wyraźniej, jeżeli rozważamy ją nie na gruncie duszy jednostkowej, ale w państwie. Dał mianowicie Platon w głównem dziele swojem, „Rzeczypospolitej“, plan idealnego ustroju państwowego, w którym owym trzem częściom duszy odpowiadają trzy rozmaite stany. Rozum reprezentuje w nim stan t. zw. „strażników“, powołanych do kierowania państwem. Pierwiastek odwagi (θυμοειδές) uosobiony jest z klasie „pomocników“, czyli wojowników, których zadaniem jest obrona państwa. Trzeci stan stanowią gospodarze wiejscy i rzemieślnicy. Odpowiada on niższym pożądaniom o tyle, że wytwarza wszystko, co jest potrzebne do zadowolenia potrzeb zmysłowych, a więc, żywność, odzież, mieszkanie itd. Kiedy w państwie owem każdy czyni, co do niego należy, to znaczy, do czego powołany jest najbardziej przez pochodzenie, wrodzone zdolności i wychowanie, jeżeli, dalej, warstwa „strażników“ odpowiednio jest zaprawiona naukowo, filozoficznie i moralnie, aby wszędzie przestrzegać słuszności, wszyscy poszczególni obywatele czują się dobrze, a całość układa się jednolicie, harmonijnie, zwarcie, a to jej zapewnia trwały byt. Oto jest sprawiedliwość, przedstawiona na wielkim przykładzie, a polegająca, jak i tam, na harmonijnem spółdziałaniu części[1]).

Tak więc Platon kusił się nietylko o psychologiczne, ale i o społeczne uzasadnienie etyki, i temu poglądy jego zawdzięczają żywotność swoją w czasach nowożytnych, a zwłaszcza teraz, po wojnie. Wymagania, jakie stawia kierownikom państw, zarówno jak podkreślenie

[1]) Platon przedstawia istotę sprawiedliwości najpierw na przykładzie państwa, a potem zapomocą wyczerpujących i pełnych polotu wywodów wykazuje, iż w duszy jednostki ma ona zupełnie tę samą podstawę, co i w państwie (*Politeia*, IV. c. 11—19 i 435—445).

etycznych zadań państwa dziś właśnie staje się naglące i pełne treści. Być może, iż teraz dopiero jesteśmy w stanie w całości myśli te ocenić.

Ale to nie wszystko. Platon nie poprzestał na próbie etycznego i społecznego ugruntowania etyki, usiłował nadto wymagania te zestroić z ogólnym swoim światopoglądem i nadać im w ten sposób piętno metafizyczne, czy kosmiczne. Istotnym bytem są dla niego wieczne, niezmienne, duchowo tylko dające się ująć pierwowzory rzeczy — idee. W jednym z ustępów swego dzieła o państwie wyraża się, że idee same temu tylko zawdzięczają byt swój, cel i istotę, iż niejako przeniknięte są przez ideę dobra. Działa ona na nie, jak słońce działa na przedmioty widzialne. „Słońce sprawia, że rzeczy, podpadające pod wzrok, nietylko są widzialne, ale powstają, rosną, żywią się. Winieneś tedy uznać, że rzeczom poznawalnym dobro użycza nietylko zdolności, aby były poznawalne, ale także bytu samego i istoty [1]). Idea dobra zlewa się niekiedy u Platona z samem Bóstwem. W każdym razie twórcę świata, w miejscach, gdzie mówi o nim, przedstawia Platon jako ogół pojęć wszech dóbr, i powiada, że przy tworzeniu planował, aby wszystko było dobre, a nic złego nie istniało (Timaios p. 29 E i nn.). Pierwiastek moralny podniesiony tu jest do roli zasady ogólno-światowej i ściśle zjednoczony z religją. I pod tym względem Platon wywarł silny wpływ tak na późną starożytność, jak i na etykę chrześcijańską, oraz na czasy nowożytne. I w istocie stosunek moralności i religji aż po dziś dzień nie może być jeszcze uważany za sprawę ostatecznie rozwiązaną.

Możemy więc powiedzieć, że przez nadanie etyce podstawy psychologicznej, społecznej i teologicznej Platon

[1]) Platon. Rzeczpospolita 509 b.

wytknął jej drogi, jakich się trzymała i później. Arystoteles dał nazwę etyce naukowej i pierwszy poświęcił przedmiotowi temu oddzielny rozdział w t. zw. „Etyce Nikomachejskiej“. Zgłębił w nim przedewszystkiem psychologiczną stronę zagadnienia. Dzięki ważnemu odkryciu, że szczęście nie polega na biernem, bezczynnem używaniu, ale da się osiągnąć przez właściwe i naturze człowieka odpowiadające działanie, doszedł do znamiennego wniosku, iż cnota zasadza się na rozumnej czynności duszy. Przejrzał intelektualistyczną jednostronność Sokratesa i słusznie zarzuca mu zaniedbanie irracjonalnych składników duszy (τὰ ἄλογα τῆς ψυχῆς). To też raz po raz podkreśla znaczenie przyzwyczajenia i energji woli dla rozwoju moralnego. Z chwilą jednak, że rozumnej działalności duszy wyznacza jako główne zadanie stałe unikanie krańcowości, a wynajdywanie złotego środka, wydobywa rys nazbyt powierzchowny i bynajmniej nie charakterystyczny dla wymagań etycznych. Swoją drogą nie bez zainteresowania czytamy, w jaki sposób Arystoteles, zgodnie z tą zasadą, dzieli rozmaite cnoty, jak np. oszczędność umieszcza jako środek pomiędzy skąpstwem a rozrzutnością, męstwo jako środek między tchórzostwem a zuchwalstwem, itd. Niemniej sam nie jest w stanie przeprowadzić wszędzie swojej zasady i musimy dzisiaj powiedzieć otwarcie, że filozofja złotego środka zupełnie nie jest zdolna ocenić tak czynów bohaterskiego porywu, jak i bohaterskiego wyrzeczenia. Pomimo to Etyka Nikomachejska, jako dzieło, wywiera duże wrażenie. Ciężkie, ale głębokie uwagi o sprawiedliwości w księdze piątej, ciepłe, subtelne odmalowanie przyjaźni (księga VIII i IX), podnosząca wprost ducha pochwała życia, poświęconego pracy myślowej (ks. X), pełne są wyrazu i nacechowane nieprzemijającą wartością. Jako nieodzowne uzupełnienie swojej etyki wymienia Arystoteles przy końcu dzieła naukę o państwie. Wedle jego prze-

konania człowiek jest z natury istotą społeczną i siły swoje w zupełności rozwinąć może tylko we spółżyciu. Człowiek bezpaństwowy jest, jak się wyraził, zwierzęciem, albo bogiem. „Polityka“, zgodnie z własnemi jego słowami (Etyka nik. X. 9), ma być zamknięciem filozofji, traktującej o rzeczach ludzkich. Do tego kapitalnego dzieła powrócimy jeszcze przy innej sposobności.

Następujący po Arystotelesie okres helleni-styczno-rzymski filozofji greckiej jest szczególnie doniosły dla rozwoju etyki. Małe państewka greckie po zwycięskim pochodzie Aleksandra coraz bardziej tracą samodzielność, a skutkiem tego myśl filozofów nabiera wciąż wyraźniejszego piętna indywidualistycznego. Zbiega się z tem inny jeszcze fakt. Jako wynik oświecenia w wiekach piątym i szóstym przed nar. Chr., wiara w przekazane tradycją bóstwa straciła moc nad duszami. Człowiek, całkowicie zdany na własne siły, pozbawiony swoich bogów i państwa, oczekiwał teraz od filozofji wszystkiego, co poprzednio dawała mu wiara i przynależność państwowa. Wszyscy tęsknili do spokoju, wewnętrznej niezawisłości i do osobistego szczęścia. Z tych to powodów w filozofji ówczesnej na pierwszy plan wybijają się zagadnienia moralne. Filozofja ma wskazywać drogi należytego prowadzenia życia, a tym sposobem dawać w ręce środki osiągnięcia coraz bardziej zarysowującego się jako wyłączny celu tego życia — osobistej szczęśliwości.

Epikur (340—270 przed nar. Chr.) starał się zadowolić to pragnienie zapomocą wygodnego i łatwego do przyjęcia poglądu na świat i życie. Jego materjalistyczna filozofja przyrody, oparta na Demokrycie, odrazu już uwolnić ma ludzi od zabobonnego lęku potęg nadzmysłowych i odebrać im strach przed śmiercią. Jako najwyższe dobro wskazuje Epikur, idący w etyce śladami Arystyppa, rozkosz;

DYREKCJA PAŃSTW. PEDAGOGJUM KRAKOWIE

nie będzie to jednak związana z przeżywaną właśnie chwilą rozkosz zmysłowa, lecz trwałe zadowolenie, a przedewszystkiem brak cierpień. Rozkosze duchowe stawia on nadto wyżej od zmysłowych, zwłaszcza z zapałem wynosi wartość przyjaźni i radzi swym uczniom, aby trzymali się zdala od spraw państwowych, a wiedli cichy żywot na uboczu (λάθε βιώσας).

Filozofję przyrody Epikura przedstawił bardzo pociągająco poeta rzymski Lukrecjusz (96—55 przed nar. Chr.) w poemacie dydaktycznym pt.: „O naturze rzeczy“ (De rerum natura). Jego pogląd na świat znalazł dalej gorącego i sympatycznego rzecznika w znanym poecie Horacym, który sam siebie nazywa zwierzęciem ze stada epikurowego. Dzięki tym dwu poetom, a szczególnie dzięki Lukrecjuszowi, Epikur ożył na nowo w epoce odrodzenia, przez co nauka jego oddziałała silnie i na czasy nowożytne. W wieku XVII napisał Gassendi dużą pracę o Epikurze, gdzie nietylko zaznacza zgodność jego filozofji natury z nowopowstałem matematycznem przyrodoznawstwem, ale nawet wychwala jego etykę. I późniejsze systemy moralne, oparte na egoizmie, jak np. Helwecjusza w XVIII w., wykazują wpływ Epikura.

O najcenniejszej myśli etycznej, którą Epikur przejął od Arystyppa, a mianowicie, że i radość może być drogą do wewnętrznej swobody, mówiliśmy już przed chwilą. Z niej jednakowoż może się wytworzyć zdecydowany epikureizm, powołany do utorowania dalszych dróg rozwojowych etyce radości.

Trwalej aniżeli Epikur oddziałali na etykę potomności stoicy. Szkoła ich, założona mniej więcej w tym samym czasie (około r. 300 przed nar. Chr.), przejęła, jakeśmy już mówili, spadek po cynikach, których zasady rozwijała samodzielnie dalej. Najpewniejszą porękę trwałej szczęśliwości

widzą stoicy, jak przed nimi cynicy, w niezależności od losu, w braku potrzeb i w zupełnej ufności we własny rozum. Najwyższem dobrem jest dla nich nie rozkosz, lecz uwolnienie się od namiętności, apatja. Dla osiągnięcia jej należy wieść życie zgodne z przyrodą. Stoicy, podobnie jak Epikur, etykę swoją opierają na pewnego rodzaju filozofji przyrody. Jest ona u nich jednocześnie materjalistyczna i panteistyczna. Cały świat wyobrażają sobie jako wielkie żyjące ciało, którego wszystkie części przenika boski pra-ogień, dech życiowy — pneuma. Występuje ona w różnych stopniach czystości: w ciałach nieorganicznych stanowi o spójności części, w roślinach i zwierzętach jest źródłem samozachowawczego instynktu życiowego, w człowieku widzimy ją jako rozumną, poznającą i obdarzoną rozumną wolą duszę. W naturze panuje nienaruszona prawidłowość, którą stoicy nazywają losem. Jednocześnie wszelako boski pra-ogień, z którego świat powstał, działa jako wszech-poznający rozum i jako zakładająca cele rzeczom inteligencja. Obok nieubłaganego losu istnieje dobrotliwa i pełna troskliwości Opatrzność. Jedna i ta sama realna, materjalna istota wykazuje obie czynności: przyczynowe uruchomienie wszelkiego dziania się i kierowanie tego dziania ku najpiękniejszemu, najlepszemu i najrozumniejszemu celowi[1]).

Człowiek w „prowadzącej“ części duszy (w hegemonikonie) posiada siłę duchową, co do istoty swej jednorodną z boskim rozumem wszechświatowym. Jeżeli ten swój rozum rozwinie w całem bogactwie, tak że stanie się on zdolny do opanowania zakłócających jego spokój afektów i popędów, wtedy spełni właściwe swoje przeznaczenie, zdobędzie cnotę, a to mu

[1]) W przedstawieniu nauki stoickiej idę za doskonałem opracowaniem Hansa v. Arnima: Allgemeine Geschichte der Philosophie (Dzieje powszechne filozofji), str. 219 i nn., w dziele zbiorowem: Die Kultur der Gegenwart (Kultura spółczesna) I, 5.

zapewni prawdziwe i trwałe szczęście. Ponieważ zaś, jak zauważyliśmy przed chwilą, rozum ludzki jest jednorodny z boskim rozumem wszechświata, więc i życie zgodne z rozumem, na jakiem właśnie zasadza się cnota, układa się zupełnie według nadającego bieg przyrodzie rozumu wszechświatowego, a przez to wogóle jest zgodne z naturą.

Założyciele i pierwsi przywódcy szkoły stoickiej (Zenon, Kleantes, a jeszcze bardziej Chryzypp) wypracowują system z surową konsekwencją. Kto żyje według praw rozumu, jest zupełnie niezawisły od losu, wolny od namiętności, bezwzględnie cnotliwy, a tem samem i niezachwianie szczęśliwy. W wolę swoją zagarnął Bóstwo i stał się przez to równy niebianom. Taki właśnie ideał mędrca malują stoicy w najwymowniejszych wyrazach i nie mają dla niego słów zachwytu. Przeciwnie, kto nie umie poddać się władzy rozumu, pozostaje ciemnym głupcem, popędy i namiętności rzucają nim na lewo i prawo, nie posiądzie nigdy spokoju duszy, nigdy cnoty, a tem samem i nigdy szczęścia. Starsi stoicy nie uznają żadnego przejścia pomiędzy mędrcem a głupcem, człowiekiem cnotliwym a złym. Trzeba albo w zupełności posiąść cnotę, a więc i szczęście, albo być ich całkowicie pozbawionym. Dla prawdziwego mędrca radość, zdrowie, bogactwo, honor i sława nie są dobrami, choroba, ból fizyczny, bieda nie są niczem złem. Wszystko to są dla niego rzeczy obojętne (adiafora). Zachodzą jednak na ich gruncie pewne różnice wartościowe. Co zgadza się z wrodzonym popędem samozachowawczym, jak zdrowie, siła, dobra pamięć lub pojętność, należy do rzeczy „uprzywilejowanych“ (proegmena), co mu się sprzeciwia, np. ból, choroba, tępota umysłowa, do nieuprzywilejowanych, do rzeczy, których należy unikać (apoproegmena). Co i ile z nich jest nam udzielone, nie od nas zależy i dlatego nie są niczem ani dobrem ani złem. Praw-

dziwem dobrem stają się dopiero w zastosowaniu, przez sposób, w jakich się ich używa, to też takie rozróżnienie nic a nic nie łagodzi surowej a konsekwentnej nauki stoickiej. Jedynie życie zgodne z rozumem, i właśnie przez to samo już z prawdziwą naturą człowieka, odpowiada wymaganiom cnoty. Kto ją posiadł, jest zupełnie wolny od namiętności, niezależny od losu, czyli, że jest w całem znaczeniu wyrazu szczęśliwy.

W ten sposób stoicy przeprowadzili ściśle postawione przez Sokratesa żądanie całkowitej autonomji i autarchji świadomości moralnej i dali mu moc dzięki podstawie metafizycznej. Doskonałe wykończenie systemu oraz surowość jego wymagań moralnych otworzyły stoikom drogę do Rzymu, a dzięki Cyceronowi i Senece poglądy ich wywarły potężny wpływ na filozofję nowożytną. Zupełnie wyraźne ślady myśli stoickiej znajdujemy u Descartesa, Spinozy, a przedewszystkiem w etyce Kanta.

Ale trwałego oddziaływania etyki tej szkoły nie można przypisać jedynie surowości jej wymagań moralnych. Przybywa tu i inny moment, dotychczas nie poznany i nie oceniony w należytej mierze. Etyka tak stoików, jak Epikura, ma zabarwienie wybitnie indywidualistyczne. Zadaniem jej jest wskazywać jednostce drogi, na których, poddawszy się pod władztwo rozumu, przezwycięży namiętności, a co za tem idzie, dojdzie do wewnętrznej wolności, niezawisłości od losu, do cnoty i szczęścia. Jak jednak następnie wykażemy obszerniej, indywidualizm z pewnego rodzaju przyrodzoną koniecznością prowadzi do uniwersalizmu i do kosmopolityzmu. Kroku tego dokonali stoicy w sposób rzucający się w oczy. Kto sam poddał się pod rządy rozumu, ten żyje w naturalnej spólnocie ze wszystkiemi istotami rozumnemi. Jest obywatelem wiel-

kiego państwa, obejmującego cały świat, łącznie nawet z bogami. Z pojęcia jedności rodu ludzkiego i z obywatelstwa świata stoicy wyprowadzili nowy postulat moralny powszechnego człowieczeństwa. Nakazuje nam ono uznać człowieka w każdym bliźnim naszym, we wszystkiem, co go dotyczy brać rozumny udział, dopomagać mu, gdy jest w potrzebie, przyjacielsko się doń odnosić, zarazem jednak i w sobie samych budzić zmysł dla wszelkich delikatniejszych objawów umysłu i serca. Nowsze badania wykazały, że gorącym rzecznikiem tych nowych wymagań, tak żywem słowem jak pismem, był stoik Panecjusz z Rodosu (około 180—110 przed nar. Chr.). Bywał on często w Rzymie, gdzie obracał się w wytwornem i wykształconem towarzystwie, skupiającem się koło Scypiona młodszego. Tam to prawdopodobnie urobiła się nazwa dla tego nowego obowiązku moralnego, a mianowicie „humanitas“, humanityzm, ludzkość, w której to nazwie zbiegły się natychmiast wszystkie wyższe dążności, skierowane ku szlachetniejszemu człowieczeństwu, dobroci, życzliwości i udziałowi w doli bliźnich[1]). Do tego samego grona należał i komedjopisarz Terencjusz, nie jest przeto tylko trafem, że w jednej z jego komedyj znalazła się często powtarzana maksyma: „człowiekiem jestem i nic, co ludzkie, nie jest mi obcem“ (homo sum, humani nil a me alienum puto[2]). Z tego wymagania płynie dużo nowych obowiązków, dotyczących obcowania ludzi między sobą, to też zrozumiałe jest, że Panecjusz napisał o nich specjalną książkę, znaną nam z przeróbki Cycerona[3]). Nauka o obowiązkach, zupełnie

[1]) Por. Reitzenheimer: Werden und Wesen der Humanität im Altertum. (Powstanie i istota humanitaryzmu w starożytności) 1907.
[2]) Heauton Timorumenos V. 77.
[3]) Cycero. De officiis (O obowiązkach) w trzech księgach. Strony dotyczące Panecjusza opracował bardzo starannie Schmekel: Philosophie der mittleren Stoa (Dzieje średniej szkoły stoickiej) 1892 str. 29—46.

jeszcze nietknięta np. przez Arystotelesa, stała się przez to nieodzownym składnikiem naukowej etyki, i nie podobna już jej z niej usunąć.

Jak silnie pojęcie ludzkości, stworzone przez Panecjusza, a rozwijane dalej przez jego rzymskich przyjaciół, oddziałało na czasy nowożytne, mamy dowód choćby w tem, że Herder rozwój humanitaryzmu uznał za rdzeń dziejów, że Wilhelm Humboldt starał się utworzyć filozofję humanitaryzmu, a w ostatnich czasach Wilhelm Wundt podjął na nowo myśl Herdera i usiłował uzasadnić ją na gruncie psychologji ludów.

Stoicy więc nietylko rozwinęli dalej i pogłębili postawione przez Sokratesa żądania autonomji i autarchji świadomości moralnej, ale stworzyli nowe, cenne i po dziś dzień żywotne myśli. Należy tu przedewszystkiem pojęcie obywatelstwa świata i wypływająca z niego myśl humanitaryzmu. To też nauki i pisma stoików, jakie dochowały się po dziś dzień, nadają się szczególnie dla pouczenia i zbudowania ludzi, zastanawiających się nad temi sprawami[1]).

[1]) Przedstawicieli starszej i średniej szkoły stoickiej posiadamy tylko w urywkach, albo w opracowaniu cudzem. Poglądy starszych stoików, szczególniej Chryzyppa, zostały dziś zebrane w całości i przejrzyście ułożone w Hansa v. Arnima w trzytomowem: „Stoicorum veterum fragmenta“ (1903). Fragmenty etyczne znajdują się w trzecim tomie. Średnią stoę, której naczelnymi przedstawicielami byli Panecjusz i Posejdonjusz, znamy z pisma Cycerona „O obowiązkach“ i z ułamkowo tylko zachowanych prac jego o państwie (de republica) i o prawach (de legibus). Natomiast jesteśmy w posiadaniu całkowitych dzieł stoików z epoki cesarstwa rzymskiego i te właśnie są tak pełne znaczenia dla dni naszych. Na pierwszem miejscu należy wymienić Senekę, nauczyciela cesarza Nerona, na którego rozkaz sam odebrał sobie życie w r. 65 przed nar. Chr. Z pism jego wymieniamy przedewszystkiem 124 listy treści moralnej. Dalej idą pisma o gniewie, o łagodności, o świad-

Zasadniczym rysem etyki stoickiej jest zwierzchnictwo rozumu nad afektami. W ideale mędrca, z takiem zamiłowaniem kreślonym przez stoików, dochodzi ono do zenitu, i dlatego mamy tu doskonały wzór cnoty i szczęśliwości. Ale tylko niewielu ludziom dane jest wznieść się na takie wyżyny. Przygniatająca większość czuje się niezdolną dopracować się własnemi siłami samo-wyzwolenia, to też zwykła się oglądać za nadziemską pomocą. A tak w całym okresie hellenistyczno-rzymskim objawia się głęboka tęsknota do religijnej podpory i uspokojenia. Ponieważ jednak wiara w bogów olimpijskich runęła, szukano ucieczki u bóstw obcych, a mianowicie wschodnich. Modlono się do egipskiego Serapisa i Izydy, do frygijskiej matki bogów, Cybeli, a przedewszystkiem do perskiego Mitry. I tajemniczy Bóg żydowski, którego kult nie przedstawiał w żadnej widomej postaci, znalazł śród pogan wielu wiernych i wyznawców. Zaczęli się mnożyć wróżbici, przepowiadacze, czarodzieje, i łatwo zdobywali posłuch całych gmin.

Filozofja uczuła się zmuszona wziąć pod uwagę tę potrzebę religijną. Stoicy uwzględnili wiarę ludową i starali się wciągnąć w swój system mity i tradycje, przypisując im znaczenie alegoryczne. Tej samej metody chwycili się następnie myśliciele żydowsko-aleksandryjscy, których najwybitniejszym przedstawicielem jest Filon z Aleksandrji (od 20 przed do 50 r. po nar. Chr.). Był to pobożny, prawomyślny żyd, wniknął jednak głęboko w filozofję grecką i uległ głównie Platonowi i stoikom. W długim szeregu pism, opartych przeważnie na pięcioksięgu Mojżesza, starał się dowieść, że religja żydowska zawiera naj-

czeniu dobrodziejstw, list kondolencyjny do matki autora, Helwji, oraz o szczęśliwem życiu i o spokoju sumienia. Wielkie wrażenie czynią również pisma Epikteta, wydane przez ucznia jego Arrjana, a także „Uwagi nad sobą samym“ cesarza Marka Aureljusza, stoika na tronie.

wznioślejsze i najczystsze pojęcie Boga i moralności. Zgadza się ono przecież najzupełniej z prawdziwą filozofją, jakiej nauczali Platon i stoicy. Filon oczyścił pojęcie Boga z nadawanych Mu przez biblję cech ludzkich i uważał Go za najwyższą istotę, doskonałą w sobie i samą sobie wystarczającą. Od świata jest oddzielony, atoli cały wypełnia go sobą. Duch ludzki nigdy nie zgłębi Jego swoistej natury. Przy tworzeniu świata Bóg posługuje się tkwiącym w Nim, aczkolwiek z Nim nie jednoznacznym, rozumem wszechświatowym „Logosem“, który stoi pośrodku pomiędzy Bogiem a światem, wiążąc ze sobą obie strony. W pewnym ustępie nazywa go Filon pierworodnym Synem Bożym, albo „drugim Bogiem“, i przypisuje mu misję orędownika rodu śmiertelnego, drżącego ze strachu przed Przedwiecznym. Ten pogląd wywarł głęboki wpływ na teologję chrześcijańską. Ojcowie Kościoła cytują go bardzo często i tej okoliczności należy zawdzięczać, że pisma Filona przetrwały do dni naszych.

Dla rozwoju etyki Filon ważny jest z tego powodu, że obok etyki świeckiej, pomyślanej zupełnie w duchu stoików, stawia jeszcze człowiekowi i wyższe zadanie. Dusza, skoro pragnie szczęścia, musi nietylko odwrócić się od zmysłowości, nietylko przełamać namiętności w sobie, ale i wyjść poza myślenie. Musi wywikłać się sama z siebie, w ekstazie sama siebie przekroczyć, a potem w porywie zlać się z Bogiem i zupełnie w Nim zatonąć.

W tym mistycznym i teologicznym kierunku poszli śladami Filona neoplatonicy, których najznakomitszym przedstawicielem był Plotyn (204—269 po nar. Chr.). Pisma tego głębokiego myśliciela wydał i uporządkował z wielkim pietyzmem uczeń jego Porfirjusz (por. str. 88). Myśl Plotyna ma zabarwienie teologiczne. Bóstwo jest dla niego pra-jednią, z której wypływa

wszechświat. Świat nie powstał z twórczego aktu woli, jak u Filona. To raczej pra-jednia, czyli Bóstwo, które niczego nie pragnęło i niczego nie potrzebowało, przelało się w swojej pełni, a ten nadmiar powołał do bytu stronę stworzoną (V, 2, 1). W ten sposób z pra-jedni najpierw wynurzył się duch i idee, z nich powstała dusza, a z duszy dopiero materja, która najdalsza jest pra-jedni, nie uczestniczy w rzeczywistym bycie, a tem samem odcięta jest i od dobra. Materja oznacza dla Plotyna niebyt i zło. Dlatego moralne zadanie duszy polega na tem, aby całą siłą ześrodkowała się w sobie, przezwyciężyła materję i zmysłowość i na nowo połączyła się z pra-jednią, z Bóstwem, które było jej źródłem. Plotyn wierzy, iż sam przeżył podobne stany i opisuje to kiedyś w następujących słowach: „Nieraz budziłem się już był z ciała. Widziałem piękność w czarodziejskich rozmiarach i byłem przekonany, że zdobyłem lepszą część, urzeczywistniłem lepsze życie i zlałem się z Bóstwem, spoczywając w Niem i wyniesiony nad wszystko, co się da pomyśleć“ (IV, 8, 1).

Mówiliśmy wyżej o Plotynie jako o twórcy filozoficznej mistyki (str. 88). W tej chwili widzimy, że połączenie z Bogiem uważał on zarazem za najwyższe zadanie moralne. Dla rozwoju etyki ma on jeszcze i to znaczenie, że podkreślał z naciskiem, iż nie czyny same w sobie są dobre, lecz czyni je takiemi zamiar (I, 5 10). Cnoty „obywatelskie“, które Platon i stoicy uważali za podstawowe i kardynalne, jak mądrość, odwaga, umiarkowanie (σωφροσύνη) i sprawiedliwość, wartość swoją zawdzięczają temu, że przyczynają się do umocnienia władzy rozumu nad afektami. Są wszakże przez to tylko środkiem i drogą ku najwyższemu celowi, ku ostatecznemu zjednoczeniu się z praźródłem bytu, z Bóstwem.

Plotyn jest ostatnim wielkim myślicielem starożytności, zamykamy więc na nim przegląd etyki starożytnej

i przechodzimy zkolei do scharakteryzowania jej wpływu na myśl późniejszą.

Jako znamienna cecha starożytnej nauki o moralności podkreślane bywa zwykle jej dążenie do jednostkowego szczęścia. Od greckiego wyrazu εὐδαιμονία, oznaczającego szczęście czy szczęśliwość, kierunek ten w etyce nazwano eudajmonizmem. Możemy twierdzenie takie, aczkolwiek nie bez zastrzeżeń, uznać ogólnikowo za słuszne, niemniej jednak pamiętajmy, iż nie wyczerpuje ono całokształtu etyki starożytnej. Ważniejszy choćby jest fakt, że większość myślicieli za naczelne żądanie etyczne uważa panowanie rozumu nad afektami. Ten intelektualistyczny rys mieści w sobie niezmiernie ważną prawdę, że rozmyślanie nad zagadnieniami moralnemi stanowi nieodzowny warunek postępu etycznego. Ale myśliciele starożytni mogą nas nauczyć jeszcze wielu innych i to dużo ważniejszych rzeczy. Już Sokrates głosił autonomję i autarchję świadomości moralnej, przez co właśnie stworzył podstawę filozofji moralności Kanta. Platon i Arystoteles podkreślili ścisły związek między wymaganiami moralnemi a życiem zbiorowem i zwrócili uwagę na etyczne zadania państwa. Doniosłość wypływających stąd skutków dziś dopiero zdolni jesteśmy ocenić. Przy tej sposobności chciałbym dodatkowo nadmienić, że dziejopis Polibjusz (200—120 przed nar. Chr.), przebiegając na początku szóstej księgi swoich obszernych dziejów rozmaite ustroje państwowe, powiada wyraźnie, iż dopiero skutkiem przyzwyczajenia się do uporządkowanego spółżycia wytworzyło się śród ludzi pojęcie moralności i sprawiedliwości, i że z naturalnego uznania tego, co dobre, a potępienia tego, co złe, rozwinęło się zastanowienie nad temi sprawami, a to zkolei stało się podstawą sprawiedliwości (Polibjusz VI, 5, 10, i VI, 6, 7). Mamy już tedy w starożytności zalążki etyki społecznej.

W okresie hellenistyczno-rzymskim kierunek indywidualistyczny występuje znowu mocniej na jaw. Wszelako, jakeśmy wskazali, daje on początek pojęciu całej ludzkości, a to, jak zobaczymy następnie, ma pierwszorzędną wagę dla etyki. Możemy twierdzić ze stanowczością, że właśnie teraz, po wojnie światowej, myśl wszechludzka budzi się do nowego życia i ona to wytyczy przyszłe drogi etyce. Z wielkiej tej idei starożytność wyciągnęła myśl o obowiązkach względem ludzkości i stworzyła pojęcie humanitaryzmu, przez długi czas prawie wyłącznie panującego w etyce nowożytnej, dzięki czemu przetrwał żywy zawsze stosunek do starożytności.

Filon i Plotyn nadali etyce kierunek wybitnie religijny i dlatego należą już do ruchu, wywołanego przez chrystjanizm. W rzeczy samej obydwaj wywarli silny wpływ na rozwój nauki chrześcijańskiej.

Możemy tedy powiedzieć: Etyka starożytna położyła podwaliny pod psychologiczną, społeczną, metafizyczną i religijną naukę o moralności, a filozofja czasów nowych budowała dalej na tym gruncie. Podkreślała ona jednak nadto jeszcze energicznie samodzielność i samouprawnienie wymagań moralnych, co również okazało się płodnem aż do naszych czasów. Platon i stoicy wypowiedzieli myśli, których cała waga dziś zaledwie się ujawniła, a których urzeczywistnienia oczekujemy od przyszłości. Z tych wszystkich względów dłużej nieco zatrzymaliśmy się nad etyką starożytną, a czasy późniejsze przejrzymy pobieżniej.

Chrześcijaństwo w pierwszych stuleciach rozwoju wciągnęło do swego poglądu na świat i jego systemu moralności bardzo wiele pierwiastków, wziętych ze starożytności. Atoli podstawę etyki chrześcijańskiej stanowi, w związku z czasem i miejscem jego powstania, Stary Testament. Etyka żydowska różni się od filozoficznej etyki greckiej już

odrazu przez swój ściśle teologiczny charakter. Prawa moralne tak jak i liczne przepisy o oczyszczeniu, ofierze, o świętach itd. są to przykazania, jakie Bóg zsyła swemu wybranemu ludowi, żądając surowo ich przestrzegania i ciężko karząc za ich przekroczenie. Mimo to jednak moralność i pobożność nie polega wyłącznie tylko na zewnętrznem posłuszeństwie. Bóg żąda raczej wewnętrznego poddania się swojej woli. Podstawowe przykazanie brzmi: „Święci macie mi być, bo święty jestem ja, Pan“ (Mojżesz 3, 19, 6). W Pięcioksięgu Mojżesza, w teologji żydowskiej zwanym krótko Torą, tj. nauką, mamy prawa obrzędowe i moralne, a całość nosi charakter jedności, do której nie wolno nic dodać i od której nie wolno nic odjąć. Znajdujemy tam nadto w dwu niezupełnie jednobrzmiących redakcjach t.zw. dziesięcioro przykazań, które przejęło chrześcijaństwo, czyniąc jej kodeksem moralnym całej ludzkości (Mojż. 2, 20, 1—17 i 5, 5, 6—18). Wielcy prorocy Izraela, między którymi górują Amos, Izajasz, Micheasz, Jeremiasz, Ezechiel i tzw. Deutero-Izajasz usunęli na drugi plan prawo obrzędowe, jako mniej doniosłe, jako istotne i jedynie znaczące podając wypełnianie postulatów moralnych. Tak np. prorok Micheasz następującemi słowy wykazuje moralną bezwartościowość ofiary: „Czy może zadowolenie Bogu niosą tysiące baranów, krocie strumieni oliwy? Czy mam może pierworodnego mego dać jako pojednanie za siebie, owoc ciała mojego jako ofiarę błagalną za moje życie? On powiedział ci, o człowiecze, co jest dobrem, i nic innego Bóg nie żąda od ciebie, jeno ażebyś sprawiedliwość czynił, miłość świadczył i w pokorze chadzał przed Bogiem twoim“ (Micheasz 6 w. 7 i 8).

Jeszcze wyraźniej grzmi Deutero-Izajasz[1]) przeciw

[1]) Tak nazwano wielkiego nieznanego między prorokami, który żył za czasów króla perskiego Cyrusa (VI w. przed nar. Chr.). Mowy jego złączone są w Biblji z mowami Izajasza (VIII w. przed Chr.) rozdz. 40-66.

skuteczności postów i żąda zamiast nich czynów miłości bliźniego. Że od człowieka prawdziwie pobożnego nie wymaga się nic ponad wypełnianie obowiązków moralnych, widzimy dotykalnie z Psalmu XVI. Zaczyna się on pytaniem: „Kto przebywać będzie w namiocie Twoim o Panie, kto mieszkać na świętej Twojej górze?“ Odpowiedź głosi: „Ów, który w niewinności chadza i sprawiedliwość czyni i prawdę mówi w sercu swojem. Żadna potwarz nie mieszka na języku jego, nie przysparza on zła nijakiego ludziom i wstydem żadnym nie obarcza bliźnich swoich. Nikczemny potępiony jest w oczach Jego, a którzy boją się Pana, tych darzy czcią. On zaprzysięga się przeciw szkodzie i nie odmieni tego. Grosza swego na czynsz nie oddaje, kubanów przeciw niewinnym nie bierze. Kto tak postępuje, ten nie zachwieje się w wieczności.“

W epoce po wygnaniu babilońskiem, głównie pod wpływem Ezdrasza żydzi rzucili się do badania prawa, przez co pojęcie „Tory“ ogromnie się rozszerzyło. Zrodził się pogląd, że Mojżesz otrzymał od Boga wiele innych jeszcze wskazań co do przepisów i te przekazał ludowi swemu drogą ustną. Z biegiem czasu coraz więcej takich poszczególnych poruczeń wciągano do Tory, przez co rozmiary jej ustawicznie rosły [1]). Ogarnia ona wszystko, co Bóg zlecił swemu narodowi. Życie codzienne jednostki wzięto w ciasne tryby, człowiek pobożny nie czuje się wszakże przez to ani skrępowany, ani ujarzmiony, przeciwnie, raduje się, że tak często nastręcza mu się sposobność wypełniania przykazań bożych i służenia Panu.

Ale nawet w tej epoce, w której, zdaniem niektórych historyków, wypełnianie czysto zewnętrznych przepisów obrzędowych wyczerpywało całkowity zakres pobożności, przed

[1]) Pojęcie Tory i jej rolę religijno-historyczną ujął najgłębiej i najjaśniej wyłożył duchowny anglikański Travers Herford w książce pt. „Żydostwo faryzejskie“.

wzrokiem patrzącym głębiej prawo moralne wynurza się jako najważniejsza treść Tory. Dowodzi tego następująca, przekazana przez Talmud opowieść. Do mędrca Hillela, który żył w Palestynie mniej więcej za czasów Chrystusa, przyszedł kiedyś poganin i oświadczył mu gotowość nawrócenia się na judaizm, jeżeli Hillel wyłoży mu zasady swojej wiary, w czasie, jaki on będzie mógł przestać na jednej nodze. Za tę samą propozycję został przed chwilą brutalnie wyrzucony za drzwi przez innego znawcę ksiąg. Ale Hillel odparł mu: „Nie czyń drugiemu co tobie nie miło, oto cała Tora, wszystko inne to tylko objaśnienia do niej. Idź teraz i nauczaj“ [1]).

Że w czasach powstania chrześcijaństwa możliwe było tego rodzaju sprowadzenie żydowskiej wiedzy religijnej do samego jedynie prawa moralnego, widzimy stąd, że Tora nigdy nie kładzie głównego nacisku na zewnętrzne wykonywanie przykazań. Czynna miłość bliźniego, surowa sprawiedliwość, obrona słabych, bezwarunkowa prawdomówność, oto wymagania, które wszyscy najznamienitsi żydowscy nauczyciele moralności podają jako istotne rysy prawdziwie pobożnej duszy. Ten charakter teologiczny pozostanie etyce żydowskiej na zawsze. Być może, iż ujmując rzecz pokrótce należy jako cechy podstawowe wymienić miłość Boga i miłość człowieka.

Z tego duchowego podłoża narodziło się chrześcijaństwo. Jego wysoki Twórca wyraźnie podkreśla owe wyżej wspomniane postulaty. W Ewangelji św. Mateusza czytamy dosłownie (22, 36 i nn.): „Panie, jakie jest przykazanie najprzedniejsze w prawie?“ A Jezus rzekł doń: „Kochać masz Boga, Pana twojego, z całego serca, z całej duszy i z całej myśli twojej (Mojż. V, 6, 5). Oto jest najprzedniejsze

[1]) Talmud babiloński. Traktat „Sabbath“ str. 31.

i największe przykazanie. Ale jest inne, równe mu: Masz kochać bliźniego twego, jak siebie samego (Mojż. III, 19, 18) W tych dwu przykazaniach jest całe prawo i prorocy". Ponieważ nadto powiada Chrystus, że nie przyszedł rozwiązywać prawa, to znaczy Tory, ale spełnić je, więc zasadniczo nauka jego nie różni się od dawnych proroków. Wypędza przekupniów i wekslarzy ze świątyni, grzmi przeciwko pozornej uczoności biegłych w piśmie, rozciąga obowiązek miłości nawet na nieprzyjaciół, od swoich wyznawców żąda bezwzględnej przemiany wewnętrznej, podkreśla próżność dóbr ziemskich, domaga się łagodności, pokojowego usposobienia i pokornego oddania się Bogu, tudzież wieści niedalekie nadejście królestwa niebieskiego. Chrystjanizm Chrystusa samego dla przedmiotowej oceny historycznej jawi się jako moralne oczyszczenie żydostwa, przyczem silniejszy nacisk położony jest na myśl o tamtym świecie, aniżeli to miało miejsce w Starym Testamencie.

Wszechświatową doniosłość zdobywa chrześcijaństwo przez to dopiero, że uczniowie Jezusa Jego mękę na krzyżu zaczynają tłumaczyć, jakoby On przez śmierć dobrowolnie przyjętą uwolnił ludzkość od grzechu pierworodnego, który ciążył na niej od czasów Adama, a w ten sposób uczynił ludzi po raz pierwszy zdolnymi i godnymi zbawienia. Przestaje tu już Jezus z Nazaretu być reformującym prorokiem. Staje się Zbawicielem, Odkupicielem, Mesjaszem, Chrystusem[1]), jedynorodnym Synem Bożym, co do natury Swojej identycznym z Ojcem. Naukę o boskim Zbawicielu apostoł Paweł głosi już nietylko żydom, ale w o wiele szerszym zakresie poganom, i znajduje między nimi licznych wyznawców. Skutkiem tego chrystjanizm coraz ostrzej odcina się od żydostwa i w drugim wieku występuje jako jego zdecydowane

[1]) Chrystus (χριστός od χρίω = namaszczam), jest dosłownem tłumaczeniem Mesjasza (hebr. Meschiach — pomazany).

przeciwieństwo. Chrześcijanie przyjmują Stary Testament jako ich dotyczące objawienie i przepowiednie proroków objaśniają, jakoby wiązały się z przyjściem Chrystusa. Mnogie gminy zlewają się stopniowo w większe związki, i tym sposobem powstaje w IV wieku potężna organizacja kościoła katolickiego (powszechnego), która tak olbrzymią rolę odegrała w rozwoju cywilizacji zachodniej.

Kościół wymaga od swoich wiernych najpierw niezachwianej wiary w Chrystusa, ufnej nadziei w przyszłe zbawienie, a następnie czynnej miłości. Wszyscy ludzie są dziećmi Boga, a, o ile należą do kościoła, braćmi w Chrystusie. Ten wszechświatowy charakter kościoła rzymsko-katolickiego bezwarunkowo wywarł wielki wpływ wychowawczy na germańskie średniowiecze. Pomimo wszelkich różnic indywidualnych i narodowych wyrobiły się wówczas pewne wspólne zasady w poglądach na świat i życie, które głęboko wsiąkły w czasy nowożytne i wpływają jeszcze po dziś dzień na rozwój świadomości moralnej.

Należy tu przedewszystkiem rys ascetyczny chrześcijaństwa katolickiego, jego odwrócenie się od świata. Już w Ewangeljach poznajemy nową wiarę jako religję zbawienia, nadzieję tamtego życia. Z biegiem czasu rys ten wzmacnia się do tego stopnia, że życie ziemskie zaczyna uchodzić wręcz za grzeszne. Chrześcijanin powinien drogą umartwień i pokut starać się oczyszczać z grzechu, a tem samem sposobić do prawdziwego życia, które zacznie się dopiero po śmierci. Bóg i świat to dwa bieguny. Zmarły w r. 630 biskup hiszpański, Izydor, powiada: „Dobry jest zamiar, skierowany ku Bogu, zły, skierowany ku ziemskiej korzyści, albo znikomej sławie“. Bernard z Clairvaux nakłaniał kiedyś do bojaźni bożej takiemi słowy: „Zapomnij ludu twojego, ojcowskiego domu, wyrzecz się skłonności cielesnych, zatrać obyczaje światowe“. I św. Katarzyna

Sieneńska stawiała bogactwo i zaszczyty światowe na jednym stopniu z grzeszną zmysłowością: „Świat — mówiła — sprzeciwia się Bogu, a Bóg światu. Nie mają ze sobą nic wspólnego. Syn Boży wybrał sobie ubóstwo, upokorzenia, szyderstwo, głód i pragnienie. Świat goni za bogactwami, zaszczytami i rozkoszą". Najpełniej zadźwięczał ten średniowieczny nastrój abnegacji w piśmie: „O pogardzie świata", które późniejszy papież Innocenty III ogłosił jeszcze jako kardynał przed r. 1198. Czytamy tam: „Umieramy tem samem, że żyjemy, i dopiero wtedy przestaniemy umierać, kiedy przestaniemy żyć"[1]). W okresie przeciw-reformacji (wiek XVI i XVII) zakon jezuitów jeszcze silniej podkreślał obowiązek ascezy, żądając, aby pobożny chrześcijanin poddawał się dobrowolnie mękom i cierpieniom (przykłady u Eickena str. 807 i nn).

Skutkiem tego w świecie chrześcijańskim wyrobiło się zwolna przekonanie, że czyn ludzki wtedy dopiero jest naprawdę moralny, kiedy wiąże się z wyrzeczeniem, z przełamaniem samego siebie, z osobistą ofiarą. Wyraźniej jeszcze: wartość moralną danego postępku poznajemy właśnie z wielkości ofiary, jaką ponieść musiał działający. Ten ascetyczny rys moralności chrześcijańskiej widzimy w całej pełni w etyce Kanta.

Nie ulega wątpliwości, że cześć dla zwycięstwa nad samym sobą wzmogła w ludzkości ofiarność, a przez to odegrała wielką rolę wychowawczą. Pomimo to prześledzimy następnie, czy przełamanie samego siebie i ofiara naprawdę konieczne są jako czynniki obowiązków moralnych, a mianowicie czy ten dobrowolnie zadany sobie przymus, już jako

[1]) Cytaty powyższe czerpię z podstawowej i niezmiernie pouczającej książki Henryka Eickena: „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung" (Dzieje i system światopoglądu średniowiecznego), str. 314 i nn.

taki, posiada wartość moralną, niezależnie od celu, jakiemu służy.

W zasadniczo innym kierunku oddziałała nauka o łasce, głoszona przez kościół rzymski. Ojciec Kościoła, św. Augustyn (354—430 po nar. Chr.) w swojem głęboko pobożnem sumieniu, któremu dał potężny a porywający zarazem wyraz w „Wyznaniach“, doszedł do przekonania, że człowiek, z natury grzeszny, nie jest zdolen o własnej sile dopracować się zbawienia. Jest ono zawsze dobrowolnym darem łaski bożej. Ponieważ Augustyn występował zawsze jako bezwzględny rzecznik jedności, świętości i nieomylności kościoła, nauczając, że dla jednostki zbawienie możliwe jest jedynie w kościele i przez kościół, z czasem wytworzyła się teorja, że kościół jest jedynym szafarzem łaski. Księża przez udzielanie, albo odmówienie sakramentów, zwłaszcza komunji, mogą zapewnić jednostce zbawienie, albo jej go pozbawić. Tym sposobem dla chrześcijanina ważniejszą rzeczą stało się zapewnienie sobie zbawienia zapomocą praktyk religijnych, aniżeli dążenie do doskonalenia się moralnego.

Ponieważ jednak, jak wykazał Henryk Eicken, kościół w ciągu wieków średnich przez wyparcie się świata doszedł do panowania nad światem, musiał bowiem zająć stanowisko wobec konkretnych stosunków życiowych, małżeństwa, wychowania, pracy zarobkowej, a przedewszystkiem państwa świeckiego, nastąpiło z konieczności coraz wyraźniejsze zeświecczenie zwierzchnich władz kościelnych.

Reakcja przeciw takiemu zeświecczeniu daje się już odczuć w łonie samego kościoła w wieku XIII i XIV jako potrzeba głębokiej osobistej pobożności. Zakony żebrzące starają się zadość uczynić jej drogą surowej pokuty i życia oddanego Bogu. Z tego samego pragnienia rodzi się mistyka chrześcijańska mistrza Eckhardta, Susy i Jana Taulera,

która dąży do zlania się z Bóstwem zapomocą głębokiego wniknięcia we własną duszę.

Z takich dążeń wypłynęła w XVI w. wielka reformacja, która niemałą część świata chrześcijańskiego oderwała od Rzymu. Protestantyzm znosi przedewszystkiem rolę kościoła jako szafarza łaski i chce nawrócić do pierwotnego chrześcijaństwa ewangelicznego. Opiera się dalej wyrzeczeniu się świata i uważa działalność człowieka w tem życiu, w małżeństwie, pracy zawodowej, państwowej itd. jako istotną część jego moralno-religijnego powołania.

W tem miejscu protestantyzm wchodzi w ścisły związek z innemi prądami epoki, które łącznie właśnie z ruchem religijnym otwierają nową erę w dziejach ludzkich.

Najważniejsze z nich, to rozbudzone na nowo radosne uczucie wobec życia i świata. Dlatego okres ten, wiek XV i XVI, określamy często jako odrodzenie (renesans) i humanizm. Potężnie spółdziała w wewnętrznem przekształceniu się człowieka wkrzeszenie starożytności klasycznej, które wyszło z Włoch i ogarnęło niebawem Francję i Niemcy.

Odkrycie Ameryki i drogi morskiej do Indyj rozszerzyło widnokrąg geograficzny i ukazało przed życiem gospodarczem nowe i bardzo obfite źródła. Jednoczesny wynalazek druku stworzył nieskończoność nowych możliwości dla rozwoju kulturalnego.

Wszystkie te fakty i prądy pociągają za sobą olbrzymi przewrót w politycznem, gospodarczem i umysłowem życiu Europy. Widzimy nowe nastawienie ducha wobec przyrody, dziejów, państwa, jednostki i jej zadań moralnych. Myśli ożyłej starożytności okazują się w tej sprawie niezwykle płodne. Nowożytność nawraca do świata myślowego greków i rzymian, wynalezienie jednak nowych narzędzi myślenia i nowych metod badania, nadewszystko w zakresie matematycznego przyrodoznawstwa,

wyprowadza człowieka tych czasów daleko poza starożytność. Dzięki odkryciom Kopernika, Galileusza, Keplera, Huyghensa i Newtona mechanika ciał martwych zyskuje mocną podstawę i zrozumiała się staje budowa naszego systemu słonecznego. Tego rodzaju zdobycze, których prawdziwość zdawała się nie ulegać żadnej wątpliwości, wzmocniły niepomiernie wiarę w potęgę ducha ludzkiego. Zakwitająca matematyka daje początek mniemaniu, że rozum ludzki sam z siebie, nie uciekając się do doświadczenia, może poznawać niewzruszone prawdy, obowiązujące wobec wszelkiego doświadczenia. Skądinąd przekonywają się ludzie, że śledzenie faktów, poparte doświadczeniami, daje pewniejszą znajomość samej przyrody, aniżeli przekazana mądrość książkowa. Obserwacja nie ogranicza się jedynie do świata zewnętrznego i postrzegalnego zmysłowo. Zagląda głębiej we własną duszę i bada starannie jej poruszenia. Bo i ona jest przecie fragmentem przyrody i to ważnym fragmentem. Droga to do zgłębienia istoty człowieka, poznania danych mu przez naturę zadatków, które, jak sądzono wtedy, można znaleźć bez różnicy u wszystkich ludzi. Więc powraca głoszona już ongi przez stoików nauka o przyrodzonem świetle rozumu, udzielonem wszystkim ludziom jako najpewniejsze źródło prawdy. Ale myśl odrodzeniowa idzie jeszcze dalej. Na dnie duszy człowieka tkwi i przyrodzone prawo, obowiązujące dla wszystkich i które wyższą winno stanowić powagę, aniżeli pozytywne, panujące prawa rozmaitych państw. Z powszechnego rozumu ludzkiego można wywieść dalej teorję przyrodzonej religji, która obywa się bez wszelkich dogmatów i cudów. Tą samą koleją epoka owa doszukuje się i ogólnie obowiązującej przyrodzonej moralności, opartej poprostu na samej naturze człowieka. Sposób, w jaki duch nowożytny objawił się w etyce filozoficznej, przedstawił obok wielu

innych pisarzy i Fryderyk Jodl w swojej podstawowej pracy: Geschichte der Ethik (Dzieje etyki, w dwu tomach, II wyd. 1906—1912). Polecając czytelnikom to znakomite dzieło, przytaczam tu z niego tylko najistotniejsze rysy tego rozwoju.

Jako znamienne dla filozoficznej etyki nowożytnej należy może podkreślić następujące prądy:

1. Szczególniej silnie daje się odczuć dążenie do zeświecczenia. Idzie o wykazanie, że obowiązek moralny jest zupełnie niezależny od jakichbądź dogmatów religijnych i że moralność nie wymaga uzasadnienia teologicznego.

2. Przenikliwa analiza procesów psychicznych, jakie przeżywamy przy ocenie moralnej własnych i cudzych postępków, każe się doszukiwać psychologicznej podstawy dla naszej nauki.

3. Przy tego rodzaju próbach wybija się coraz oczywiściej na jaw, że dla wytworzenia się norm etycznych spółżycie ludzi ma pierwszorzędne znaczenie. W ten sposób daje się odczuć coraz wyraźniejsza potrzeba prześledzenia rozwoju moralnego ze strony społecznej.

4. Obok tych ściśle naukowych prób spotykamy cenne usiłowania metafizycznego ugruntowania moralności, w których wartości moralne ustosunkowuje się do dziejów kosmicznych i stawia je jako ostateczny cel wszechświata.

We wszystkich tu wspomnianych zagadnieniach myśli etyki starożytnej żyją dalej, pełne siły płodnej i ożywiającej. Najwyraźniej daje się wyczuć wpływ Sokratesa, Platona i stoików. Nie są jednak bez dużego znaczenia i Arystoteles, Epikur i neoplatonicy. Przebiegniemy wszystkie te prądy w historycznym rzucie oka, obrazując nasz wykład najwybitniejszemi przykładami dziejowemi, przyczem zatrzymywać się będziemy dłużej przy szczególnie wybitnych i nowe kierunki stwarzających myślicielach.

Punkt 1 (zeświecczenie etyki). Już w XVI wieku we Francji Charron w książce pt.: „O mądrości“ starał się uzasadnić etykę, niezależną od jakiegobądź dogmatu religijnego, przyczem stał się wyznawcą formuły stoickiej o „życiu zgodnem z przyrodą“ (Jodl I, 191 i nn.). Herbert z Cherbury (1581—1640) w książce „O prawdzie“, zaznacza jeszcze dobitniej, że rozróżnienie między dobrem a złem jest darem natury, a sądy nasze w sprawach moralnych cechuje pewność wewnętrzna, jaką pozatem spotykamy w jednej tylko matematyce. Herbert uchodzi powszechnie za ojca angielskiego deizmu, o którym mówiliśmy wyżej (str. 202). Przedstawiciele tego kierunku filozoficzno-religijnego mianują się zwykle sami „wolnomyślicielami“. Twierdzą, że istnieje religja przyrodzona, tkwiąca w samym rozumie człowieka. W religjach pozytywnych, „objawionych“, to tylko jest prawdziwe i słuszne, co zgadza się z religją rozumu. Jej główne zadanie polega na umacnianiu i pogłębianiu postulatów moralnych, które w naszym rozumie mają zupełnie wystarczające uzasadnienie. Deizm angielski wywołał we Francji i w Niemczech prąd, który pospolicie nazywamy „oświeceniem“. Według słynnego określenia Kanta[1]) oświecenie jest „wyjściem człowieka z dobrowolnej niepełnoletności“. Rozum ludzki zostaje uznany za samodzielny i za wolny. Ani w swoich poznaniach naukowych, ani w swoich obowiązkach moralnych nie pozwala się już krępować przestarzałym powagom. Dla etyki oznacza to zbyteczność jakiegobądź uzasadnienia teologicznego. Nie dosyć na tem. Miarą wartości i prawdziwości religji staje się jakość jej moralnej nauki. Wysoką tę myśl wypowiedział Lessing w swoim „Natanie mędrcu“, kładąc w usta sędziego przypowieść o trzech pierścieniach:

[1]) Odpowiedź na pytanie: „Co to jest oświecenie?“ (IV, 161 wyd. Hartensteina).

„A zatem:
Niech się zapali każdy nieskażoną
I nieznającą uprzedzeń miłością,
Niechaj z was każdy do prześcigu stanie,
By kamień jego pierścienia swą siłę
Objawił: niechaj z tą się siłą zbrata
Słodycz, serdeczna zgodność, zacne czyny
I czucie, tkliwie Bogu się korzące.
A jeśli kiedy kamieni tych siła
U dzieci waszych dzieci zajaśnieje,
Wtedy za lat je tysiące tysięcy
Znów przed sędziowskie to przyzywam karło".

Czyli inaczej: prawdziwości danej religji dowieść mogą jedynie jej wyniki moralne i wychowawcze. Zupełnie podobną myśl wypowiedział Goethe w odzie „O boskości":

Cny człek niech będzie,
Dobry, ofiarny,
Albowiem to go
Odróżnia jedno
Od istot wszelkich,
Jakie tu znamy.
Chwała nieznanym
Wyższym istotom,
Przez nas przeczutym.
Jego nam przykład
Wiarę w nie wpaja.

Gotowość z jaką człowiek, pełen zaparcia, poświęca się dla innych, ma być dowodem istnienia nieskończenie dobrej boskiej istoty.

Filozoficzną postać temu stanowisku etycznemu nadał Emanuel Kant. Podobnie jak jego teorja poznania oparta jest na wierze w gotową od początku, niezawisłą od czasu, logiczną budowę „czystego" rozumu, tak i jego surowa nauka moralna wyrasta z przeświadczenia, że istnieje mocna, niezmienna etyczna struktura woli ludzkiej, czyli, według jego wyrażenia: rozumu praktycznego. Kant,

na równi z Sokratesem i stoikami, którym silnie ulega, jest bezwzględnym zwolennikiem autonomji świadomości moralnej i wynikających z niej norm etycznych. Ponieważ jednak myśli te przeprowadził z niewzruszoną konsekwencją i niezbicie postawił ich skutki, ponieważ z drugiej strony przy wypowiadaniu ich rzucił wiele zupełnie nowych myśli, wystąpienie jego w rozwoju etyki rozpoczyna nową epokę.

W etyce swojej, tak jak w teorji poznania, Kant przyznaje się zdecydowanie do apriorysmu (patrz wyżej str. 74). Nigdy drogą doświadczenia, tj. obserwując rzeczywiste czyny ludzi z zakresu moralności, nie będziemy w stanie wyrobić sobie zdania o tem, co czynić powinni. O tem pouczyć nas może jedynie tkwiące we własnej naszej piersi prawo moralne, wyrosłe z samego czystego rozumu praktycznego, z jego najgłębszej istoty, które przeto nie zależy od żadnego doświadczenia, lecz posiada moc bezwarunkową, przedmiotową i powszechnie obowiązującą. Przed tym wewnętrznym trybunałem postawić musimy i nasze pojęcia religijne, jeżeli chcemy im nadać sankcję moralną. „Nawet świętego z Ewangelji — powiada Kant — musimy naprzód zestawić z naszym ideałem doskonałości moralnej, zanim go uznamy za takiego. To też mówi on sam o sobie: czemu nazywacie mię dobrym (mnie, którego widzicie)? Nikt nie jest dobry, kromie jednego Boga (którego nie widzicie). Skąd moralnie jednak bierze się pojęcie Boga, jako najwyższego dobra? Wyłącznie tylko z idei doskonałości, jaką rozum wytwarza sobie a priori i splata nierozłącznie z pojęciem wolnej woli“ [1]). Widzimy zatem jasno, że Kant, jak Lessing i Goethe, religję buduje na moralności, ale nie na odwrót.

[1]) Uzasadnienie metafizyki moralności. Rozdz. 2. IV, 256 (Hartenstein).

Na czem polega to prawo moralne, immanentne w praktycznym rozumie, a priori poznawalne i powszechnie obowiązujące? Kant z wielkim naciskiem powtarza raz po raz, że świadomość tego wewnętrznego sprawdzianu właściwa jest już i umysłowi niefilozofującemu. I w życiu powszedniem tylko takie postępki uchodzą za istotnie moralne, w których nie możemy się dopatrzeć cienia samolubnej pobudki, myśli o pobocznej korzyści, czy lęku przed karą. Moralna wartość czynu polega dalej, także według ogólnie przyjętego punktu widzenia, nie na poszczególnych celach, jakie nami kierowały, a mniej jeszcze na wynikach, jakie przezeń osiągniemy, ale jedynie na zasadach, jakiemiśmy się kierowali. To też filozof zawiązki rzeczywistego prawa moralnego znachodzi już gotowe w ogólno-ludzkiem sumieniu. Zadaniem jego jest sformułować ową zasadę i wykazać, że faktycznie wywieść ją można z wewnętrzną koniecznością z samej istoty rozumu praktycznego.

Woli ludzkiej, podlegającej skłonnościom i pragnieniom, prawo moralne stawia wymagania, narzuca rozkazy. Kant nazywa je imperatywami, czyli rozkaźnikami.

Różnią się one od pozostałych wymagań, jakie rozum zwykł stawiać woli dla osiągnięcia pewnych celów, tem że tamte wszystkie mają wartość zawsze uwarunkowaną, gdy tymczasem imperatywy moralne rozkazują bezwzględnie, i zawsze jednakowo domagają się wypełnienia. Dlatego Kant nazywa je rozkaźnikami kategorycznemi (bezwzględnemi).

Jeżeli tego rodzaju rozkaźniki dadzą się wywieść wprost z rozumu, to nie wymagają żadnych określonych przepisów, żadnych specjalnych wskazówek, ponieważ te ostatnie nie mogą się nigdy obejść bez doświadczenia. Prawo moralne, tkwiące w praktycznym rozumie, może się odnosić tylko do ogólnych zasad. Taką zasadę ogólną, która każdorazowo

kieruje mojemi czynami, Kant nazywa maksymą mojego postępowania. Jeżeli ma ona być godną tytułu prawa moralnego, muszę życzyć sobie, aby stała się zasadą ogólnego prawodawstwa. To też pierwsze sformułowanie rozkaźnika kategorycznego brzmi jak następuje: „Postępuj według maksymy, którą chciałbyś, aby się stała podstawą powszechnego prawa". W „Uzasadnieniu metafizyki moralności" stara się Kant na licznych przykładach wykazać, że formuła ta w rzeczy samej uchodzić może za najpewniejszy miernik, jeżeli idzie o ocenę podstaw naszego postępowania.

Musimy w tem miejscu usunąć nastręczające się nieporozumienie. Wyrażenia jak: „zasada prawodawstwa" albo „prawo powszechne" kazałyby może przypuszczać, że Kant słuszności swojej zasady moralnej dowieść pragnie na podstawie życia zbiorowego ludzkości. Zadawałoby to wszelako kłam apriorycznemu charakterowi jego etyki. Stara się on raczej przekonać, że wszelka maksyma niemoralna przez to objawia się jako taka, że okazuje się sprzecznością logiczną, odrazu skoro tylko spróbujemy ją uogólnić. Musimy zgodzić się, że nie obywa się tu bez sztuczek dialektycznych i dlatego podobne ujęcie prawa moralnego nie jest całkowicie przekonywające.

Ważniejsze daleko jest drugie sformułowanie rozkaźnika kategorycznego, pozostające w luźnym zaledwie związku z pierwszem. Jeżeli rozum sam sobie nadaje prawa, to istota rozumna zyskuje przez to wewnętrzną samodzielność, wewnętrzną wartość, która ją zasadniczo oddziela od wszystkich innych rzeczy na świecie. Rzeczy, które właśnie określamy tem mianem, nabywają dla nas wartości przez to tylko, że mogą służyć jako środki do naszych celów. Człowiek natomiast jako istota rozumna nie jest rzeczą, lecz osobą, i to stanowi o jego wartości. Dlatego też nie wolno go nigdy traktować jako środka do

jakiegobądź celu, trzeba go uznać za pewnego rodzaju cel sam dla siebie, który jako taki ma wartość. Tak więc z danej każdemu z nas świadomości własnego rozumu wypływa następujące wymaganie moralne: „Postępuj tak, aby dla ciebie ludzkość, tak w twojej własnej osobie, jak w osobie każdego innego człowieka, była jednakowo celem, nigdy zaś środkiem". (IV, 277).

Przez to wymaganie Kant wprowadził zupełnie nowe pojęcie do etyki naukowej. Na zasadzie jego poglądu każdy pojedyńczy człowiek, jako wyobraziciel idei ludzkości, jako istota rozumna, posiada swoją wrodzoną wartość wewnętrzną, albo, jak się Kant pięknie wyraża, swoje własne dostojeństwo. Zobaczymy w dalszym ciągu, iż to pojęcie dostojeństwa ludzkiego jest niezmiernie ważną dźwignią wyższego rozwoju etycznego i zastrzegamy sobie z góry powrót do tego po raz pierwszy przez Kanta postawionego wymagania.

W pojęciu dostojeństwa dochodzi zarazem do głosu i gorące wystąpienie Kanta w obronie autonomji prawa moralnego. Gdzie nasza wola idzie za jakąś powagą, albo daje się powodować skłonnościom, tam panuje heteronomja, to znaczy prawodawstwo cudze. Moralnie atoli postępujemy wtedy jedynie, kiedy słuchamy tkwiącego w nas samych, danego przez rozum prawa. Kant jest tak dalece przejęty tym poglądem, że w heteronomji woli widzi źródło wszelkich niesłusznych zasad moralnych (IV, 289).

Tłumaczy nam to nieubłaganą surowość jego wymagań moralnych, którą często potępiano jako przesadny rygoryzm. Będąc wszakże konsekwentny, nie mógł myśleć inaczej. Co daje się wywieść a priori z czystego rozumu, musi być powszechnie obowiązujące i wewnętrznie konieczne. Dotyczy to właśnie prawa moralnego. Gdzie tylko do sposobu

postępowania wkradną się jakieś pierwiastki empiryczne, np. choćby najlżejsza skłonność, albo widok zysku, czy obawa kary, tam czyn nie rodzi się już wyłącznie z czystego rozumu, a co zatem idzie, nie jest już moralny. Kant wie doskonale, że prawdziwie moralny czyn, odpowiadający w zupełności surowym wymaganiom, może nigdy jeszcze nie był dokonany przez człowieka[1]). Ale to w żaden sposób nie narusza „nieustępliwej“ mocy jego wymagania. Myśli tu zupełnie jak starsi stoicy. Moralny jest tylko czyn, który odpowiada bezwzględnie prawu moralnemu. Wszelka obca domieszka znosi natychmiast jego moralny charakter.

I pojęcie obowiązku, nadające piętno etyce Kanta, zlewa się z jego przeświadczeniem o autonomji prawa moralnego. „Obowiązek jest koniecznością danego postępku z poszanowania dla prawa“ (IV, 248). Jest tedy stanowczem przykazaniem, które samowiedny rozum praktyczny daje sobie z głębi własnej istoty. W porywającej apostrofie do obowiązku, zawartej w „Krytyce praktycznego rozumu“, (Obowiązku, ty wzniosłe imię“ itd.) pyta Kant: „Jakież jest godne ciebie źródło i gdzie tkwią korzenie twego szlachetnego pochodzenia?“ Odpowiedź brzmi: „Nie jest to nic innego jak osobowość, jak wolność i niezależność od mechanizmu całej przyrody“ (V, 91). Obowiązek jest więc, zdaniem Kanta, wyrazem wewnętrznej wolności człowieka, jako istoty rozumnej. „Stanowi on (tj. człowiek) podmiot prawa moralnego, które jest święte, dzięki autonomji jego wolności“ (V, 92). W świadomości obowiązku tkwi, znaczy, właściwe dostojeństwo człowieka, a zarazem jego powołanie.

Z tem ujęciem obowiązku łączy się u Kanta i ostre zwalczanie eudajmonizmu. W głębokim wywodzie

[1]) Por. „Uzasadnienie metafizyki moralności“ IV 275: „W filozofji praktycznej, gdzie nie idzie nam o ustanowienie zasad tego, co się dzieje, ale prawtego, co się dziać powinno, choćby się nawet i nigdy nie działo“ itd.

wykazuje on, że przyroda nie mogła przeznaczyć człowieka do szczęścia. Cel ten bowiem osiągnęłaby o wiele niezawodniej, zamiast rozumem, obdarzając go prostym, naturalnym instynktem. „W rzeczy samej widzimy, że im bardziej czyjś wysoki umysł wyrzeka się dążenia ku używaniu życia i szczęśliwości, tem bardziej obce staje się takiej jednostce prawdziwe zadowolenie“ (IV, 243). Wnioskuje z tego Kant, pewny skądinąd, że przyroda nigdy nie postępuje niecelowo, iż musiała ona przeznaczyć człowiekowi inny cel, aniżeli szczęśliwość. Być może, że powołaniem jego, jako istoty rozumnej, jest niewykonalne, a jednakowoż „nieustępliwe“ zadanie, za pomocą czynów swoich urzeczywistnić tkwiące w piersi prawo moralne.

Widzimy tedy, że Kant przejął od Sokratesa i stoików pojęcie autonomji świadomości moralnej, ale rozszerzył je znakomicie dzięki głębokim swoim dociekaniom i oparł o prawdziwą istotę człowieka. Etyka Kanta, przez cechującą ją niezłomność, pełnię i wykończenie, a zwłaszcza przez wysokie powołanie, jakie stawia człowiekowi, sama stała się pierwszorzędnym czynem moralnym. Naukę o dostojeństwie człowieka dopiero dzisiaj, na gruncie metody socjologicznej, zdolni jesteśmy ująć w jej właściwem znaczeniu. W naszym osobistym poglądzie na etykę zmuszeni będziemy niejednokrotnie wypowiadać o pojęciach obowiązku i dostojeństwa ludzkiego, o autonomji i heteronomji zdania, zasadniczo odbiegające od stanowiska Kanta. Niemniej nie zapomnimy nigdy, że on pierwszy ujął tak niezmiernie wysoko przeznaczenie człowieka i przez swoją drążącą się w głębie pracę myślową wzmógł ogromnie ufność w siłę moralną woli.

Niezawisłość prawa moralnego od jakichbądź dogmatów religijnych stała się za czasów Kanta niemal faktem samym przez się zrozumiałym. Ewolucjonizm poddał myśl, że wyobrażenia i uczucia moralne są naturalnym wytworem konieczności zachowania życia. Dopiero w ostatnich dzie-

siątkach lat, wobec rozrostu odkryć historycznych a bardziej jeszcze wobec wyników badań ludoznawczych, wróciliśmy do przekonania, że religja i moralność rozwijały się od samych zaczątków w najściślejszym ze sobą związku. To też rzeczą metody socjologicznej będzie wykazać nam, w jaki sposób spółdziałanie tych dwu nawskroś społecznych, a zarazem nawskroś duchowych procesów winnoby się ukształtować w przyszłości.

Punkt 2 (Psychologiczne uzasadnienie etyki). W tym zakresie nader owocną pracę prowadzili myśliciele angielscy, a jeszcze bardziej szkoccy. Jako najważniejszy wynik ich dociekań należy uważać zdobyte powoli przekonanie, że oba podstawowe fakty życia moralnego, tj. wartościowanie cudzych postępków i ostrzegawczy głos we własnej piersi, który nazywamy sumieniem, rodzą się nie z rozumu, lecz z o wiele pierwotniejszego źródła — z uczucia. W poglądzie na rodzaj, źródło itd. tego podstawowego uczucia moralnego zachodzą zasadnicze rozbieżności.

John Locke (1632—1704), zwalczając energicznie pojęcie idej wrodzonych, dał bodźca w kierunku empirycznego uzasadnienia moralności, sam wszelako nie postawił odpowiedniego twierdzenia. Według jego mniemania rozróżnienie słuszności i niesłuszności brane jest zawsze tylko ze stanowiska jakiegoś prawa. Zdaniem Locke'a prawo takie jest trojakie: boskie, państwowe i tzw. opinja publiczna. Ostatnia, jak trafnie podkreśla, wywiera najsilniejszy wpływ na postępowanie człowieka. Tym sposobem podniósł Locke ze wszech miar ważny moment społeczny w etyce, do czego powrócimy jeszcze, natomiast do psychologicznego uzasadnienia moralności przyczynił się niewiele.

Zagadnieniem tem zajął się przedewszystkiem subtelny myśliciel Shaftesbury (1671—1713). W biegunowem

przeciwstawieniu do Hobbesa, który uznaje w człowieku tylko popędy egoistyczne, zahamowane jedynie przez zlanie się w społeczeństwo, Shaftesbury wierzy mocno w pierwotny charakter uczuć społecznych. Niech nam będą dowodem: tkliwa troska rodziców o potomstwo, wrodzone spółczucie dla cierpiących, upodobanie w towarzystwie ludzkiem, unikanie samotności itd. Te wrodzone afekty stają się uczuciami moralnemi z chwilą, kiedy je wprowadzamy do świadomości i możemy w sercu radować się niemi.

Ale tu myśliciel nasz, całkowicie przesiąknięty poglądami starożytnych, wygłasza nadto przekonanie, że człowiek posiada z natury zmysł ładu, harmonji i proporcji, słowem słusznej miary, i że widok tych stosunków sprawia mu uciechę. Dlatego powtarza kilkakrotnie, idąc w tem za Arystotelesem, że wszelkie przebranie miary, wszelkie przeholowanie w jakiejkolwiek skłonności, choćby nawet i samo w sobie szlachetne, właśnie skutkiem przesady staje się przywarą, a nawet nieraz grzechem.

Religja może dodać mocy uczuciom moralnym, jeżeli Boga, w którego wierzymy, uznamy za istotę nietylko potężną, ale i dobrą. Kto wszelako złe popędy swoje powstrzymuje wyłącznie ze strachu przed pokaraniem bożem, albo w niewolniczem posłuszeństwie przykazaniom Wszechmocnego, tego moralność nie jest lepsza od moralności tygrysa w klatce.[1])

Z etyki starożytnej przejmuje jeszcze Shaftesbury eudajmonizm i stara się dowieść, że zaprawianie się w uczuciach społecznych w sposób pewniejszy i bardziej trwały poręcza szczęście jednostce, aniżeli wyłączna gonitwa za samolubnemi sprawami. Podobnie jak Epikur stawia on rozkosze duchowe ponad zmysłowemi. Ze szczególnym

[1]) Shaftesbury. „Characteristics“ ed. Robertson, Londyn 1900. I. 267.

jednakowoż naciskiem twierdzi, że czyny, płynące z miłości do ludzi i z troski o ich dobro, dają trwałą radość, która się nie tak łatwo przytępi.

Jeżeli idzie o najważniejszy spadek po Shaftesburym, to jest nim wspomniane wyprowadzenie moralności z wrodzonego uczucia, tkwiącego w każdym człowieku i czekającego tylko na sposobność rozwinięcia się.

Szkot Hutcheson (1694—1741) rozwija dalej myśli Shaftesbury'ego i dochodzi do przyjęcia specjalnego „zmysłu moralnego", tj. pierwotnej zdolności rozróżniania, dzięki której oceniamy postępki ludzkie zupełnie niezależnie od tego, czy nam przynoszą korzyść czy nie. Hutcheson usiłuje dowieść istnienia tego „moral sense" (termin spotykamy już i u Shaftesbury'ego) na rozmaitych przykładach, z których przytoczymy tu jeden, ze względu na jego kulturalne znaczenie. Inkwizycja hiszpańska zniewoliła niemałą liczbę rzemieślników niderlandzkich do emigrowania do Anglji. „Nauczyli nas różnych rodzajów wytwórczości, które dały chleb miljonom biednych ludzi, wzmogły bogactwo prawie wszystkich naszych obywateli i uczyniły nas niebezpiecznymi dla nieprzyjaciół". Wkrótce potem kilku odważnych „burmistrzów" w Niderlandach postanowiło przez zuchwałą wojnę strącić jarzmo hiszpańskie. Stworzyli oni sami wielkie państwo przemysłowe, które dla naszego handlu stało się poważnym spółzawodnikiem. „Cały świat widzi odrazu, którzy, czy pierwsi (tj. uchodźcy rękodzielnicy) czy drudzy (tj. odważni „burmistrze"), przynieśli nam większy pożytek. A mimo to walecznych burmistrzów, przez których ojczyzna nasza ucierpiała, stawiamy moralnie wyżej aniżeli zbiegów, dzięki którym odnieśliśmy korzyści.[1])

[1]) Hutcheson: „Inquiry into the origin of our ideas of beauty and virtue". 3d edition. Londyn 1739, str. 116.

Przy pomocy tego wszystkim ludziom przypadającego w udziale „zmysłu moralnego“ uważamy za moralne takie tylko postępki, które wypłynęły z życzliwości dla innych i z chęci pomnożenia dobra powszechnego.

Głębiej i z większem powodzeniem badał psychologiczne podstawy etyki Dawid Hume (1711—1776). Już w swojej pierwszej pracy: „Traktat o naturze ludzkiej“ wyraźnie zaznaczył, że przedmiotem pochwały lub nagany moralnej nie są nigdy same postępki, ale zawsze tylko kierujący niemi sposób myślenia. Wykazuje dalej, że źródła oceny, dodatniej czy ujemnej, doszukiwać się należy nie w rozważaniach rozumowych, ale w pierwotnem uczuciu. Powszechnie za najwyższe uchodzą myśli, sprzyjające dobru społecznemu i wielu ludzi skłonnych jest upatrywać ostateczną zasadę naszej oceny moralnej czynów ludzkich w pożytku, jaki z nich płynie dla nas samych, albo dla ogółu. Hume nie zadawala się jednak tem powierzchownem wyjaśnieniem. Dobro innych ludzi, albo społeczności, do której należymy, musi działać na nas w sposób bardziej bezpośredni, aniżeli zapomocą obliczania na zimno korzyści, jakie możemy z nich wyciągnąć. Owo bezpośrednie oddziaływanie dostrzega i Hume we wrodzonej każdemu z nas zdolności spółczucia cierpieniu i radości cudzej, skoro się one objawią w wyrazie twarzy lub gestach. To spółuczuwanie nazywa on sympatją i charakteryzuje ją kiedyś bardzo trafnie: „Jak przy jednakowem nastrojeniu strun w jakimś instrumencie ruch jednej struny łatwo udziela się innym, tak i afekty snadnie przechodzą z jednego człowieka na drugiego i wywołują odpowiednie poruszenia w każdej istocie ludzkiej“ [1]). W tej pierwotnej zdolności spółuczuwauia szukać należy, zdaniem Hume'a, ostatecznego źródła oceny moralnej. Przez

[1]) Hume: „Treatise of human nature“ ed. Green and Grose. II. 395.

ciągłe stosunki wzajemne i posługiwanie się mową, która zmusza do tworzenia pojęć ogólnych, uczucia sympatji urabiają się powoli w ogólne prawidła oceny moralnej, przyczem ważną rolę gra nasuwany przez rozum i coraz dokładniej zarysowujący się pożytek uczuć społecznych[1]).

Jeszcze głębiej badał psychologiczne podstawy oceny i obowiązku moralnego osobisty przyjaciel Hume'a, sławny ekonomista Adam Smith (1732—1790) w wydanej w r. 1759 książce pt. „Theory of moral sentiments" (Teorja uczuć moralnych). I on wychodzi z naszej zdolności do „spółuczuwania" czyli „sympatji", ale zastanawia się nad nią o wiele szczegółowiej. Dar nasz przenoszenia się zapomocą wyobraźni w stan duchowy innych ludzi stanowi dla nas miernik właściwości (propriety) lub niewłaściwości (impropriety) cudzych postępków. Radość, żal, gniew, oburzenie, jakie obserwujemy u innych, wydają nam się odpowiednie i właściwe, jeżeli sądzimy, że w tem samem położeniu czulibyśmy podobnie. Dalszy moment oceny moralnej leży w „uczuciach odpłacających", tj. wywołanych jako reakcja. One rozstrzygają o tem, czy dany czyn mianujemy chwalebnym czy nagannym. To co rodzi w nas uczucie wdzięczności, oceniamy jako dodatnie, co słuszną niechęć (resentment), uchodzi dla nas za ujemne. Sąd ten dotyczy przytem pobudek, jakie kierowały postępkiem. Niemniej Smith wykazuje w sposób bardzo przekonywający, że i faktyczne powodzenie czynu w wysokim stopniu wpływa na naszą ocenę.

Przyzwyczajenie do poddawania cudzych postępków naszemu sądowi moralnemu pociąga za sobą jako skutek, że i wobec własnych czynów stajemy na stanowisku obcego

[1]) Por. głęboki wykład Hume'a: „Badanie pierwiastków moralności" w urywku „Why utility pleases" (Dlaczego pożytek podoba się) Hume „Essays" wyd. Green i Grose II, 202 i nn.

obserwatora, aby tak samo pytać się, czy to, co zrobić zamierzamy, jest stosowne czy niestosowne, zasługujące na pochwałę czy na karę. W ten sposób w piersi naszej wstaje powoli bezstronny sędzia, który ocenia nasze zamierzenia, a po czynie powiada, czy to, cośmy zrobili, godne jest powszechnego uznania albo potępienia. Niemniej ten nasz głos wewnętrzny, który nazywamy sumieniem, nie jest w większości wypadków zupełnie bezstronny. Przed czynem jesteśmy przeważnie tak pochłonięci samolubnemi sprawami, że rzadko zdobywamy się na całkiem spokojne rozważenie. Ale i po czynie sofistyczny umysł potrafi wynaleźć tysiąc sposobów na usprawiedliwienie.

Skoro jednak drogą ciągłego ćwiczenia, dzięki rozumowi i filozofji, uczynimy naprawdę z tego naszego wewnętrznego sędziego powagę rozstrzygającą zupełnie bezstronnie, wówczas staniemy się zdolni do najwyższych czynów moralnych. „Już wtedy nie miłość bliźniego, nie miłość ludzkości popycha nas do uprawiania tej boskiej cnoty. W podobnych okolicznościach powstaje silniejsza miłość, potężniejszy bodziec: to ukochanie wszystkiego, co czcigodne i szlachetne, ukochanie wielkości, dostojeństwa i wysokości naszego charakteru“ [1]). Smith uznał to dostojeństwo ludzkie za szczyt rozwoju moralnego; jest to myśl, którą będziemy mieli sposobność ocenić później ze stanowiska społecznego. Jego rozbiór sumienia jest wogóle arcydziełem analizy psychologicznej, i już przez to samo książka zasługuje, aby dziś jeszcze czytać i zastanawiać się nad nią.

Przez ustawiczne zaprawianie się w ocenie moralnej własnych i cudzych postępkow wytwarzają się powoli prawidła ogólne, bardzo nadające się do hamowania i opanowywania samolubnych zapędów. Świadomość owych

[1]) Smith: „Theory of moral sentiments.“ Wyd. 3. z r. 1767 Cz. III, rozdz. 2, str. 214.

prawideł stanowi to, co nazywamy obowiązkiem. Pojęcie obowiązku nie jest dla Smitha czemś pierwotnem, jak dla Kanta, ale zjawia się jako wytwór długo narastającego doświadczenia. Smith wykazuje nam, w jaki sposób, na podstawie tkwiących powszechnie w naturze ludzkiej uczuć sympatji i „uczuć odpłacających", kształtuje się ocena moralna, sumienie i poczucie obowiązku. Książka jego jest najlepszym obrazem etyki, opartej na gruncie empirycznym i psychologicznym. Wymaga jeszcze tylko, jak zobaczymy, uzupełnienia ze strony metody socjologicznej.

Systemy angielskich filozofów moralności w ciągu osiemnastego wieku przedostały się do Niemiec i pobudziły do prób w kierunku połączenia racjonalizmu filozofji Leibnizowsko-Wolffowskiej z empiryzmem angielskim. Ponieważ jednak apriorystyczna etyka Kanta odrzuciła bez zastrzeżeń wszelkie uzasadnienia psychologiczne, nie mogła filozofja niemiecka iść dalej drogą, z takiem powodzeniem zapoczątkowaną przez anglików. Dopiero w XIX w. widzimy w Niemczech warte zaznaczenia próby w tym kierunku. Należy przedewszystkiem wymienić głoszoną przez Schopenhauera głęboką moralność spółczucia, która aczkolwiek wiąże się z jego pesymistycznym poglądem na świat, uzasadniona jest w sposób czysto doświadczalny. Wprowadzone przez anglików pojęcie spół-uczuwania, czyli sympatji, Schopenhauer zacieśnia do spółczucia w zwykłem znaczeniu (litości), ponieważ widok ludzi zadowolonych i szczęśliwych, albo zostawia nas obojętnymi, albo nawet budzi w nas zazdrość. Przeciwnie udział w cierpieniu innych zakorzeniony jest głęboko w naturze ludzkiej i stanowi dla Schopenhauera dane faktycznie źródło wszystkich czynów niesamolubnych, czyli naprawdę moralnych. Wyprowadza on z niego dwie podstawowe cnoty: sprawiedliwość i miłość ludzi, a czyni to w sposób zupełnie niepowszedni.

Wykład jego może dużo nauczyć nawet osoby zupełnie nie przystające na jego pesymistyczny światopogląd.

Wszystkie dotychczas rozważane próby psychologicznego uzasadnienia etyki miały jeden rys wspólny, tj. że wszystkie usiłowały wykryć sprężynę czynów niesamolubnych. Wbrew temu filozofowie oświecenia francuskiego i materjaliści wieku XVIII silą się, aby wszystkie czyny ludzkie wywieść jedynie i wyłącznie z egoizmu. Próbował już tego Lamettrie, jako twórca nowożytnego materjalizmu (patrz wyżej str. 155) w książce pt. „Discours sur le bonheur", w sposób zresztą dosyć niesmaczny (Jodl I, 454). Systematycznie przeprowadził opartą na egoizmie filozofję moralności Helwecjusz (1715—1771) w książce „Dè l'esprit". Jest on wyznawcą sensualizmu Condillaca (patrz wyż. str. 83) i uważa, że przyjemność i ból są jedynemi prawdziwemi bodźcami czynów ludzkich. Szukamy przyjemności, a unikamy cierpienia. Jako zwolennik Epikura Helwecjusz przyznaje, że przyjemności duchowe są bardziej długotrwałe od zmysłowych, ale i ich poszukujemy tak samo tylko dla zaspokojenia egoizmu. Dobremi nazywamy uczynki, z których odnosimy pożytek. „Sędzia uniewinnia winnego, minister wynosi na wysokie stanowisko człowieka niegodnego. Obaj są sprawiedliwi w oczach swoich protegowanych"[1]). I społeczeństwo ludzkie nie inaczej wyrokuje. Za dobre uważa to, co mu daje korzyść, za złe, co mu szkodzi. Jeżeli staramy się służyć dobru społeczności, do której należymy, działamy także pośrednio we własnym interesie, a tak egoizm jest zawsze ostateczną pobudką. Pomimo to Helwecjusz uważa stale za najpewniejszy, nawet za jedyny sprawdzian moralnej wartości danego czynu, jeżeli przyczynia się on do dobra społecznego. Jako cel cnoty postawił

[1]) Helvetius: Oeuvres complètes. I, 182. Wydanie paryskie 1795 r.

z naciskiem „jak największe szczęście dla jak największej liczby ludzi“, i przez to poprzedził formułę, użytą przez Benthama.

I po Helwecjuszu widzimy niejedną próbę egoistycznego uzasadnienia etyki. W sposób możliwie najbardziej krańcowy przeprowadził ją Maks Stirner w wydanej w r. 1845 książce pt.: „Der Einzige und sein Eigentum“ (Osobnik i jego własność). Wszelkie czyny, nawet najwyższą ofiarność dla ideału, wyprowadza z egoistycznych pobudek a w ten sposób zaprzecza wszelkiej etyce. Z powodu pewnych powierzchownych podobieństw zestawiano Stirnera z Fryderykiem Nietzschem, ponieważ ten ostatni piętnował ascetyczną etykę chrystjanizmu jako moralność niewolników, a głosił zamiast niej „moralność panów“, opartą na woli czy pragnieniu potęgi (Wille zur Macht). Jej szczytem było pojęcie „nadczłowieka“. Zestawienie jest jednak krzywdzącem niedocenieniem Nietzschego, zakłada on bowiem wysoki ideał, do którego ludzkość dociągnąć się winna drogą powolnego urzeczywistniania go. Jest głęboko przejęty myślą ewolucyjną, która badania psychologiczne postawiła na nowym gruncie.

Ewolucjonizm — tak nazywamy metodę opartą na pojęciu rozwoju — przedstawiliśmy już wyżej w jego zasadniczych rysach (str. 177 i nn.), tu zajmiemy się tylko jego znaczeniem dla psychologji i dla etyki.

Darwin i Spencer nauczyli nas przy wszystkich procesach duchowych, jakie obserwujemy na sobie samych, albo o których wnioskujemy u innych, stawiać sobie pytanie, w jakim związku, tak same te procesy, jak stanowiące ich podstawę podłoże psychiczne, znajdują się do sprawy utrzymania życia.

Przez metodę biologiczną, którą określiliśmy wyżej (str. 31-2) jako bardzo ważną zasadę heurystyczną, otworzyły się nowe i niespodziewane widnokręgi dla psycho-

logji. Nastręczało się samo przez się, aby tę samą metodę zastosować i do faktów i norm etycznych. Darwin w piątym rozdziale książki o pochodzeniu człowieka stara się w skromnej mierze przedstawić rozwój zdolności umysłowych i moralnych w czasach przedhistorycznych i cywilizowanych. Zwrócił uwagę, jak wiele wyrobienie się zdolności społecznych, a więc sympatja, wzajemne dopomaganie sobie, zdolności podporządkowywania się, wrażliwość na pochwałę lub naganę bliźnych przyczynia się do powstania i wzrostu więzi społecznych, dlatego mniema, że właściwości owe zostały odziedziczone i wzmogły się dzięki doborowi naturalnemu. Pracy podobnej, w daleko szerszych rozmiarach podjął się Herbert Spencer. Jego fundamentalny „System filozofji syntetycznej", postawiony zupełnie na gruncie myśli ewolucyjnej, zamyka się „zasadami etyki", które już od samego początku zamierzone były jako uwieńczenie całości. Spencer zaczyna od dowodzenia, że postępowanie etyczne jest nader zawiłym splotem wyobrażeń, uczuć, aktów woli i ruchów ciała, czyli że pośród zjawisk życiowych stanowi bardzo wysoki stopień rozwojowy. Wykazuje to, rozbierając szczegółowo postępki etyczne z punktu widzenia fizycznego, biologicznego, psychologicznego i społecznego. Wyciąga następnie wniosek, że w moralnych normach doskonałości powinniśmy widzieć nasuwające się badaczowi zjawiska przystosowania się. Zawadę dla rozwoju, zdaniem Spencera, stanowi istniejąca już u ludów pierwotnych i do dziś dnia nie przeżyta cześć dla cnót wojennych. Z biegiem czasu musi ona ustąpić, a miejsce spółpracy przymusowej powinna zająć dobrowolna. Ideałem dla Herberta Spencera jest stan, w którym każda jednostka, pracując dla własnego dobra, przysparzać go będzie zarazem społeczeństwu.

Wielu uczonych poszło drogą wskazaną przez Spencera, przyczyniając się niemało do lepszego zrozumienia rozwoju

moralnego. Wykażemy niżej, że ewolucjonizm w połączeniu z metodą socjologiczną umożliwił faktycznie zrozumienie świadomości moralnej jako wytworu rozwoju, oraz zajęcie zadawalającego stanowiska wobec zagadnień etycznych.

Większość z rozważanych przez nas prób moralnego uzasadnienia etyki napotkała na swej drodze spółżycie ludzkie jako ważny czynnik rozwoju moralnego. To też musiała szeroko brać pod uwagę uczucia i obowiązki wobec zbiorowości. Dotyczy to i nie wymienionych wyżej badań psychologicznych Herbarta, Benekego i Feuerbacha. U niektórych myślicieli moment społeczny tak dalece staje się punktem środkowym rozważań, że można ich na tej podstawie ująć w pewną grupę. Doskonale pozwala zorjentować się w tym kierunku wyczerpująco opracowana książka Jerzego Cohna „Etyka i socjologja", Lipsk 1916. Ponieważ sami damy następnie zarys etyki społecznej, możemy się w tem miejscu ograniczyć do wymienienia najwybitniejszych myślicieli.

Punkt 3 (Badanie świadomości moralnej ze stanowiska społecznego). Na pierwszem miejscu wymienić musimy tęgiego i oryginalnego myśliciela Tomasza Hobbesa (1588—1679). Jego zdaniem pierwotny stan ludzkości jest tego rodzaju, że można go scharakteryzować jako wojnę wszystkich przeciw wszystkim. W podobnym zamęcie niema miejsca na pojęcia prawa i bezprawia. Gdzie niema siły zbiorowej, tam niema prawa. Gdzie niema prawa, tam niema niesprawiedliwości [1]).

Z takiego stanu wojny wszystkich przeciw wszystkim człowiek, dążący do utrzymania życia, stara się wydobyć w ten sposób, że jednoczy się z innymi, wyrzeka się prawa przemocy, aby na gruncie zbiorowości zapewnić sobie wzajemny pokój.

[1]) Hobbes: Leviathan, cap. 13, w zbiorowem wydaniu pism angielskich przez Molesworthа, według którego cytuję, III, 115.

Zmusza go do tego własny rozum, który nakazuje mu dbać o utrzymanie życia. Pierwszem tedy przykazaniem, według Hobbesa, jest szukanie pokoju. Osiągają go ludzie, wiążąc się w spójną gromadę, i zobowiązując się, drogą jawnej lub milczącej umowy, słuchać praw tej gromady. Przestrzegać umowy nakazuje znowu własny rozum, czyli zawsze jeszcze interes utrzymania życia. Na tem opiera Hobbes dalsze przykazanie rozumu, które nazywa także prawem przyrody, a mianowicie zobowiązanie się co do dochowywania umów. Z tych dwu punktów wyprowadza następnie w 15 rozdziale „Lewiatana“ (III, 130 i nn.) cały szereg „praw natury“, które razem składają się na dosyć bogaty treścią kodeks moralny. Wszystkie ujmuje potem w jedno żądanie zasadnicze: „Nie czyń drugiemu, co tobie niemiło“. Powiada jednak niedwuznacznie, że te „podszepty rozumu“ nie są niczem innem jak „wnioskami, teoremami, odnoszącemi się do tego, co jest konieczne dla utrzymania życia i dla samoobrony (III, 147).

Wymienione wymagania moralne nabywają siły obowiązującej przez to dopiero, że powstaje społeczność, w której one, w postaci powołanych do rządzenia organów, czy to będzie osoba panującego, czy parlament, podniesione zostają do godności „praw państwowych“ (civil laws). „Albowiem prawa natury, jak przyzwoitość, sprawiedliwość, wdzięczność i inne od nich zależne cnoty moralne, w stanie natury, jakem wykazał przy końcu rozdziału 15-go, nie są, ściśle biorąc, prawami, ale właściwościami, które uzdolniają nas do pokoju i do posłuszeństwa. Kiedy ugruntowała się społeczność — ale nie wcześniej — stają się one prawami, gdyż są to nakazy państwowe, a tem samem i prawa obywatelskie. Władza naczelna bowiem zmusza ludzi do posłuszeństwa. Aby mianowicie w sporach prywatnych pouczyć ich o tem, co znaczy przyzwoitość, sprawiedliwość,

co cnota moralna, i aby wymagania te uczynić obowiązującemi, należy je uczynić nakazami władzy naczelnej.“ („Lewiatan“ 26, rozdz. III, 235).

Czyli raz jeszcze: Hobbes powiada wyraźnie, że wymagania moralne moc swą obowiązującą zawdzięczają temu, że stały się nakazami państwowemi. Ponieważ zaś, według jego zdania („Lewiatan“ rozdz. 42, III 485 i nn.) głowa państwa i w sprawach religijnych rozstrzyga, w co należy wierzyć i czego uczyć, więc państwo staje się ostatnią i najwyższą instancją moralności. Pogląd ten następnie zacięcie zwalczano. W rozwoju etyki stanowisko Hobbesa jest bardzo znamienne, i zwłaszcza dziś, po wojnie światowej, kiedy stosunek polityki do moralności stał się jednem z najbardziej przykuwających i pilnych zagadnień, zasługuje na szczególne uwzględnienie.

Zasada dobrobytu społecznego stanowi jądro systemu Jeremiasza Benthama (1748—1832), który, jak Helwecjusz, celem moralności i prawodawstwa uczynił jak największe szczęście dla jak największej liczby ludzi. Jest on tak dalece przekonany o słuszności swego założenia, że uzasadniać je uważa za zbyteczne. Jego główny pomysł polega na stworzeniu pewnego rodzaju bilansu wartości dodatnych i ujemnych, przyjemności i przykrości, co mogłoby umożliwić zsumowanie jednych i drugich jako skutków pewnych sposobów postępowania. Pogląd jego, który jedynym miernikiem czyni powszechny pożytek, nazywamy zwykle utylitaryzmem. Gorący wielbiciel Benthama, John Stuart Mill, rozwinął dalej ten kierunek. I dzisiaj jeszcze ma on poważnych zwolenników.

Twórca socjologji, August Comte (1798—1857) już przez to samo gra rolę w dziejach etyki, że wprowadził pojęcie „altruizmu“, ogarniające wszystkie pobudki nie

płynące z samolubstwa, czyli przeciwne egoizmowi. Etykę Comte'a charakteryzuje m. in. wysoka cześć dla rodziny, na której gruncie uczucia altruistyczne rozwijają się najczyściej i najbogaciej. W większych tworach społecznych wybija się silniej czynnik intelektualny, ponieważ zrozumienie konieczności przyporządkowywania się przeciwstawia się popędom egoistycznym.

Od kiedy, dzięki Comte'owi, nauka o społeczeństwie stała się osobną gałęzią wiedzy, etyka coraz silniej zaczęła podpadać pod wpływ socjologji. Dowodzą tego najnowsze systemy etyczne, to też nie potrzebujemy ich już przedstawiać osobno.

Natomiast musimy poświęcić nieco uwagi dwom myślicielom, którzy, wbrew powyższym słowom, we spółżyciu ludzkiem i wyrosłej z niego kulturze widzą czynnik, nietylko nie sprzyjający rozwojowi moralnemu, ale nawet wyraźnie go niszczący. Jeden z nich to Bernard de Mandeville (1670—1733), francuz, który jako lekarz spędził życie w Londynie. W r. 1708 wypuścił tam ulotkę pt.: „The grumbling hive or knaves made honest" (Brzęczący ul, czyli hultaje zamienieni na uczciwych). W 400 mniej więcej wierszach w postaci ula maluje państwo w stanie świetnego rozkwitu. Kotłowanina, niezadowolenie, zmysłowość, próżność, oszustwo panują wszechwładnie, ale wszystkie razem składają się na dobro. Znalazło się jednak kilku ludzi, którzy podnieśli krzyk: „Precz z zepsuciem! Mój Boże, żebyśmy tak byli uczciwi!" Obłuda znikła, zbytek ustał. Ludzie zaczęli się zadawalać wyrobami krajowemi i niepotrzebne się już stały kosztowne towary, sprowadzane z zagranicy. Ruch okrętowy zamarł. Ludności poczęło ubywać, aż wreszcie:

„Skryli się w pustem drzewie wydrążonem,
Ono radości jest i cnoty schronem."

Dodaje Mandeville na końcu „morał bajki“ i powiada: „Zbudować wielkie państwo bez grzechu, to utopia, to przywidzenie. Grzech dla pomyślności gromady jest tak samo konieczny jak głód dla odżywiania ciała. Cnota sama nie jest w mocy dać ludom życia, pełnego przepychu i blasku. Kto pragnie wskrzesić wiek złoty, ten musi tak samo palić się do zjadania żołędzi jak do cnoty“. Ponieważ wiersz minął bez wrażenia, w parę lat później sporządził Mandeville nowe wydanie pt.: „The fable of the bees, or private vices public benefits“ (Bajka o pszczołach, czyli w jaki sposób jednostkowe grzechy stają się publicznemi dobrodziejstwami). Przy tej sposobności dorzucił cały szereg rozpraw o początku cnoty, o miłosierdziu i o istocie społeczeństwa. Napada tam szczególniej ostro na optymizm Shaftesbury'ego i bardzo dowcipnie stara się dowieść, że bez ostrogi chciwości, pożądań zmysłowych i rywalizacji nie może się rozwinąć bogatsze i subtelniejsze życie kulturalne.

Mandeville ma bez wątpienia słuszność, twierdząc, że egoistyczne sprężyny są w człowieku najpotężniejszemi bodźcami, jeżeli idzie o działalność, o przedsiębiorczość, i że całkowite ich zduszenie oznaczałoby zamarcie życia gospodarczego, a co zatem idzie, postępu kulturalnego. Przeoczył jednak zupełnie, że z drugiej strony porządek społeczny byłby tak samo niemożliwy bez wzajemnego dopomagania sobie i bez względów dla praw innych ludzi.

Jan Jakób Rousseau (1712—1778), wyszedłszy z biegunowo odmiennego stanowiska niż Mandeville, starał się tak samo dowieść, że kultura paczy obyczaje ludzkie. Na zadanie konkursowe akademji w Dijon: „Czy odżycie nauk i sztuk przyczyniło się do podniesienia obyczajów“, odpowiedział namiętnem przeczeniem. W następnej swojej pracy, o przyczynie nierówności między ludźmi, apostołuje nawrót do stanu natury. Najmocniej wypowiada

swoje przekonania w wydanej w r. 1762 powieści pedagogicznej pt. „Emil". „Wszystko jest dobre — powiada zaraz na wstępie — tak jak wychodzi z rąk Stwórcy, wszystko wyrodnieje w rękach człowieka". Rousseau, w przeciwieństwie do Hobbesa i Mandeville'a, wierzy w pierwotną dobroć i czystość natury ludzkiej, przekonany jest jednak, że psuje się ona potem zupełnie skutkiem spółżycia ludzi i urządzeń, jakie ono za sobą pociąga. To też poleca metodę wychowawczą, któraby wychowankowi dawała wzrastać jak najdalej od towarzystwa ludzkiego, na łonie natury, pozwalając mu rozwinąć właściwe zadatki charakteru i samemu zdobywać i oceniać potrzebne doświadczenia życiowe.

W Emilu znajdują się i sławne wyznania Rousseau'a, włożone w usta wikarego sabaudzkiego. Widzimy z nich, że wiara jego opiera się całkowicie na żywem odczuciu piękna przyrody, które do pełnej świadomości doszło w nim w czasie długich samotnych wędrówek po Alpach, przyczem on to po raz pierwszy odkrył wzniosłość i powaby gór. Taka głęboka wrażliwość na piękno przyrody nigdy nie może zrodzić się przez obcowanie z ludźmi, przeciwnie, zatraca się w niem. To też Rousseau'a hasło powrotu do natury jest bardziej nastrojem osobistym, aniżeli przekonaniem naukowem. Jednak w swojej „Umowie społecznej" sam przedsięwziął ciekawą próbę oparcia spółżycia ludzkiego na nowach podstawach.

Bądź co bądź Mandeville i Rousseau są dla nas jawnym dowodem jak konieczne dla zrozumienia moralnego rozwoju stało się zbadanie stosunku pojedyńczego człowieka do zorganizowanego społeczeństwa. Tylko na tej drodze zdołamy uniknąć jednostronności.

Punkt 4 (Metafizyczne uzasadnienie wymagań moralnych). Obok psychologicznego rozważania świadomości moralnej, a po części nawet w związku

z niem stoją i pewne próby w najnowszej filozofji, aby etykę oprzeć na założeniach, wykraczających poza doświadczenie, i uznać pierwiastek moralny za tkwiący w istocie samego wszechświata.

Widzieliśmy już (str. 171 i nn.), jak Spinoza wyprowadził ze swego panteizmu miłość Boga jako bezwarunkowe oddanie się człowieka temu czemuś, co stanowi wszystkość istnienia, i w tem nawskroś niesamolubnem uczuciu dostrzegał najwyższy moralny obowiązek ludzki. W podobny sposób i myśliciel francuski Malebranche (1638—1715) uważa za najwyższe nasze zadanie moralne poznać i kochać Boga, w którym zlewają się prawda i sprawiedliwość. Wola nasza musi wyrobić w sobie siłę unikania błędów, płynących ze zmysłowości, i tłumienia namiętności, jakie rodzą się z wrodzonych skłonności naszego charakteru. Taką drogą możemy dojść do tego, aby poczuć się jednością z Bogiem, w którym tkwi wszystko, co istnieje. Dla bliźnich naszych musimy żywić cześć i przychylność, ponieważ uosabiają oni pewne szczeble doskonałości istoty bożej (Jodl, I, 347).

Metafizyczne założenia leżą na dnie etyki kantowskiej. Etyczna budowa rozumu praktycznego, według Kanta pewna a priori, przy bliższem przypatrzeniu przedstawia się jako wychodząca poza doświadczenie, jako przypuszczenie metafizyczne. Ta ukryta metafizyka występuje zupełnie jawnie u następców Kanta. Dla Fichtego, który samodzielność i wolność naszej jaźni uważa za bezwzględny a zarazem bezpośrednio dany pewnik, cały świat nie jest niczem innem jak „uzmysłowionym materjałem obowiązku“. Abym mógł spełnić moje zadanie moralne, musi istnieć świat, pole działalności mojej woli.

U Hegla, który od wczesnej młodości wdrożony był w myślenie historyczne, wymaganie moralne staje się czynem „ducha przedmiotowego“. Ucieleśnia się

on naprzód w prawie, które jako wytwór woli zbiorowej reguluje życie, a następnie przenika do świadomości podmiotowej. Tam rozwija się w „moralność“, przez którą Hegel rozumie kształtującą się powoli zdolność rozróżniania słuszności od niesłuszności, dobrego od złego, czyli to, co nazywamy „sumieniem“. Jednak takie podmiotowe uczucie może mylić. Przedmiotową treścią obdarza je dopiero konkretnie dana obyczajowość, tak jak się uzewnętrznia w rodzinie, w społeczeństwie obywateli i w państwie.

Pomijamy próby Schellinga i Schleiermachera, zakładające moralność na światopoglądzie romantycznym, oraz głęboką myśl Edwarda Hartmanna, który zamierzył wytłumaczyć ją jako wyzwolenie Boga. Zauważymy jeszcze tylko, że i przedstawiona niżej etyka społeczna dopomoże nam zająć stanowisko wobec metafizycznego sposobu stawiania tych zagadnień.

§ 43. Kierunki etyki.

W biegu naszkicowanego tu rozwoju etyki filozoficznej wynurzyły się pewne zagadnienia i odpowiadające im kierunki zasadnicze, które na zakończenie obejmiemy jeszcze krótkim rzutem oka. Dla łatwiejszego ogarnięcia ustawimy je nie w porządku historycznym, ale zależnie od punktów widzenia metodycznych i rzeczowych.

Odrazu na początku natrafiamy na pytanie, dotyczące pochodzenia uczuć moralnych, poczucia obowiązku i oceny wartościującej postępków. Etyka naukowa dała na te pytania dwie przeciwne sobie odpowiedzi. Jedni twierdzą, że rozróżnianie między złem a dobrem jest zupełnie pierwotną czynnością umysłu ludzkiego. Posiadamy, jak to sformułował mianowicie Hutcheson, „zmysł moralny“, który nieomylnie rozstrzyga, co jest dobre a co złe. Albo też pomijamy kwestję wrodzoności i zadowalamy się uznaniem

prawa moralnego, jako niezależnego od wszelkiego doświadczenia, i właśnie przez to przedmiotowego i powszechnego. Te dwa nie jednoznaczne, a jednak podobne do siebie kierunki możemy nazwać a p r i o r y z m e m, ponieważ a priori, to znaczy zgóry, przed wszelkiem doświadczeniem, ustanawiają, co jest zgodne z prawem moralnem, a co niezgodne. K a n t i F i c h t e są najznakomitszymi przedstawicielami aprioryzmu.

W zupełnem przeciwieństwie do tego poglądu twierdzą inni, że moralność jest wyłącznie wytworem rozwoju. Dopiero doświadczenia, zbierane na gruncie życia zbiorowego, umożliwiają powstanie uczucia moralnego i myśli o obowiązku moralnym. Takie stanowisko, wiążące etykę z doświadczeniem, moglibyśmy nazwać e m p i r y z m e m etycznym. W praktyce wszakże pogląd ten w ostatnich czasach łączymy zawsze z kierunkiem ewolucjonistycznym i dlatego najsłuszniej nazywać go e w o l u c j o n i z m e m.

Etyka starożytna cel postępowania moralnego widziała w s z c z ę ś c i u jednostkowem. A r y s t o t e l e s nazywał je dobrem, którego pożądamy dla niego samego i dlatego możemy je określić jako cel, do którego wszyscy ludzie dążą. Wspominaliśmy już wielokrotnie ten kierunek etyki, nazywając go e u d a j m o n i z m e m. Ponieważ jednak pomyśleć możemy rozmaite formy szczęśliwości, należy rozróżnić i kilka rodzajów eudajmonizmu. Jeżeli z A r y s t y p p e m i E p i k u r e m rozumiemy szczęśliwość jako rozkosz zmysłową albo duchową, to mamy przed sobą eudajmonizm hedonistyczny, który krótko nazywamy h e d o n i z m e m od greckiego ἡδονή (rozkosz). Jeżeli natomiast twierdzimy razem z A r y s t o t e l e s e m, że szczęście nie jest biernem użyciem, lecz rozumnem uruchamianiem naszych zasobów wewnętrznych, mamy inny, łatwiejszy do zastosowania pogląd, który możemy nazwać eudajmonizmem e n e r g e t y c z n y m.

Jeżeli stoimy na stanowisku Benthama, że najgodniejszym celem zabiegów ludzkich jest największe szczęście dla najszerszych kręgów, to kierunek ów, nazywany powszechnie utylitaryzmem, możemy z zupełnem uzasadnieniem określić jako eudajmonizm społeczny. Naukom, głoszonym przez religje, które życie doczesne uważają za przygotowanie do przyszłego i jako cel stawiają pośmiertne zbawienie, przypadłaby wtedy nazwa eudajmonizmu zaświatowego.

Kant, jakeśmy widzieli, zwalcza eudajmonizm we wszelkiej postaci. Celem człowieka nie może być osiągnięcie szczęścia. Jest nim urzeczywistnienie tkwiącego w nas prawa moralnego, albo, jak mówi Fichte, spełnienie powołania. Możemy ten kierunek nazwać etyką doskonałości, albo perfekcjonizmem. Mnie osobiście najwłaściwszą nazwą dla niego wydawałby się idealizm etyczny.

Pobudki działania ludzkiego znaczny odłam myślicieli umieszcza wyłącznie we własnym interesie, w samolubstwie, krótko mówiąc, we wszystkiem, co w życiu codziennem nazywamy egoizmem. Czyli, że usiłują oni postępowanie moralne ściągnąć do pobudek egoistycznych. Wielu etykom starożytnym, a także Hobbesowi, Helwecjuszowi, Holbachowi, Maksowi Stirnerowi wydaje się to nawet samo przez się zrozumiałem. Swoją drogą wyprowadzane stąd normy moralne i odpowiednie objaśnienia psychologiczne mają zawsze w sobie coś naciąganego. Rozszerzają przytem przeważnie pojęcie egoizmu poza dozwolone granice, często nawet poza zrozumiałość. Normalnie myślący i naturalnie czujący człowiek nigdy nie pojmie, w jaki sposób może się ktoś przez samolubstwo poświęcić dla ojczyzny, albo z czystego egoizmu oddać życie dla dobra ludzkości. Jeżeli dany osobnik znajduje zadowolenie w tego rodzaju czynach, już tem samem nie jest egoistą. Radość z podobnych

szerokich aspiracyj ma zupełnie inne źródła, tak samo pierwotne jak instynkt samozachowawczy lub dążenie do rozkoszy.

Wspomniane w tej chwili badania psychologiczne początku uczuć moralnych w ogromnej liczbie przypadków trafiały na wrodzone spółuczuwanie czyli sympatję dla uczuć innych ludzi, dającą się stwierdzić u każdego osobnika. Badania te ostatnio zyskały nawet podstawę biologiczną. Obok postawionej przez Darwina i Spencera zasady „walki o byt“ pierwszorzędni uczeni dowiedli istnienia zupełnie przeciwnego czynnika. W całym świecie zwierzęcym i w społeczeństwach pierwotnych widzimy dążenie do „wzajemnego dopomagania sobie“, którego zwłaszcza Paweł Kropotkin w znanej książce dał liczne i przekonywające przykłady.

August Comte wszystkie pobudki postępowania, nie dające się podciągnąć pod egoizm, ogarnął nazwą altruizmu (od alter — inny) i w ten sposób naprzeciw moralności, wyprowadzanej z podłoża egoistycznego, a liczącej jeszcze zawsze dużo zwolenników, stanęła moralność altruistyczna, bezwarunkowo bardziej zgodna z faktami i z powszechnem mniemaniem. Pojęcie altruizmu wydaje się jednak nieco za ciasne. Nasuwa ono na myśl tylko stosunki jednostek między sobą, ale nie ogólne uczucie solidarności, wiążące członków jednej grupy, a w ostatnich wynikach i ludzkość. Właśnie do niego sprowadza słusznie Kropotkin fakty wzajemnej pomocy. Meynert w niezmiernie ciekawym odczycie: „Mózg i uobyczajnienie“ wynalazł bardzo trafną nazwę dla dążeń, zmierzających do dobra innych albo do dobra zbiorowości, a mianowicie „mutualizm“, który to termin najlepiej i najściślej charakteryzuje ów cały kierunek my-

słowy[1]). Mutualizm czyli zasada wzajemności ma za zadanie wcielić w siebie i tę część prawdy, jaka zawarta jest w moralności egoistycznej. Uczucie solidarności, z którego wynurza się dążenie do wzajemnego wspierania się, nie stoi w sprzeczności z mojemi własnemi interesami. Pomnażam i własne dobro, kiedy służę całości. To też mutualizm należy uważać jako najlepiej odpowiadającą faktom syntezę egoizmu z altruizmem.

Co do norm postępowania etycznego i ich sankcji, to znaczy co do określenia siły czy autorytetu, który tym normom nadaje moc nakazu, oba kierunki bardzo ostro różnią się między sobą. Silne osobistości pomiędzy etykami, jak Sokrates, starsi stoicy, Kant, a zwłaszcza Fichte, są przekonani, że w naszym własnym rozumie, w naszem sumieniu należy szukać ostatecznej podstawy i sankcji norm moralnych. Kant określił ten kierunek myślowy jako etykę autonomiczną. Jeżeli owej ostatecznej podstawy doszukujemy się w rozumie, zatem w poznaniu, ten rodzaj etyki autonomicznej nazywa się moralnością refleksyjną. Jeśli przeciwnie, jak to uczynili Shaftesbury, Adam Smith i Schopenhauer, bierzemy uczucie jako podstawę, możemy mówić o moralności uczuciowej.

Skoro jednak owej ostatecznej przyczyny dopatrywać się zechcemy nie w człowieku samym, lecz w potędze, istniejącej poza i ponad nim, to etyka, oparta na przykazaniach obcej siły, przestawszy być autonomiczną, stanie się heteronomiczną. Ta siła zewnętrzna ma najczęściej charakter religijny. Jest to wówczas Bóg czy kościół, który nam nadaje prawo moralne. Kant, jakeśmy widzieli, zwalczał nieubłaganie wszelką heteronomję w etyce,

[1]) O tym odczycie Meynerta patrz Jerusalem: Gedanken und Denker (Myśli i myśliciele), str. 122 i nn.

przyczem miał na myśli wyłącznie heteronomję teologiczną. Można jednak przyjąć, że wymagania moralne zjawiają się naprzód nad jednostką w postaci rozkaźników społecznych, to znaczy nakazów społeczeństwa, której ona jest członkiem. Wtedy również przychodzą poniekąd z zewnątrz i mamy pewnego rodzaju heteronomję. Ale za tem stanowiskiem przemawiają bardzo ważne względy, które przytoczymy w dalszym naszym wywodzie. Ponieważ jednak gromada ludzka zkolei składa się tylko z ludzi, nie można powstałych na jej gruncie nakazów uważać jako cudzych przykazań, a opartej na nich etyki określać jako zupełnej heteronomji. Wypadnie raczej powiedzieć, że prawo moralne, o ile chodzi o jednostkę, jest heteronomiczne, o ile o społeczeństwo ludzkie, które jest jego twórcą, znowu staje się autonomiczne.

Z zagadnieniem autonomji łączy się stosunek etyki do religji, któryśmy wyżej rozważyli.

Ale wojna światowa nasunęła nam inne, niesłychanej wagi zagadnienie, które już przedtem narzucało się myślicielom. To jaskrawe przeciwieństwo, w jakiem stoi etyka wojenna do pokojowej. W czasie pokoju jesteśmy obowiązani uważać życie, wolność i mienie bliźnich naszych za nietykalne. Na wojnie zniewalają nas zabijać, ranić, brać do niewoli, jak najwięcej się da, nieprzyjaciół. W czasie pokoju kłamstwo, oszukaństwo, wywodzenie w pole uchodzą za niemoralne. Na wojnie wobec wroga wszystko jest dozwolone a nawet nakazane. Ponieważ jednak aż po dziś dzień większość państw nawet w czasie pokoju gotowała się do przyszłej wojny, więc dwoistość ta istniała nawet w czasie pokoju. Możliwy był zawsze tylko nakazywany przez konieczność kompromis między moralnością wojenną a pokojową. Z etyków spółczesnych szczególnie silnie odczuwał to Herbert Spencer i określał taki stan rzeczy jako na dłuższą

metę niemożliwy. Jeżeli się wmyślimy w sprawę głębiej, okaże się, że to szczególnie dotkliwe przeciwieństwo jest tylko jednym z przykładów szerszego zagadnienia etycznego, które w najbliższej przyszłości stanie się niezmiernie palące.

Idzie o poruszony już przez Tucydydesa stosunek między polityką a moralnością, to znaczy o pytanie, jak dalece wymagania moralne grają rolę we wzajemnych stosunkach państw. Zagadnienie to zależy w ostatniej instancji znowu od tego, jak się ukształtują stosunki między państwem a jego obywatelami, i rozwiązać się da tylko na drodze dokładnego zbadania złożonych stosunków wzajemnych między jednostką a społeczeństwem.

Poznanie ich jest właściwem zadaniem socjologji, i w ten sposób ostatecznie etyka przechodzi w socjologję, której sama jest pewnym działem. To też, jak wynika z powyższego, nasz własny pogląd na etykę podamy w rozdziale, traktującym o socjologji.

ROZDZIAŁ VII.

Socjologja i filozofja dziejów.

§ 44. Przedmiot socjologji.

Socjologja jest najmłodszą z nauk filozoficznych i dopiero niedawno stała się gałęzią samodzielną i niezmiernie doniosłą. Przedmiotem jej jest człowiek jako istota społeczna, albo, mówiąc dokładniej: gromada ludzka, rozważana jako zamknięta w sobie jedność. Taka gromada jest czemś więcej i czemś innem, aniżeli sumą składających ją jednostek. Każda tego rodzaju gromada jest rodzajem spólnoty, i to spólnoty myśli, uczuć i dążeń. Jako spólnota językowa i dziejowa występuje w ludzie, w narodzie, jako spólnota prawa w państwie, jako spólnota interesów w cechach, stowarzyszeniach i związkach, jako spólnota wiary i sumienia w gminach religijnych, wreszcie jako spólnota kulturalna w pojęciu ludzkości. Gromada wywiera przemożny wpływ na wszystkich swoich członków, dając im bodźce, stwarzając albo usuwając wędzidła. Rozwój i charakter jednostki, jej wyobrażenia i myśli, uczucia i czyny zależą w wysokim stopniu od gromady. Przytem gromada zawsze tworzy i kształtuje. Na przykładzie gromady społecznej szczególnie żywo i plastycznie występuje przed nami wielka myśl Wundta o syntezie twórczej w rozwoju duchowym. Przez spólnotę jednostek powstaje coś nowego, ponadosobo-

wego, co przeciwstawia się jednostce, a zarazem pomnaża się i modyfikuje dzięki pracy tychże jednostek.

Wszelkie zjawiska społeczne ukazują badaczowi szczególną dwoistość oblicza. Są poza nami i w stosunku do nas występują jako siła, jako autorytet. Wpływają, ograniczają, nakazują, wywierają przymus. Takie jest bez wątpienia działanie obowiązujących praw, panujących obyczajów, przykazań religijnych, form kulturalnych, mody i przyjętego smaku artystycznego. Ale zjawiska społeczne nie zachodzą tylko poza i ponad nami, są także i w nas. Wypełniają naszą duszę bogatą treścią, dają nam wewnętrzną spoistość, do której nie doszlibyśmy nigdy, stojąc o własnych siłach, naszemu myśleniu wyznaczają cel i kierunek.

Dopiero socjologowie francuscy ostatnich czasów[1]) zwrócili uwagę na dwoisty charakter pierwiastka społecznego. Jądro tej prawdy tkwi już jednak w równie głębokich jak prostych słowach Chrystusa: „Gdy dwu zejdzie się w imię moje, jestem między nimi". Kiedy ludzie jednoczą się w imię wspólnego zadania, wstaje między nimi i ponad nimi coś wyższego, ponadosobistego, co w stosunku do jednostki objawia się jako pewna siła przedmiotowa, ale co z drugiej strony głęboko przenika w duszę, rozszerza poszczególne osobowości i nastraja do wyższych celów.

Tak więc pomiędzy całością społeczną a składającemi ją jednostkami zachodzi ciągły, obopólny stosunek. Zbiorowość początkowo oddziaływa z żywiołową siłą na wszystkich swoich członków. Z biegiem czasów ujawnia się wszakże i wyraźny

[1]) Por. H. Hubert i H. Mauss: „Mélanges d'histoire des religions", Paryż 1909, str. 128 i inne. Zobacz również Jerusalema: „Die Aufgabe der Soziologie" (Zadanie socjologji) w „Monatsschrift für Soziologie" 1 (1909), str. 550 i inne; oraz tegoż: „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen" (Zadania nauczyciela w szkołach wyższych), Wiedeń 1912, str. 18 i inne.

wpływ wybitniejszych osobistości na budowę i rozwój gromady. Niewątpliwe istnienie podobnego wzajemnego oddziaływania i wspomniane stosunki stanowią właściwy, a jednak niezmiernie różnorodny przedmiot, który wiąże w jedną naukę wszystkie tego rodzaju badania, nadając jej zarazem charakter filozoficzny. Socjologja jest filozofją społeczeństwa ludzkiego. Zajmuje się rozwojem ludzkiego spółżycia i musi mieć przedewszystkiem zwróconą uwagę na wytwory ducha zbiorowego, wyrastające z owego współżycia, takie, jak język, prawo, moralność, religja i t. d. Musi je badać w istocie im właściwej i w ich powstawaniu, a zarazem nie spuszczać z oka ich oddziaływania na jednostkę i wzajemnego stosunku obu stron. Ponieważ wszystkie te oddziaływania są zasadniczo duchowej natury, więc przedmiot socjologji rozszerza się coraz bardziej w kierunku ogarnienia całkowitego rozwoju duchowego ludzkości. Przekonywamy się przytem coraz wyraźniej, że duch ludzki dopiero we spółżyciu dochodzi do pełnego rozwinięcia i że dopiero metoda socjologiczna może nam w zupełności uświadomić istotne znaczenie pierwiastka duchowego w człowieku. To właśnie czyni socjologję prawdziwą nauką duchową, a także to stanowi o jej charakterze filozoficznym. Zapewne, że przyrodzone warunki istnienia ludzkiego, jak klimat, właściwości terenu, ukształtowanie zarysów lądu i t. d., są czynnikami pierwszorzędnego znaczenia, ale sprawa sprowadza się do tego, w jaki sposób człowiek wyzyskuje te dane, co z nich zdolen jest uczynić, a to znowu zależy od jego duchowych zasobów, które rozwijają się dopiero w życiu zbiorowem. Z życia zaś zbiorowego, jak zobaczymy następnie, wyłaniają się mocne indywidualności, które zkolei oddziaływają na społeczne ukształtowanie się życia. To też, jak wyraził się Comte, nie można nigdy zrozumieć ludzkości, wychodząc z pojedyńczego człowieka, ale natomiast pojmuje

się człowieka, wychodząc ze zbiorowości. W ten sposób socjologja rozrasta się w naukę o duchowości człowieka i ludzkości.

§ 45. Zadania socjologji.

Na zasadzie powyższego określenia zadania socjologji wydają się na pierwszy rzut oka tak rozległe i tak różnorodne, że niepodobna ich ogarnąć. Wrażenie to musi odnieść każdy, ktokolwiek przerzuci jeden z tomów paryskiego Rocznika socjologicznego (L'année sociologique, — dotychczas 12 tomów). Trzeba przyznać, że z trudem znalazłby się badacz, zdolny opanować wszystkie uwzględnione w nim dziedziny, a także, że niełatwo byłoby wskazać dzieło, któreby jednoczyło wszystkie omawiane tam prace. Mimo to socjologja jako nauka wywalczyła sobie stanowisko, albowiem potrzeba zbadania sił, przejawiających się we spółżyciu ludzkiem, wzmogła się do tego stopnia, że bezwzględnie domaga się zaspokojenia. Jeżeli idzie o ogólne ujęcie zadań socjologji, to najbardziej wskazane jest rozpocząć od podziału na dwa wielkie odłamy. Pierwszy stanowią zagadnienia zewnętrzne. Polegają one na przedstawieniu struktury zewnętrznej istotnie danych więzi społecznych, jak rodzina, stan, grupa totemowa, plemię, naród, państwo, wreszcie cała ludzkość. Ale i wewnątrz gromad, stanowiących pewną całość społeczną, przedmiotem socjologji są ugrupowania drugorzędne, jak kasty, związki mężczyzn, seminarja duchowne, stronnictwa polityczne, związki zawodowe, zjednoczenia, cechy i t. d. Badania w tym zakresie noszą przeważnie charakter historyczny i statystyczny.

I na tych polach możliwy jest, a w znacznej części już uskuteczniony, wyraźny podział pracy. Wartościowe przyczynki mogą dać historyk i etnolog, prawnik, językoznawca i ekonomista, a nawet badacz religji i filozof. W rzeczy

samej możemy już dziś wskazać wiele dzieł, które mają za przedmiot owe poszczególne dziedziny, tak np. Morgana „Urgesellschaft“ (Społeczeństwo pierwotne), Maine'a „Ancient law“ (Prawo starożytne), Westermarcka „Geschichte der Ehe“ (Dzieje małżeństwa) i jego często cytowane wielkie dzieło o początku pojęć moralnych, Schurtza „Männerbünde“ (Związki mężczyzn), Franciszka Kleina „Organisationswesen der Gegenwart“ (Istota organizacji spółczesnej) i Bougle'go „Sur le régime des castes“ (O ustroju kastowym).

Ale jeżeli prace tego rodzaju sprawić mają, aby socjologja przedzierzgnęła się stopniowo w dzieje rozwoju ducha ludzkiego, musi towarzyszyć im i przenikać je troska o poznanie wpływu, jaki spółżycie wywiera na siły duchowe człowieka. Musimy bezustannie doszukiwać się wzajemnych oddziaływań między jednostką a społeczeństwem i śledzić wpływ ich na bogaty i wszechstronny rozwój duszy ludzkiej, jaki dziś mamy przed oczyma. Ten o wiele trudniejszy, ale i o wiele donioślejszy dział badań socjologicznych chciałbym określić jako wewnętrzne zagadnienie tej nauki.

Wyraz „wewnętrzne“ wskazuje już sam przez się, że mamy przedewszystkiem do czynienia z badaniami psychologicznemi. Mają one ustalić, jak dalece najważniejsze czynności świadomości ludzkiej uzależnione są od faktu, że człowiek z natury jest istotą społeczną, i w jakiej mierze, skutkiem spółżycia, jego ustrój psychiczny stał się takim, jakim go dziś znamy. Bardzo prędko nasuwa się tu pewne rozczłonkowanie, które może oznaczyć zarazem i podział pracy. Trzymając się mianowicie zwykłego podziału na zasadnicze czynności świadomości, możemy prześledzić punkt po punkcie wpływ spółżycia na poznanie, na uczucie i na wolę, tak że wewnętrzne zagadnienie socjologji mimowoli rozpadnie się na trzy części. Przy tym podziale nie wolno jednak zapo-

minać, że w życiu rzeczywistem trzy czynności: poznanie, uczucie i wola, nigdy nie są między sobą naprawdę rozdzielone, ale że raczej spływają się w każdem faktycznie danem przeżyciu. Najczęściej tylko przeważa jedna z nich i zależnie od jej przodującej roli oznaczamy przeżycie jako akt poznania, uczucia albo woli. Z zastrzeżeniem tedy, że badanie poszczególnych czynności nigdy nie spuści z oka wewnętrznego związku wszystkich przeżyć duchowych, dzielimy wewnętrzne zadanie socjologji na następujące części:

1. Socjologja poznania. Zwróciliśmy już wyżej (str. 128) uwagę na znaczenie czynnika społecznego w rozwoju poznania i zapowiedzieli bardziej szczegółowe przedstawienie sprawy. Pojęcie osadu społecznego miało się okazać podstawowem dla rozwoju wiary masowej i rzucić nowe światło na przemożne i trwałe działanie wyobrażeń religijnych. Uwypukli się przytem powstanie i społeczne znaczenie wyobrażeń typowych. Padnie nowe światło na społeczną rolę języka, a co za tem idzie, wyraźniej ujawni się wielka doniosłość spółżycia dla wytworzenia się trwałych i mocnych przekonań. Dalsze badania, jakim od dłuższego już czasu oddaje się autor niniejszej książki, powinny doprowadzić do tego niezmiernie doniosłego poglądu, że jednocześnie z omówionem niżej zróżnicowaniem społecznem, które poznajemy jako wynik podziału pracy, dokonywa się intelektualizacja duszy. Skoro tylko przez rozwijający się podział pracy z zupełnie jednorodnej i społecznie skrępowanej trzody ludzkiej zaczynają się wyłaniać samodzielne osobowości, natychmiast intelekt zyskuje więcej miejsca dla siebie, a tem samem i więcej siły. W społecznie skrępowanej gromadzie panują bowiem czynności świadomości takie, jak uczucie i wola, czyli, innemi słowy, afekty. Na tym szczeblu czysto teoretyczne myślenie jest zupełnem niepodobieństwem. Zdolny do niego staje się człowiek dopiero,

kiedy, oswobodziwszy się z ciasnej więzi, zaczyna się kształtować jako samodzielna osobowość. Wtedy zaledwie myśl jego okazuje się siłą życiowo ważną, wtedy dopiero mężnieje rozum, stawia nowe cele przed wolą i uszlachetnia życie uczuciowe. Z tą chwilą po raz pierwszy człowiek dorasta do tego, aby objektywnie obserwować fakty, i tak, powoli, zaczyna się kształtować nauka, która zczasem potężnie wedrze się w życie. Wszelako prawdy, wykryte przez poszczególnych myślicieli, nie wcześniej stają się żywą siłą, aż przyswojone zostaną przez bogaciej zorganizowaną zbiorowość, która uczyni z nich środki dla osiągnięcia pewnych swoich celów. Że leży tu przed nami niesłychanie doniosłe i olbrzymie pole pracy, dowiódł niezbicie już Emil Durkheim, otwierając w swojej „Année sociologique“ (t. II, 1911) specjalny dział dla „socjologicznych warunków poznania“ i wyrażając życzenie liczniejszego jeszcze napływu prac z tego zakresu do następnego tomu. Jak wspomniałem, wrócimy za chwilę do bardziej wyczerpującego omówienia tego zagadnienia.

2. Socjologja uczucia. Mamy tu przed sobą zupełnie nowe i nader mało dotychczas wyzyskane pole badań naukowych. Nie bez powodu uczucie uchodzi za najbardziej podmiotową, a zarazem najwięcej osobiście zabarwioną czynność psychiczną. Pomimo to nie można przeoczyć wpływu, jaki życie zbiorowe wywiera na jego rozwój.

Le Bon badał psychologję tłumu (Psychologie des foules, 1895) i doszedł do przekonania, że w masie, kierowanej jakimś wspólnym bodźcem, afekt jest momentem tak dalece górującym, że zwykłe hamulce, wytworzone przez intelektualną tresurę jednostki, łatwo tracą moc; to też tłum jest szczególnie skłonny i podatny do czynów namiętnych i niewyrozumowanych. Zintelektualizowanie duszy, powstałe dzięki zróżnicowaniu społecznemu, w chwilach czynów ma-

sowych częściowo się zatraca. W stanie pierwotnym przodującą rolę grają uczucia i popędy, w ten stan właśnie z łatwością popada na nowo człowiek w chwili, kiedy staje się uczestnikiem tłumu. Że w stanie pierwotnym występują silne uczucia solidarności i spójności, oraz dążenie do wzajemnego wspierania się, wykazał już Kropotkin. Ribot w cennem dziele „La psychologie des sentiments“ określa te uczucia jako najpierwotniejsze objawy życia psychicznego i doszukuje się ich zaczątków jeszcze w świecie zwierzęcym.

Tu właśnie należy filozofja solidarności, która we Francji przy końcu zeszłego i na początku obecnego stulecia stała się przedmiotem gorących sporów [1]). Pobudkę dał Leon Bourgeois przez małą, ale bardzo ciepło napisaną książeczkę p. t. „Solidarité“ (wydanie I w 1895, VI w 1907). Zapomocą pojęcia solidarności, które początkowo znaczy tyle co „zwarcie razem“, chce on zwalczyć przeciwieństwa gospodarcze i społeczne. Każdy pojedyńczy człowiek jest w wieloraki sposób dłużnikiem społeczeństwa, w którem żyje. Musi więc spłacać swój dług społeczny (dette sociale), dokonywając czynów na korzyść ogółu, jest nawet prawnie do tego obowiązany. Akademja nauk politycznych i moralnych (Académie des sciences politiques et morales) ogłosiła wyczerpującą dyskusję na temat tego wymagania i zasadniczego dla niego pojęcia solidarności. W dyskusji wzięli udział najwybitniejsi ekonomiści, prawnicy i filozofowie. We wspomnianej pracy prof. Feilbogen przytacza ważniejsze z poruszonych wówczas myśli. W całej rozciągłości mamy je podane w sprawozdaniu rocznem samej Akademji (1903). Dla nas najbardziej doniosłe są w tej chwili poglądy, wypowie-

[1]) Doskonały, jasny rzut filozofji solidarności we Francji dał prof. S. Feilbogen w wydawnictwie jubileuszowem dla Wilhelma Jerusalema (Festschrift für Wilhelm Jerusalem), Wiedeń 1915, str. 61—80.

dziane przez filozofa Boutroux. Wyraził się on mianowicie, że solidarność nie jest w gruncie niczem innem jak uczuciem. „Ale to uczucie może dać początek wierze, albo dążeniu. Dlatego pogląd jest w istocie swojej nawskróś nowoczesny, ponieważ dziś właśnie oduczyliśmy się uważać inteligencję i rozum za najwyższe uzdolnienia, a poddaliśmy je uczuciom, woli, działalności. Uczucie jest życiem, tem, co stanowi o istnieniu, jest motorem; inteligencja to zaledwie wynajdywanie i użytkowanie znaków jako środków dla zadowolenia uczuć. To też w naszych czasach uczucie uznano za źródło prawa; musi być tylko dostatecznie silne i powszechne, aby mogło wzbudzić wiarę w konieczność tego prawa". Następnie Boutroux poddaje rozważeniu naukowemu następujące pytania: „Skąd powstaje dokładnie zanalizowane poczucie solidarności? — Jaki jest stopień powszechności i siły tego poczucia? — Na czem polega jego cel i jak się ono objawia"? [1]).

Jest to wyraźne wołanie o socjologję uczucia. Uczucie, towarzyszące stosunkowi jednostki do ogółu, stać się musi przedmiotem badania. Zadanie jest dane, ale do rozwiązania go daleko. Nawet nie są wytknięte dotychczas drogi, które mogą ku niemu prowadzić. Socjologja uczucia nie wyszła jeszcze z powijaków.

Drogę taką znajdziemy, przejąwszy się zasadniczym poglądem, że człowiek pierwotny żyje w stanie zupełnego skrępowania społecznego i że dusza jego zalana jest całkowicie wyobrażeniami i uczuciami plemienia, czy klanu, słowem, zwartej i jednolitej gromady, w której każda jednostka jest tylko niesamodzielną częścią, niby członkiem ogólnego organizmu. Jak jednozgodnie zaświadczają wszyscy naukowo patrzący na rzecz podróżnicy, przy obrzędach, ofiarach, czy

[1]) Feilbogen str. 78 i nast.

czarach, przy przygotowaniach do polowania, zbiorowych tańcach, uroczystościach wtajemniczenia itp. cała gromada kieruje się jednem wspólnem uczuciem, które przenika duszę każdego osobnika. Dopiero skutkiem zróżnicowania społecznego i idącego za niem stopniowego wyrabiania się samodzielnych jednostek, uczucia zaczynają się wyodrębniać, bogacić, nabywają indywidualnego zabarwienia. Jednostka przeżywa od tej chwili niejedno, co dotyczy tylko jej samej, już nie całej gromady, a w ten sposób zaczynają się pojawiać pobudki jednostkowej radości, żałoby, obawy. Niemniej jednak trwa dalej w jej duszy poczucie spólnoty jako ważna reszta, i właśnie stosunki, wywiązujące się między uczuciami indywidualnemi a uczuciem spólnoty, stanowią równie trudny jak doniosły przedmiot socjologji uczucia.

Tak np. u c z u c i e c z c i i u c z u c i e p r a w a rodzą się z gry owych dwu pierwiastków, a, jak zobaczymy dalej, i uczucia moralne zakładają je jako swój warunek.

Ale istnieje dziedzina, w której przyszła socjologja uczucia znajdzie szczególnie bogate i płodne pole do pracy. Mamy na myśli krąg życia psychicznego, gdzie uczucie występuje w postaci zupełnie czystej, to znaczy nie budzi żadnych pożądań. Jest to, jakeśmy wyżej zaznaczyli (str. 214 i nn), wielka dziedzina uczuć e s t e t y c z n y c h. Metoda socjologiczna wykaże nam, że nawet najwyższy genjusz, mimo że wyłamuje się z ram epoki, jest w twórczości swojej uwarunkowany przez społeczeństwo, w k t ó r e m i d l a k t ó r e g o pracuje. Podobnie smak estetyczny wiąże się z innemi przejawami kulturalnemi danego okresu i staje się w ten sposób zjawiskiem społecznem. Na tę stronę sztuki zwrócili przedewszystkiem uwagę we Francji A r r é a t i G u y a u, a w zakresie kultury germańskiej, przed wieloma innymi, W i l h e l m D i l t h e y i K u n o F r a n c k e. W ostatnich czasach wybitni h i s t o r y c y l i t e r a t u r y i h i s t o r y c y s z t u k i z naciskiem

zaznaczyli wieloraki związek twórczości piśmienniczej i artystycznej z prądami duchowemi, albo, mówiąc ściślej, z psychiczną budową epoki, przez co zyskujemy o wiele głębsze i prawdziwsze zrozumienie poszczególnych dzieł. Podkreślamy tutaj niewielką, ale bogatą w treść pracę przedwcześnie zmarłego wiedeńskiego historyka sztuki Maxa Dvořaka: „Idealizm i naturalizm w rzeźbie i malarstwie gotyckiem“ (Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei) 1918. Znajdujemy u niego myśli o pierwszorzędnem znaczeniu dla przyszłej socjologji uczucia, dzięki której świat sztuk plastycznych powinienby się ukazać w zupełnie nowem świetle.

3. Socjologja woli. Dziedzina jest bezwarunkowo najszersza i najważniejsza. Wypracowano dla niej już dawno pojęcie woli zbiorowej, z którem spotykamy się w średniowiecznych rozważaniach o państwie, a które potem w bliższych czasach gra wielką rolę u obrońców władzy ludu, a mianowicie u Rousseau. Współczesna psychologja ludów, jak zwłaszcza podkreślił Wilhelm Wundt, dowiodła rzeczywistego istnienia woli zbiorowej. Już od najwcześniejszej młodości podlegamy jej działaniu i najważniejsze wpływy społeczeństwa odbijają się na naszej woli i czynach. Dzieje się to, ilekroć przeciwstawiamy się jej, — wyczuwamy ją wtenczas jako opór, od którego staramy się uwolnić. Niewątpliwie słusznie zauważył Emil Durkheim, że charakterystyczny dla czynnika społecznego jest zawsze moment przymusu, rozkazu, autorytetu, a to nie znaczy nic innego, jak, że jest to właśnie potężna, a wzmożona jeszcze przez tradycję i nawyk, wola zbiorowa, która wywiera nacisk na każdą poszczególną jednostkę.

Zbiorowa wola gromady wypowiada się w rozmaitej postaci. Panujące prawo, przyjęty obyczaj, moda, formy stosunków gospodarczych — wszystko to są sposoby jej ujaw-

niania się, które tem samem stają się faktami społecznemi i przedmiotem socjologji. Zatem do zadań wewnętrznych naszej nauki należy zbadanie wszystkich owych zjawisk w ich powstaniu, rozwoju i w ich roli społecznej.

Ale wola zbiorowa w biegu wieków stwarza sobie bardzo licznych wyrazicieli. Wódz naczelny w czasie wojny, duchowieństwo, w późniejszych epokach opinja publiczna i prasa jako jej narzędzie, monarcha absolutny, albo konstytucyjny, odpowiedzialni ministrowie, parlament — oto są w pewnem znaczeniu owi wyraziciele zbiorowej woli. We wszystkich niemal krajach cywilizowanych rozwój idzie w tym kierunku, aby państwo coraz widoczniej stawało się pełnomocnikiem społeczeństwa. To też jednem z najważniejszych zadań socjologji jest dzisiaj zbadanie istoty państwa, jego początków, rozwoju i ciągłego wzbogacania się jego czynności, tak jak i warunków jego zewnętrznego i wewnętrznego rozrostu. Państwo, jako wyraziciel woli zbiorowej, jest tedy niezmiernie doniosłym przedmiotem socjologji. Przystępując do studjów w tej dziedzinie, dostrzegamy wyłaniające się najróżnorodniejsze i najbardziej zawikłane zagadnienia, o znaczeniu nietylko naukowem, ale i praktycznem. Dzieje rozwoju wykazują nam, że z zupełnego skrępowania, znamionującego okresy pierwotne, człowiek coraz usilniej stara się wyswobodzić. Wytworzenie się osobowości samodzielnych, samodzielnie myślących i czujących, jest najdonioślejszym wynikiem rozwoju społecznego. A wobec tego nasuwa się pytanie, jak pogodzić nieodzowny dla spółżycia autorytet państwa z prawami jednostki do swobodnego rozwijania swoich zasobów? A dalej będziemy musieli zapytać, w jaki sposób państwo ma zachowywać swoją powagę, a jednocześnie wpajać w swoje organa poczucie odpowiedzialności? Wreszcie do najważniejszych zagadnień socjologji należy sprawa wzajemnego stosunku państw, czyli tak pierwszorzędnego społecznie znaczenia fakty,

jak wojna, spółzawodnictwo gospodarcze, wzrost ludności, wychodźtwo itd.

Początkowo państwo było prawdopodobnie równoznaczne z rządami przemocy, dzięki której warstwa panująca zmuszała poddanych do pracy na swoją korzyść. Później dopiero powstało państwo, oparte na prawie, a teoretycznie zdaje się ono dziś przekształcać w państwo, ugruntowane na powszechnej pomyślności i na kulturze. Znaczy to, że wola zbiorowa zdobywa sobie coraz nowe i wielkie dziedziny. W czasie wojny światowej potęga państwa wzrosła w sposób wprost niebywały, ale zarazem zapadła głęboko w dusze świadomość zależności jednostki od losów państwowych. Przewroty, wynikłe wskutek wojny, wytworzyły cały szereg zupełnie nowych zagadnień socjologicznych, których rozwiązania możemy oczekiwać dopiero od przyszłości. Wzrosła ogromnie troska państwa o wszystkich obywateli, gdy z drugiej strony coraz oczywistsze się staje dążenie obywateli do swobody. W każdym razie te nowe przejawy życia zbiorowego dowodzą, jak niezbędne jest wyświetlenie położenia zapomocą badań socjologicznych.

Socjologja woli obejmuje takie bogactwo zagadnień, że pożądany na jej gruncie byłby dalszy podział i rozkład materjału. Przy dzisiejszym jednak stanie nauki nie jest to jeszcze możliwe. Dotychczas owe badania nie szły bowiem w kierunku podobnego podziału, ale raczej doprowadziły do stworzenia często wikłającej sprawę mnogości kierunków. Dziś tyle tylko możemy powiedzieć, że zalecany przez nas podział winienby wprowadzić ład, tak do zagadnień zewnętrznych jak do wewnętrznych, a tem samem otworzyć szersze drogi dla przyszłych dociekań.

Damy teraz krótki zarys dotychczasowego rozwoju i roli rozmaitych kierunków socjologicznych, przyczem ograniczymy się do rzeczy najważniejszych i najbardziej płodnych dla nauki.

§ 46. Rozwój socjologji.

Pojęcie i nazwę socjologji stworzył dopiero około połowy dziewiętnastego wieku myśliciel francuski August Comte[1]), jednak przedmiot naszej nauki, tj. spółżycie ludzi i wynikające z niego konsekwencje, były już w czasach greckich ulubionym tematem rozmyślań naukowych i filozoficznych. Z pośród różnych postaci spółżycia uwagę przyciągało przedewszystkiem państwo. Pobudką najczęściej, jeżeli nie zawsze, było silne niezadowolenie z panujących stosunków społecznych. Pragnienie lepszego ukształtowania warunków politycznych i gospodarczych stało się i tutaj punktem wyjścia dla myśli.

Dotyczy to odrazu najstarszego dzieła, jakie bada istotę i cechę państwa i ukazuje odpowiadający ówczesnym wymaganiom życia zbiorowego ideał, który wszystkim uczestnikom zapewnić powinien „dobre życie“. Mam, rozumie się, na myśli „Politeię“ (Rzeczpospolitą) Platona. Uczeń Sokratesa poddaje tam bezlitosnej krytyce znamienną dla większości istniejących państw nierówność w podziale dóbr. Skutkiem tego powstają, powiada, w jednem państwie właściwie dwa państwa, państwo biednych i państwo bogatych, a to jest powodem ciągłej rozterki. Według Platona nie można pogodzić istnienia bogaczy z wymaganiami moralnemi.

Ideą kierowniczą jego próby naszkicowania państwa idealnego jest urzeczywistnienie sprawiedliwości. Ale dla Platona pojęcie sprawiedliwości polega na harmonijnem spółdziałaniu różnych części duszy. Według jego nauki są niemi: rozum, siła czynna i niskie

[1]) Comte opracowuje przedmiot, który pierwiastkowo nazwał „physique sociale“ (fizyką społeczną), w czwartym tomie swojego „Cours de philosophie positive“. Tom ten ukazał się w roku 1839. Tam na stronicy 185 wydania drugiego, przygotowanego przez Littrégo, znajdujemy po raz pierwszy użyty termin „socjologja“, który Comte uzasadnia w specjalnej uwadze.

pożądania. Sprawiedliwość dzieje się każdemu człowiekowi wówczas, kiedy rozum panuje nad pozostałemi częściami duszy, wskazuje im drogi, a zarazem trzyma je w karbach.

Wyraźniej niż na przykładzie pojedyńczego człowieka — tak tłumaczy Sokrates w drugiej księdze „Rzeczypospolitej Platońskiej“ — możemy prześledzić istotę sprawiedliwości na przykładzie państwa i w tym właśnie duchu narysowany jest ów obraz idealny. Każdej z trzech części duszy odpowiada osobna warstwa społeczna. Klasa strażników reprezentuje w państwie rozum i dlatego od niej zależy ład w całości. Stan rycerski jest przedstawicielem siły czynnej (θυμοειδές), jego więc zadaniem jest obrona granic, gdy natomiast liczna warstwa rzemieślników winna dbać o zaspokojenie potrzeb materjalnych. Przytem strażnicy muszą baczyć, aby każdy „czynił swoje“, to znaczy uprawiał zawód, do którego najbardziej się nadaje, i aby przez ustawiczne ćwiczenie coraz bardziej się w nim doskonalił. Szczególną troską otoczyć należy wybór, oraz umysłowe i moralne przygotowanie strażników. Trzeba usunąć od nich wszelkie troski materjalne, uwolnić ich od konieczności jakiejbądź pracy zarobkowej; muszą przejść wieloletnie i ścisłe przygotowanie naukowe, aby mogli całą myśl i staranie oddać swoim władczym obowiązkom. Dzięki podobnym urządzeniom możliwą się okaże zgodna spółpraca wszystkich części, a tem samem sprawiedliwość stanie się ciałem. Każdy obywatel tego idealnego państwa będzie zawsze pracował w zakresie odpowiadającym jego naturze, a przez to będzie mógł zażywać należnego sobie szczęścia, czyli, jak Platon to określa: ściśle przestrzegane zasady spółpracy pozwolą mu na „dobre życie“.

Pomimo swojej utopijności śmiały pomysł platoński obfituje w myśli o wysokiej wartości socjologicznej. Stanowcze domaganie się przygotowania umysłowego i moralnego od ludzi powołanych do sprawowania rządów, podział pracy

i płynące z niego korzyści, związanie z rozważaniami psychologicznemi, wysoki cel etyczny — wszystko to są rzeczy wielce znamienne. To też przedstawiciele dzisiejszych prądów reformatorskich w socjologji zapożyczyli od Platona niejedną myśl i wyrażenie. Bogatsze jeszcze w poglądy z tego zakresu jest późne dzieło tegoż myśliciela pt. „Prawa".

Tym razem filozof liczy się więcej z realnemi stosunkami. Jego własne bogate doświadczenia życiowe dały mu poznać słabości ludzkie; przekonał się, że praktyczny mąż stanu musi się z niemi liczyć. Tak np. widzi wyraźnie, że obowiązujące w państwie prawo zawsze odpowiada przedewszystkiem woli i interesom warstwy rządzącej; nie wierzy już tak niezłomnie, jak w „Rzeczypospolitej", w siłę poznania filozoficznego, bo zrozumiał dokładniej potęgę namiętności ludzkich. Zastanawia się między innemi nad zagadnieniem, czy w nowo zakładanych kolonjach lepiej jest, aby wszyscy obywatele byli jednakowego pochodzenia i w równym stopniu wykształceni, czy też, aby znalazły się obok siebie żywioły różnolite. Rozważa następnie wszystkie „za" i „przeciw" obu wypadków (4, 3). Natomiast etyczny cel państwa i w „Prawach" stawiany jest zawsze na naczelnem miejscu i podkreślany z całą stanowczością (np. 4, 2). Znajdujemy nadto subtelne uwagi o małżeństwie, o rodzinie, o wychowaniu, o przestrzeganiu prawa, o społeczno-etycznym wpływie poezji, o niebezpieczeństwach, płynących z nierównego podziału dóbr, o nierównych widokach w handlu i wynikającym stąd mamonizmie, dalej głębokie spostrzeżenia o spółczesnem znaczeniu instytucji religijnych i wiele innych, które właśnie dziś nabrały szczególnej aktualności. To też wartoby było zająć się specjalnem opracowaniem socjologicznej zawartości „Praw". Dużo cennych przyczynków w tej sprawie znajdujemy u Pöhlmanna w Historji komunizmu starożytnego (Geschichte des antiken Kommunismus I. wyd. n. n.).

Arystoteles w „Polityce“ dał dzieło, które porusza zasadnicze zagadnienia socjologiczne i nadaje się, aby dziś jeszcze wprowadzać nas do świata nauki o społeczeństwie. Jego często cytowane określenie, że człowiek jest z natury istotą społeczną (φύσει πολιτικὸν ζῷον), dopiero w naszych czasach, na gruncie zdobyczy naukowego ludoznawstwa, może być zrozumiane i ocenione w całej swojej rozciągłości. To samo możemy powiedzieć o innem jego twierdzeniu, że państwo jest wcześniejsze od jednostki. Arystoteles ma tu przedewszystkiem na myśli pierwszeństwo logiczne, ponieważ, jak powiada, całość stanowi logiczne założenie części. Jednakowoż naukowe ludoznawstwo dzisiejsze uważa za zupełnie prawdopodobne, że ściśle zwarta grupa ludzka nawet czasowo jest wcześniejsza, aniżeli samodzielna i świadoma swojej odrębności i swoich praw jednostka. Z tem wiąże się inny, szczególnie znamienny pogląd Arystotelesa, że człowiek tylko w więzi społecznej jest naprawdę człowiekiem, gdyż jako bezpaństwowy (ἄπολις) musiałby być albo czemś pośledniejszem (φαῦλος), albo nadczłowiekiem (μείζων ἢ κατ' ἄνθρωπον), albo zwierzęciem, albo Bogiem. Słowa te zawierają, ni mniej ni więcej, tylko myśl, która dziś z trudem toruje sobie drogę, tj. że wtedy jedynie będziemy w stanie zrozumieć człowieka i jego rozwój duchowy, kiedy będziemy wychodzili nie od jednostki, ale od gromady: a to znowu nie znaczy nic innego, jak że właśnie tylko metoda socjologiczna powołana jest do odkrycia istoty duchowej człowieka i jej dawnych kolei. Od swego nauczyciela, Platona, Arystoteles przejął pogląd, że celem państwa jest umożliwienie i wszelkiemi sposobami popieranie „dobrego“, to znaczy moralnego życia obywateli. Wypowiada przytem niejedną myśl i daje niejedną radę, które mogłyby być żywotne i dzisiaj, przy odbudowie moralnie wstrząśniętych społeczeństw. W jego sławnem przedstawieniu rozmaitych

ustrojów państwowych (księga III—VI) znajdujemy wiele uwag cennych ze stanowiska socjologji. W jeszcze wyższym stopniu dotyczy to jego rozważań o najlepszej formie państwa (księga 7—8), przyczem godne zapamiętania są przedewszystkiem zdania o małżeństwie, o dzieciach i o wychowaniu. Nie można jednak zapominać, że pomimo genjalnej intuicji i szerokich ogarnięć Arystoteles jest dzieckiem swego czasu. Państwo, jakie ma na widoku, to „polis“ grecka, państwo-miasto, o niewielkim obszarze, którego założeniem jest samowystarczalność. Wojna i niewolnictwo są dla niego tak same przez się zrozumiałe, jak i nieodzowne. Posuwa się aż do tego stopnia, że twierdzi, iż Helleni z natury są powołani do panowania, a barbarzyńcy skazani na niewolnictwo. Żąda, aby wolni obywatele nie byli zmuszeni do zarobkowania, mają bowiem czas swój poświęcać sprawom państwowym. Niemniej przy tej sposobności wypowiada wiele głębokich spostrzeżeń o kulturalnem znaczeniu czasu wolnego od zajęć. Na pracę chłopów, rzemieślników, a przedewszystkiem kupców, spogląda z pewnego rodzaju lekceważeniem. Rzecz prosta, niema u niego śladu wielu poglądów, które w naszej epoce wszechświatowych stosunków i wszechświatowego gospodarstwa oraz tak bogato rozwiniętych stosunków międzynarodowych mają wprost pierwszorzędne znaczenie. Z tem wszystkiem „Polityka“ Arystotelesa jest kopalnią socjologicznie cennych myśli i napomknień. W tak zwanym okresie hellenistycznym (poczynając od r. 300 przed Chr.) pojęcie państwa i jego stosunku do jednostki ulega zasadniczym przeobrażeniom. Występują wtedy po raz pierwszy nowe i bardzo doniosłe poglądy socjologiczne, które zachowały się aż po dzień dzisiejszy. Zwycięska wyprawa Aleksandra Wielkiego ogromnie rozszerzyła widnokrąg geograficzny i społeczny. Zaczęła się zacierać różnica między hellenami

a barbarzyńcami. Przez powstanie większych tworów państwowych na terenie Grecji, Azji Mniejszej i Egiptu „polis“ traciła coraz wyraźniej swoją samodzielność a z nią razem i rolę łącznika między obywatelami. Na pierwszy plan wybija się teraz jednostka, indywiduum, ze swemi radościami i bólem, ze swemi osobistemi potrzebami, tak ciała jak duszy. Indywidualizm ten spotykamy na każdym kroku, w literaturze, w sztuce, w nauce, a nadewszystko w filozofji okresu hellenistycznego[1]). W światopoglądach sceptyków, epikurejczyków, a zwłaszcza stoików, ośrodkiem myśli i dążeń staje się jednostka ze swojem pragnieniem spokoju duchowego, osobistej szczęśliwości i religijnego zbawienia. Ale, jak za chwilę wykażemy szczegółowo, indywidualistyczny kierunek z psychologiczną koniecznością prowadzi do uniwersalizmu i do kosmopolityzmu. To ważne, a mało dotąd uwzględniane przez badaczy przejście, na gruncie epoki hellenistycznej występuje z całą wyrazistością.

Geografowie wprowadzają wówczas pojęcie „oikumeny“, tj. ziemi zamieszkanej przez człowieka, a filozofowie pojęcie całej ludzkości jako wielkiej jedności. Z niego to w drugim wieku przed Chr. wytwarza się pojęcie powszechnego człowieczeństwa: humanitas, którego znaczenie dla etyki jużeśmy podkreślili.

Dla socjologji rys kosmopolityczny hellenizmu ważny jest przeto, że po raz pierwszy uświadomiła się w nim łączność całej ludzkości. Wzmocnione uczucia narodowe czasów nowożytnych przyćmiły to stanowisko i zepchnęły na dalszy plan, obecnie jednak, już po wojnie, zaczyna się ono wybijać i domaga socjologicznego opracowania. W stosunku do państwa filozofowie hellenistyczni zachowywali się przeważnie

[1]) Por. Jerusalem: „Gedanken und Denker“ (Myśli i myśliciele), str. 242, i inne studjum: Altgriechisches Kleinleben (Starogreckie życie powszednie).

negatywnie, ponieważ odciągali ludzi od zajmowania się sprawami politycznemi. Epikur zaleca swoim zwolennikom ciche, zamknięte życie w zaufanem kole przyjaciół, stoicy zaś stawiają doskonałego „mędrca“ w wielkiej ogólnoludzkiej spólnocie, w której uczestniczą nawet bogowie.

Rzym stworzył potężną organizację państwową i przez język, prawa i talent administracyjny w ciągu wielu stuleci stanowił wzór i wpływał na życie społeczne Zachodu. Najwybitniejszy wytwór społeczny Rzymu, prawo, opiera się w istocie swojej na podstawie indywidualistycznej. To, co w niem głównie podlega uregulowaniu, to stosunki międzyjednostkowe, jest to zatem przeważnie prawo prywatne. Jako takie, dzięki swej jasności i ścisłości, tak jak i dzięki logice, jest ono po dziś dzień wzorem i szkołą przy ujmowaniu prawnych stosunków w społeczeństwie. Natomiast piśmiennictwo rzymskie bardzo mało przynosi nam nowych myśli co do istoty państwa i społeczeństwa. W teoretycznych wywodach Cycerona główną treścią jest najczęściej obrona klasy panującej i walka z przewrotem.[1])

U satyryków znajdujemy skargę na zdziczenie obyczajów, na zepsucie wielkomiejskie, ale pozatem żadnych głębszych wniknięć w budowę społeczną, w istotę i zadania państwa. Rzymianie umieli podbijać, organizować, rządzić, ale myśl teoretyczna nie była ich siłą.

Światopogląd średniowiecza, którego system i dzieje tak znakomicie ujął Henryk von Eicken, ma doniosłe znaczenie dla rozwoju myśli o społeczeństwie. Św. Augustyn, Ojciec Kościoła, w swojem „Państwie Bożem“ (De civitate Dei), dziele zasadniczem jako pogląd

[1]) Por. Pöhlmann: „Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismns“ (Dzieje komunizmu i socjalizmu starożytnego) II. str. 486 i nn.

kościoła na społeczeństwo, opisuje państwo ziemskie, oparte na gwałcie i ucisku, jako twór grzechu i szatana, przeciwstawia mu natomiast państwo Boże, czyli Kościoł Chrystusowy, gdzie wszyscy ludzie żyć będą zbratani w pokoju i zgodzie, przyczem ma to być żywot nie w ciele, ale w duchu. Kościół rzymski z papieżem na czele dąży właśnie do urzeczywistnienia państwa bożego i w biegu średniowiecza wyrasta w potężną, zwartą, a jednak rzutką organizację, która nie ma sobie podobnej w dziejach ludzkości. Potęga jej, jak wykazał Eicken w przytoczonem dziele[1]), polega na syntezie zaprzeczenia świata i owładnięcia światem. Ascetyczny pogląd, zasadniczy podówczas, że życie doczesne jest tylko przygotowaniem do wiecznego życia na tamtym świecie, naturalnym biegiem rzeczy pozwala kościołowi ująć w ręce wszystkie dziedziny tego doczesnego życia, aby je dostroić do wyższych celów. W ten sposób coraz wyraźniej staje się on wyłącznym panem świata i istnienia i przez długie stulecia stanowi ośrodek życia duchowego społeczeństw zachodnich. Nie ulega wątpliwości że kościół wysoce przyczynił się do tego, aby romańskie ludy Europy wychować w zasadzie panowania ducha nad ciałem, a zwłaszcza aby wyrobić w nich siłę wyrzeczenia się.

W wiekach średnich raz po raz spotykamy teoretyczne rozważania na temat państwa. Kościół wprawdzie traktował państwo ziemskie jako dzieło grzechu, ale dla przeprowadzenia swoich celów nie mógł się obejść bez potęgi świeckiej. Uciekł się zatem do przedstawienia państwa jako środka uzdrawiającego przeciw grzechowi i sprowadzał je do umowy społecznej, zawartej w celu obrony przeciw zbrodniczemu czynowi gwałtu (Eicken, 363 i in.). Był to pogląd bardzo

[1]) Heinrich von Eicken: „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung“ (Dzieje i system światopoglądu średniowiecznego) 1887 i 1913.

rozpowszechniony w owej epoce i przyjęty zarówno przez stronę świecką jak i kościelną (Eicken, 365). Niemniej w ciągu średniowiecza dokonało się silne zeświecczenie kościoła. Wpłynęło na nie, spowodowane przez wojny krzyżowe, wzmożenie się świadomości narodowej. Tak np. widzimy, jak w XIV w. władza świecka coraz silniej broni swojej samodzielności, przeciwstawiając ją kościołowi. Nauka przyszła z pomocą tym dążeniom państwowym. W ciągu wieku czternastego powstała tak zw. organiczna teorja państwa, która układ państwowy zestawiała z żywym organizmem. Porównanie to miało dowieść samodzielności państwa w stosunku do kościoła i ścisłego związku rządów w państwie z politycznemi prawami ludu (Eicken, 773). Duszą organizmu państwowego nie jest już kościół, ale jednolita wola zbiorowa, jak powiada Marsyljan z Padwy w piśmie pt. „Obrońca pokoju“ (Eicken, 770). Myśl ta prowadzi do pojęcia władzy ludu, tak doniosłego w nowszych teorjach państwowych. Zatem średnie wieki znały już oba tak długo zwalczające się stanowiska: teorję umowy społecznej i organiczne pojmowanie państwa i obydwa przekazały czasom nowożytnym[1]).

Epoka odrodzenia (mniej więcej 1450—1550) przynosi nietylko „odżycie“ starożytności klasycznej, ale przede-

[1]) Do średnich wieków zalicza się jeszcze, przez czas, w którym żył (wiek XIV), socjolog arabski Ibn Chaldun. Jego wstęp do nauki o dziejach został w r. 1857 przełożony na język francuski pod nagłówkiem „Prolegomènes historiques d'Ibn Chaldun“. Na znaczenie tego badacza zwrócił uwagę Ludwik Gumplowicz w swoich „Studjach socjologicznych“ (Soziologische Essays) 1879 r., str. 149 i in., przytaczając liczne urywki z jego dzieła. Ibn Chaldun wyraźnie uznawał zależność ustroju społecznego zbiorowisk ludzkich od otoczenia, przedewszystkiem od klimatu. Powstawanie państw wywodził z podboju i walki, badał przyczyny rozkwitu i upadku państwa, i przy wszystkich tych okolicznościach wypowiedział myśli nawskroś nowożytne.

wszystkiem potężne wzmożenie świadomości jednostkowej, albo, mówiąc dokładniej, osobistej, a z niem razem usilne pragnienie nadania życiu osobistego piętna. Wiąże się z tem samo przez się, jakeśmy przed chwilą zaznaczyli, wzmożone zainteresowanie się objektywnym światem faktów, a jednocześnie i lepsze zrozumienie rzeczywistości doczesnej. Oba te dążenia objawiają się, w różny zresztą sposób, w dwu najznamienniejszych prądach kulturalnych odrodzenia: w humanizmie i w reformacji.

Humanizm jest reakcją przeciw ascetycznemu i zakonnemu ideałowi wieków średnich. Życie doczesne, które miało być jedynie przygotowaniem do prawdziwego życia na tamtym świecie, nabiera wartości samo przez się. Warte jest trudu poznanie świata i estetyczne urządzenie życia. Rozum i wyobraźnia ludzka znajdują w nich pole do miłej i dającej zadowolenie działalności. We Włoszech, gdzie nigdy nie wygasło wspomnienie wielkiej epoki rzymskiej, silne poczucie życia prowadzi do wskrzeszenia studjów klasycznych, które znów zkolei oddziaływają zapładniająco na nowego ducha. Ważnym czynnikiem staje się przyniesiona przez Greków z Konstantynopola znajomość poezji, historji i filozofji helleńskiej. Otwierają się nowe perspektywy na przyrodę i duszę ludzką. Z tego ruchu narodzi się w następnym wieku nowa nauka, nowa sztuka i nowa filozofja. Tymczasem już narodził się badający i twórczy człowiek nowożytny.

Reformacja zwraca się przeciw zeświecczeniu i tyranji kościoła rzymskiego. Już w średnich wiekach przebijała potrzeba indywidualnej, osobistej pobożności w głębokich poglądach mistycznych Bertolda z Regensburga, Mistrza Eckhardta itd. W początku szesnastego wieku przyłącza się tu jeszcze opór przeciwko Rzymowi.

W ten sposób spływają w jedno prądy religijne i narodowe wielkiego ruchu protestanckiego. Bierne przyjmowanie środków zbawienia z ręki wszechmocnego kościoła nie zadowala już silnie rozbudzonej osobistej pobożności. Luter chce, by Chrystus żył w nim samym. To też żąda uzasadnienia przez żywą wewnętrzną osobistą wiarę. Wprawdzie i protestantyzm przetworzył się zczasem w narzucający swoją władzę kościół, ale w każdym razie więcej w nim było miejsca dla pierwiastka podmiotowego.

Równocześnie z ruchem humanistycznym i z reformacją budzi się w kulturalnych krajach Europy silne poczucie narodowe. Pod wpływem tych trzech prądów poglądy na istotę państwa ulegają silnej przemianie. Sławny i osławiony autor dzieła „Książę“ (Il Principe, pierwsze wydanie w r. 1532), Machiavelli, marzy o stworzeniu jednolitego państwa włoskiego, zupełnie niezależnego od kościoła. Dlatego radzi swemu „Księciu“ ugruntować i rozszerzać jego powagę i potęgę zapomocą mądrości i siły, nie oglądając się na żadne względy moralne. Machiavelli dobrze wiedział, że państwo opiera się na sile, i aby się utrzymać, nie może się wyrzec środków najmocniejszych, nierzadko okrutnych. A teraz pytanie, kto jest wyobrazicielem państwa? Dużo nad tem myślano w wiekach XVI i XVII. Francuz Jean Bodin (um. 1596) w książkach swoich o państwie, wydanych w r. 1577, starał się zgłębić i jasno określić pojęcie władzy głównej. Mogą istnieć rozmaite formy rządu, ale w państwie istnieje tylko jedna władza naczelna. Rozmaite rodzaje państwa zależą od tego, czy ta władza główna spoczywa w ręku księcia, arystokracji, albo ludu. Wbrew temu Jan Althusius (zm. 1638) utrzymywał, że władza naczelna należy zawsze do ogółu, to znaczy do ludu. Stosunek panującego do tego, komu się panuje, opiera się na umowie, którą można odwołać. Specjalny urząd, eforowie

powinniby czuwać nad tem, aby panujący spełniał swoje obowiązki. Althusius może uchodzić za twórcę teorji o umowie społecznej, przez którą potężnie wpłynął na czasy następne[1]). Podobnie jego wyraźna obrona „zwierzchnictwa ludu“ uczyniła to pojęcie niezniszczalną zdobyczą nauki o państwowości.

Hugo Grotius w dziele swojem, wydanem w 1625 r. „O prawie wojny i pokoju“ (De jure belli ac pacis), uzasadnia przyrodzoną koncepcję państwa. Podobnie jak Arystoteles, uważa człowieka za istotę społeczną, i przekonany jest, że uczucia i pragnienia prą go w kierunku skupiania się. Warunki tkwiące w samej naturze ludzkiej, a bez których spełnienia niemożliwe jest skoordynowane spółżycie, stanowią w całokształcie swoim to, co Grotius nazywa prawem przyrodzonem. Postanowienia tego prawa są nietykalne i Bóg sam nie byłby w mocy ich obalić. Jednem z najważniejszych zobowiązań, płynących z prawa przyrodzonego, jest, że zawartych umów należy dotrzymywać. Tak nakazuje wspólny wszystkim ludziom, i dlatego przyrodzony, rozum. Państwo samo, według Grotiusa, opiera się na milczącej umowie, to też prawo przyrodzone wymaga, aby państwo trwało i aby poniechać wszystkiego, co w nie godzi. Co za tem idzie, dla Grotiusa władza państwowa jest czemś nienaruszalnem, i targnąć się na nią, znaczy zadać kłam przyrodzonemu prawu. Wszelako ta władza państwowa nie przynależy zawsze, jego zdaniem, jak mniemał Althusius, ludowi, ale piastuje ją ten, na kogo przeniesiona została drogą wyraźnej, albo milczącej umowy.

[1]) Giercke w niezwykle pouczającej pracy o tym autorze (wyd. II. 1902) uwypuklił wiele punktów jego wpływu i z dużem prawdopodobieństwem dowiódł, że Rousseau korzystał z „Polityki“ Althusiusa.

Dla poparcia swoich teoryj Grotius przytacza, często gmatwające jego wywody, ustępy z pisarzy starożytnych, ze starego i nowego Testamentu, z Ojców Kościoła i z dzieł naukowych. Jest on niezaprzeczenie pierwszym przedstawicielem stanowiska historycznego, mimo to jego teorja wyrasta jeszcze wyraźnie na podłożu indywidualistycznem. Ludzie, z przyrodzenia równi między sobą, i samolubnemi obdarzeni skłonnościami, dobrowolnie zespalają się w zbiorowość, opartą na jawnej albo milczącej umowie. Grotius niejedno ustępstwo czyni na rzecz panujących podówczas przekonań, a może i niejedno na rzecz panujących osobistości; niemniej, biorąc na ogół, prawo przyrodzone i umowa są wytworem indywidualizmu. Występuje to z zupełną jasnością u Tomasza Hobbesa, który teorję umowy rozwinął z bezwzględną konsekwencją.

Hobbes jest radykalnym indywidualistą. Według jego mniemania człowiek pierwotnie jest istotą stanowczo niespołeczną. Przekonywamy się o tem dobitnie, przyglądając się wzajemnym stosunkom ludzi między sobą. Każdy pragnie tylko swojej własnej korzyści, nawet kosztem krzywdy innych, pragnie podtrzymać własne istnienie, wyszydzając swoich bliźnich, albo stara się wszelkiemi sposobami wybić ponad ogół, przyczem chętnie spycha innych. Wszyscy ludzie są z natury jednakowi i większość skłonna jest do zwalczania się i wzajemnego urażania (Hobbes, English works II. str. 33 i nn.). Każdy z nas ma z przyrodzenia prawo do wszystkiego, a że upomina się o nie wobec innych, zatem naturalnym stanem ludzkości jest konieczna walka wszystkich przeciw wszystkim, wieczna kłótnia i wojna. Ponieważ taki stan nieuchronnie prowadziłby do zagłady, więc instynkt samozachowawczy zmusił ludzi do wyrzeczenia się pewnych praw, związania się w całość i przelania władzy na jakąś jednostkę albo ciało zbiorowe. Tak więc prawo opiera się na podyk-

towanej przez instynkt samozachowawczy umowie społecznej. Panujący, albo ciało rządzące są nieograniczeni w pełnieniu swojej władzy, ponieważ została im ona poruczona bez zastrzeżeń, na podstawie umowy. Umowa ta, zdaniem Hobbesa, zawarta była tylko pomiędzy pojedyńczymi członkami zbiorowości, ale nie między nimi a panującym. Władza więc została na tego ostatniego przelana dobrowolnie i nie podlega skrępowaniu przez umowę (Leviathan, c. 18, English works III, 161). W ten sposób nauka Hobbesa kładzie podwalinę pod absolutyzm taki, jaki utorował sobie drogę w całej Europie w wiekach siedemnastym i osiemnastym.

Idea władzy ludu, pominięta przez Hobbesa i kilku późniejszych teoretyków, powraca z całą siłą na widownię u Jana Jakóba Rousseau, w książce ogłoszonej w 1762 pt. „O umowie społecznej“ (Du contrat social), która stała się wytyczną dla przewódców rewolucji francuskiej. Jak powiada Rousseau, nie zgadzając się w tej chwili z Grotiusem, lud nie może poddać się żadnemu królowi, zanim jeszcze się nie stał ludem. A ludem staje się przez to dopiero, że jednostka, drogą jawnej albo milczącej umowy, przenosi swoje prawa na ogół. Do tego kroku zmusza ludzi, żyjących początkowo w rozproszeniu, konieczność zachowania życia. Z chwilą jednak, gdy zjednoczenie stało się faktem, jednostka traci wszystkie swoje prawa i cała władza przechodzi na wolę zbiorową (volonté générale). Ona to staje się jedyną wyobrazicielką zwierzchnictwa i nie może go pod żadnemi pozorami z siebie zrzucić. Rewolucyjny krok Rousseau'a polega na tem, że uważał on umowę społeczną za jedyną prawną podstawę państwa, a odrzucał stanowczo, przyjmowaną obok niej przez większość wcześniejszych teoretyków, umowę co do poddaństwa albo panowania. (Gierckе, Althusius str. 115 i nn.).

Teorje państwowe wieku XVII. i XVIII., oparte na prawie naturalnem i głoszące zasadę umowy społecznej[1]), mają charakter wybitnie indywidualistyczny. Wywodzą spólnotę ludzką z dobrej woli jednostek, żyjących w okresie przedpaństwowym, a tem samem wszystkie prawa państwowe opierają na jawnych albo milczących umowach. Ale jednostka nie zatraca przez umowę społeczną albo poddańczą wszystkich swoich pierwotnych praw. Nawet Hobbes, krańcowy przedstawiciel absolutyzmu państwowego, w 21 rozdziale swojego Lewiatana przyznaje, że jednostka zachowała w państwie pewne przywileje, których panujący nie jest w mocy jej odebrać. Owe prawa pojedyńczych ludzi podkreśla o wiele silniej John Locke, który państwo uważa za instytucję stworzoną dla obrony prawa naturalnego. Zasadnicze przywileje jednostki nie dadzą się zatracić ani przenieść. Państwo istnieje po to, aby bronić ich, a zwłaszcza aby bronić swobody i własności indywidualnej (por. Gierсke, Althusius 114).

Chrystjan Wolff w swojem ośmiotomowem dziele o prawie przyrodzonem (wychodziło w latach 1741—1749) przeprowadził ostry przedział między „naturalnem“ a „zdobytem“ prawem ludzkiem. Prawa przyrodzone człowiek ocalił sobie z czasów wolności i równości w stanie natury i żadne prawo państwowe nie może mu ich odjąć. I Rousseau, według którego nauki wola powszechna (la volonté générale) posiada moc bezwzględną, mówi w swojej książce (II. c. 4.) o granicach władzy zwierzchniczej, a w ten sposób wytwarza się pojęcie „niezatracalnych praw człowieka“. W akcie ogłoszenia niepodległości Ameryki północnej prawa

[1]) Ścisły związek między prawem naturalnem a umową społeczną wykazał Adolf Menzel w niezmiernie bogatej w treść i pouczającej rozprawie pt. „Naturrecht und Soziologie“ (Prawo przyrodzone a socjologja), odbitce z księgi pamiątkowej 31 zjazdu prawników niemieckich. Wiedeń 1912.

te wcielono do konstytucyj poszczególnych Stanów (r. 1776). Według tego wzoru ujęła następnie „prawa człowieka“ konstytucja republiki francuskiej i nadała im prawomocność (2 września 1791 r.).

Indywidualistyczne i na teorji prawa naturalnego oparte pojmowanie państwa przenosi się jeszcze głęboko w wiek dziewiętnasty, a, ściśle biorąc, leży aż do dzisiaj u podstawy politycznego liberalizmu. Naukowo nie mogło się ono jednak ostać wobec głębiej sięgających dociekań historycznych i etnograficznych dziewiętnastego wieku, i ustąpiło społecznie reformatorskim prądom. Nauka o umowie społecznej pokonana jest raz na zawsze. „Padła, — powiada bardzo trafnie Gierсke (Althusius 122) — ale po dziś dzień spożywamy niezniszczalne owoce jej zwycięstw, ponieważ pośród niewypowiedzianych błędów i niebezpieczeństw, w jakie zabrnęła, wywalczyła pojęcie wolności i prawa.“

Pod koniec wieku osiemnastego w ustroju społecznym Europy i Ameryki zaczynają zachodzić głębokie zmiany, które w ciągu dziewiętnastego przybierają coraz poważniejsze rozmiary, a w nowszych czasach dają się potężnie wyczuwać nawet śród ludów bliskiego i dalekiego wschodu. Szerzy się dotkliwe niezadowolenie z istniejącego stanu rzeczy i prowadzi w różnych krajach do gwałtownych prądów reformatorskich, a nawet do rewolucyj politycznych. Wszystko to pobudza myślące głowy i czujące serca do poważnego zastanowienia się nad istotą i kolejami, nad prawami i możliwem przekształceniem spółżycia ludzi. Coraz wyraźniej i coraz głębiej zarysowuje się potrzeba stworzenia specjalnej nauki, która postawiłaby sobie za zadanie zbadanie istoty i rozwoju społeczności ludzkiej. Aż wreszcie w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku nauka ta faktycznie powstaje i skupia całe szeregi pracowników.

Wielka rewolucja francuska roku 1789 obaliła przedewszystkiem przywileje szlachty i duchowieństwa, a na widownię jako przedstawiciel całego narodu wystąpił stan trzeci (le tiers état), złożony z mieszczan i robotników. Ma być teraz zbudowane nowe państwo i wprowadzony nowy ład społeczny na zasadach wolności, równości i braterstwa. W nocy 4 sierpnia 1789 r. uroczyście ogłoszono powszechne prawa człowieka, które ujęte w odpowiednią redakcję dnia 3 września 1791 r., stały się obowiązującem prawem. Wkrótce jednak w łonie samego „stanu trzeciego“ zaczęło się zarysowywać przeciwieństwo między posiadającymi a nieposiadającymi. Tłum nieposiadających doszedł do władzy i rok 1793 ukazuje nam próbę przeprowadzenia zasady i równości bezwzględnej z całą możliwą surowością. Doprowadziło to, jak wiadomo, do terroru, a w dalszych wynikach do zlikwidowania rewolucji przez Napoleona. Nie zniweczyło jednak idej roku 1789. Raczej rozprzestrzeniły się one na całą Europę, budząc w niej myśl demokratyczną, która powoli dała dostęp mieszczaństwu do władzy państwowej.

Obok ruchów politycznych widzimy, jak w wieku dziewiętnastym myśl narodowa zyskuje coraz większą siłę i znaczenie. Idea obywatelstwa świata i wszechludzkości, z takim zapałem głoszona przez klasycznych poetów i myślicieli niemieckich: Herdera, Schillera, Kanta, Goethego, Wilhelma Humboldta, traci stopniowo swoją moc i zostaje zepchnięta w cień przez uczucie miłości dla własnego kraju. Na podstawie narodowościowej powstają nowe zupełnie twory państwowe we Włoszech, Niemczech, na ziemiach słowiańskich. Wszelako państwa narodowe mają po największej części tendencję, nietylko do zachowania zdobytej potęgi, ale jeszcze do rozszerzania się. Temu celowi służy, tak bardzo udoskona-

lona dzięki postępom techniki, organizacja siły zbrojnej. Wielkie mocarstwa zbroją się ustawicznie i pozostają między sobą na jawnej albo utajonej stopie wojennej. Kombinacja nacjonalizmu z militaryzmem była niezawodnie jedną z głównych przyczyn wojny światowej, która przez cztery lata szalała po wszystkich lądach i morzach. Dziś z kolei wojna i wielkie polityczne, gospodarcze i społeczne przeobrażenia, jakie pociągnęła za sobą, każą się głęboko zastanowić nad zawikłanemi stosunkami między jednostką a ogółem, nad coraz wzrastającemi zadaniami państwa, nad stosunkiem państwa do narodu, a przedewszystkiem nad tak trudnemi do opanowania nowemi stosunkami międzypaństwowemi. Znowu ożyła myśl solidarności i szuka dla siebie formy urzeczywistnienia. Wszystko to przemocą woła do nas o stworzenie nowej nauki o społeczeństwie. W tym duchu pisałem już w książce mojej, wydanej w roku 1915, pt. „Wojna w świetle nauki o społeczeństwie“ (Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre), że gdyby nie istniała już socjologja, rozmyślania nad wojną światową musiałyby ją stworzyć. Faktem jest, że wojna wzmogła niepomiernie zainteresowanie dla tej młodej nauki, co za chwilę zobaczymy dokładniej.

Ale jeszcze donioślejsze od ruchów politycznych i narodowych okazują się dla powstania i rozwoju socjologji potężne przeobrażenia gospodarcze, jakie w ciągu ostatnich 150 lat dokonały się na całej zamieszkanej ziemi. Wynalezienie maszyny parowej w 1770 umożliwiło wprowadzenie wielkiego przemysłu w górnictwie, w przędzalnictwie i tkactwie, potem w metalurgji, w młynarstwie, w przemyśle drzewnym i na wielu innych polach wytwórczości, przez co małomieszczańskie rękodzielnictwo olbrzymio straciło na znaczeniu. Wielkie postępy chemji sprawiły, że dzisiaj barwniki, środki lecznicze i materjały wybuchowe

można produkować fabrycznie; zastosowanie elektryczności do oświetlenia i jako siły pędnej dało również początek wielu gałęziom przemysłu. Najbliższym wynikiem tych wszystkich udoskonaleń jest nieprzeczuwane uwielokrotnienie wytwórczości, przez co towar staniał i stał się dostępny szerokim masom. Wynalazki, jak koleje żelazne, statki parowe, telegrafy i telefony otworzyły przemysłowi zupełnie nowe i bardzo wielkie pole zbytu, dla handlu zaś i wymiany światowej niepodobne dawniej do przewidzenia drogi i środki rozwoju. Powstało g o s p o d a r s t w o w s z e c h ś w i a t o w e, a co za tem idzie, wzmogła się w najwyższym stopniu i uświadomiła łączność i wzajemna zależność od siebie rozmaitych krajów na ziemi. Naruszenia i szkody w tej wszechświatowej gospodarce, jakie pociągnęła za sobą wojna i jej skutki, dają się w równej mierze wyczuć zwycięscom i zwyciężonym. To też ze wszystkich stron spotykamy się z usiłowaniem przywrócenia stosunków międzynarodowych.

Skutkiem olbrzymiego wzrostu sieci handlowych życie gospodarcze w ostatnich dziesiątkach lat wywierało coraz przemożniejszy wpływ na ustrój społeczny. Wytworzył się nawet złożony system banków i innych instytucyj kredytowych, które ujednostajniają stosunki wszechświatowe i związane z niemi często bardzo zawiłe wzajemne obrachunki, a przez to samo zasadniczo je upraszczają. Jednym z niedość może dotąd podkreślanych skutków tego głębokiego zalewu ludzkości przez życie gospodarcze jest rola i znaczenie p i e n i ą d z a. Nie jest on już dziś tylko powszechnym środkiem wymiany. Przeradza się raczej, w sposób coraz bardziej oczywisty, w b e z w z g l ę d n y m i e r n i k w a r t o ś c i, za pomocą którego szacuje się nietylko dochodowość jakiegoś przedsięwzięcia, nietylko cenę towarów, ale nawet wartość twórczości naukowej, artystycznej i wogóle d u c h o w e j. Przeświadczenie, że za pieniądze można nabyć wszystko,

przenika coraz głębiej, i słowa skąpca z pierwszej Satyry Horacego „Quia tanti, quantum habeas, sis“ co znaczy: „Tyle jesteś wart, ile posiadasz“, są dziś o wiele prawdziwsze, aniżeli w Rzymie za czasów Augusta. A to dlatego, że dzisiaj nietylko ujmujemy cyfrowo całokształt mienia państwa i wszystkich jego obywateli jako „majątek narodowy“, ale że ostatnio posunięto się aż do obliczania kosztu i ceny samego człowieka. Urabia się w naszych oczach, jakem to zaznaczył w mojej książce „Wojna w świetle nauki o społeczeństwie (str. 37 i nn.), panekonomiczny pogląd na życie, który wydaje mi się szczególnie znamiennym rysem spółczesnej cywilizacji. Już starożytność rzucała gromy na wygórowaną chciwość i żądzę pieniędzy, podobne skargi powtarzają się we wszystkich okresach historji, lecz dopiero w ciągu ostatniego stulecia rozwój gospodarstwa wszechświatowego sprowadził rządzącą całem życiem, nieuchronną społeczną potęgę pieniądza.

Nietylko państwo ze swoim rosnącym ciągle kręgiem zagadnień, ale wszystkie dążenia naukowe, artystyczne i wogóle kulturalne popadają w coraz większą zależność od pieniądza, a tem samem i od rozporządzających wielkiemi środkami pieniężnemi osobistości i instytucyj. Jednak we wszystkich sprawach pieniężnych z natury rzeczy panuje czysto rozumowe obliczenie, oparte na nie znającym skrupułów egoizmie. To też panekonomiczny pogląd na świat, jakem wykazał we wspomnianej książce wojennej, można scharakteryzować jako egoistyczny intelektualizm albo intelektualistyczny egoizm. Jerzy Simmel w swojej pełnej ciekawych myśli książce „Filozofja pieniądza“, zwłaszcza w rozdziale „Nędza życia“, z wielką subtelnością podkreślił czysto intelektualistyczny, zupełnie bezosobowy charakter pieniądza i gospodarki pieniężnej. Ale co nie zostało jeszcze dostatecznie prześledzone, to głęboki społeczny

wpływ tego światopoglądu, wyrosłego z rozwoju wszechświatowych stosunków gospodarczych. Socjologja musi zbadać, czy życie gospodarcze w rzeczy samej może kwitnąć i rozwijać się tylko pod panowaniem intelektualistycznego egoizmu. Powinniśmy postawić sobie pytanie, czy i na przyszłość pieniądz pozostanie, i winien rzeczywiście pozostać, absolutnym miernikiem wartości. Jeżeli socjologja, jak chce Müller-Lyer, ma prowadzić do zawładnięcia kulturą, nie może uznać panekonomicznego poglądu na życie jako nieodzownej konieczności, przeciwnie, dążyć powinna do wydobycia na jaw i do jak najpełniejszego rozwinięcia takich pierwiastków duszy ludzkiej, które najbardziej powołane są do przełamania równie silnych jak opłakanych skutków tego coraz głębiej się wżerającego światopoglądu. Nie jesteśmy dziś jeszcze w stanie przewidzieć dróg, jakie nauka nasza wybierze sobie, aby dojść do tego celu, niemniej uważamy za konieczne podkreślić to leżące przed nami, palące a ciężkie zarazem zagadnienie.

Zwracamy się teraz z kolei do konkretnych, bardziej uchwytnych, a tem samem łatwiej dostrzegalnych i nieraz już dostrzeżonych zmian w ustroju społecznym, jakie dokonały się w ciągu wieku XIX na skutek rozwoju przemysłu, handlu i stosunków wszechświatowych, wpływając potężnie na rozbudzenie się myśli socjologicznej. Najpierwszym wynikiem wielkiej produkcji było skupienie się w miejscowościach fabrycznych gęstych rzesz robotniczych, które z wysiłkiem podtrzymywały nędzny byt własny i rodzin, gdy tymczasem fabrykanci bogacili się coraz widomiej i kłóli bez sumienia w oczy robotników swojem bogactwem. Niepohamowany egoizm, w świecie interesu uznany za powszechną i samą przez się zrozumiałą zasadę, pociągnął za sobą jako następstwo, że fabrykanci obniżali do ostatecznych granic wynagrodzenie za pracę, tak iż wkrótce przestała ona robotnikom wystarczać

na opędzenie najelementarniejszych potrzeb życiowych. Aby jeszcze podnieść zysk z przedsiębiorstw, zaprzęgnięto do roboty kobiety i dzieci, co nędzę klasy robotniczej wzmogło do tego stopnia, iż ludzie o niewystygłych uczuciach miłości bliźniego ujęli się za podobną niedolą, gorącemi słowy wzywając pomocy dla pokrzywdzonych. Przedewszystkiem w Anglji, gdzie przemysł rozwinął się najwcześniej i najszybciej, już w końcu XVIII i na początku XIX wieku widzimy raz po raz jednostki, przejęte serdeczną troską wobec tego bolesnego stanu rzeczy, i szukające drogi do poprawy. Charles Hall, William Godwin, Robert Owen i William Thompson starali się zaradzić złu przez zainteresowanie tą sprawą rządu, któryby odpowiednie zmiany wprowadził do prawodawstwa. Usiłowania ich jednak spełzły na niczem, ponieważ władze państwowe znajdowały się pod wpływem warstw posiadających. Więcej nawet: prawodawstwo początkowo trzymało bezwzględnie stronę przemysłowców. Zabroniono robotnikom wszelkiego rodzaju zrzeszeń i tłumiono krwawo próby buntu. Dopiero później wytworzył się w Anglji potężny ruch związkowy (trade-unions), przez co klasa robotnicza zyskała możność wybitnego poprawienia sobie materjalnych warunków bytu na drodze pokojowej.

We Francji „społeczeństwo przemysłowe“ rozwinęło się później niż w Anglji. Niemniej, tej ojczyznie tylu i tak głębokich przewrotów państwowych myśl reformy była zawsze bliższa niż zachowawczej Anglji. W rzeczy samej myśliciele francuscy bardzo wcześnie przejrzeli wpływ rozwoju przemysłowego na państwo i we Francji zrodziły się pierwsze systemy socjalistyczne i komunistyczne, domagające się kardynalnych zmian w ustroju społecznym na korzyść klasy pracującej. Jeszcze w czasie wielkiej rewolucji Babeuf stworzył zaprzysiężenie komunistyczne,

którego celem było znieść własność prywatną, a tem samem zaprowadzić całkowitą równość ekonomiczną wszystkich obywateli. Babeufa w roku 1796 skazano na śmierć, a jego związek zduszono przemocą. Jeden z uczestników, nazwiskiem Buonarotti, ogłosił po latach dzieje tego sprzysiężenia, dzięki czemu poglądy Babeufa stały się ogólnie znane i w czwartym dziesiątku zeszłego stulecia, za rządów Ludwika Filipa, zyskały wielu wyznawców. Na ich podstawie Cabet napisał później swoją sławną „Podróż do Ikarji“ (1842), gdzie w formie utopji rzucił szkic systemu komunistycznego.

Jeszcze znacznie wcześniej wystąpili we Francji ludzie, którzy bardzo głęboko ujmowali istotę rozwoju przemysłowego i kapitalistycznego, uważając wynikłe z niego położenie warstwy robotniczej za krzywdę. Atoli widzieli oni zarazem, że tylko daleko idące zmiany w całym układzie społecznym mogą sprawie zaradzić. Związali z tem myśl, wypowiedzianą poraz pierwszy przez Adama Smitha, że praca ludzka jest właśnie ową siłą, która stwarza wartość. Stąd wyprowadzili zasadę, że dochody każdego człowieka normować należy według ilości rzeczywiście dokonanej przez niego pracy, i że w państwie praworządnem nie do pomyślenia byłyby dochody, nie będące zapłatą za pracę. Ustrój społeczny, oparty na zasadzie pracy, nazywamy dziś powszechnie socjalizmem. Tak jak komunizm, rozwinął się on naprzód we Francji. Wymienić tu trzeba przedewszystkiem Henryka Saint-Simona i jego uczniów, zwłaszcza Bazarda, potem Karola Fouriera, a wreszcie Piotra Józefa Proudhona.

Skutkiem pism tych ludzi i wywołanego przez nie ruchu społecznego stan robotniczy rozwinął się w potężną klasę społeczną, która dąży nietylko do poprawy własnego bytu materjalnego, ale i do całkowitej przebudowy ustroju.

Klasa ta oddawna już nazywa się proletarjatem i stanowi niezmiernie doniosły czynnik w rozwoju politycznym. Dzięki niezmordowanej działalności Karola Marksa, Fryderyka Engelsa i ich uczniów, proletarjat w ostatnich dziesiątkach lat przybrał charakter międzynarodowy, przez co jego rola społeczna ogromnie wzrosła.

Nie jest naszem zadaniem prześledzić szczegóły ruchu społecznego, opartego na wymienionych dotychczas momentach, ani przedstawić wywołane przezeń zmiany w układzie społecznym. Idzie nam jedynie o wykazanie, jak dalece one wpłynęły na myśl ludzką, która zaczęła zgłębiać samą istotę spółżycia, jak wyłoniła się stąd socjologja, jako paląca potrzeba naukowa, i jak się ona rozwijała aż po dni nasze.

Widzimy tedy, że niemal równocześnie we Francji i w Niemczech dwaj ludzie, obaj więcej myślący obserwatorowie, niż uczestnicy ruchu społecznego, niezależnie od siebie, wyczuli konieczność poddania naukowemu zbadaniu spółżycia ludzkiego i wyraźnie opowiedzieli się za niem, kładąc tem samem podwaliny pod nową naukę o społeczeństwie, socjologję, i wytyczając jej zadania.

Filozof francuski August Comte (1798—1857), oddawna już uznany jest jednogłośnie za twórcę socjologji. W młodości swojej był przez czas niejaki sekretarzem Saint-Simona i znać na nim silny wpływ tego genjalnego myśliciela. Już jako 24-letni młodzieniec napisał szkic przebudowy społeczeństwa, gdzie zawarte są najważniejsze myśli jego późniejszego systemu [1]).

Odrazu tutaj kładzie główny nacisk na naukowy stosunek do przedmiotu i żąda wyraźnie „nauki polityki“. W latach

[1]) Tytuł pisma brzmi: „Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société“ (Plan prac naukowych, koniecznych do przebudowy społeczeństwa, 1822).

1830—1842 pracuje nad swoim systemem „Filozofji pozytywnej“, który ujmuje w sześć wielkich tomów. Usiłowania Comte'a idą w kierunku wykazania, jak z metody „teologicznej“ i „metafizycznej“, wynikłych z dziecięcego wieku ludzkości, a jednak długi czas nie dających się zupełnie przezwyciężyć, wyłania się jedyna uzasadniona metoda, którą on nazywa pozytywną. Na tym szczeblu rozwoju nauka zrzec się musi stanowczo badania ostatnich podstaw i wiecznych substancyj, a całe swe wysiłki skierować ku ustaleniu faktów i praw na podstawie dokładnej obserwacji, ażeby na tej drodze można było przepowiadać przyszłość (voir pour prévoir). Comte daje w swojem dziele schemat klasyfikacji nauk, „hierarchji“, poczynając od najprostszych i najogólniejszych, a wznosząc się ku najbardziej złożonym i najbardziej specjalnym.

W trzech pierwszych tomach rozważa matematykę, astronomję, fizykę, chemję i biologję. Każda następna nauka zakłada jako swoje warunki wszystkie poprzedzające. Koroną gmachu jest ostatnia, najbardziej zawiła, a zarazem najwięcej obejmująca: nauka o społeczeństwie ludzkiem. Jej to poświęcone są trzy ostatnie tomy dzieła: „Cours de philosophie positive“. Comte nazywa ją początkowo „Physique sociale“, przez co chce wyrazić, że ma zamiar zbadać prawa rozwoju społecznego zapomocą tej samej metody pozytywnej, jaką stosuje się do nauk przyrodniczych. W któremś miejscu książki (IV, 185) używa niespodziewanie terminu „socjologja“ i wyjaśnia to w dopisie. Przytaczamy sam ten ustęp i uwagę. „Od czasów Montesquieu pierwszy ważny krok, dokonany dla zasadniczego ujęcia socjologji, zawdzięczamy sławnemu i nieszczęśliwemu Condorcetowi“, a do tego dopisek: „Sądzę, że mogę odtąd kusić się o używanie tego nowego słowa, które zupełnie odpowiada wprowadzonemu przeze mnie wyrażeniu „fizyki społecznej“, aby moc jednym

terminem oznaczać ten dopełniający dział filozofji naturalnej, poświęcony pozytywnemu badaniu prawa, leżącego u podstawy wszelkich zjawisk społecznych". Comte traktuje socjologję jako ogólną naukę filozoficzną, która jedyna umożliwia właściwe zrozumienie istoty i rozwoju ducha ludzkiego. Człowiek pojedyńczy jest dla niego abstrakcją. Nigdy — powiada — nie można zrozumieć ludzkości na podstawie jednostki, ale zawsze tylko człowieka pojmować należy na podstawie badania ludzkości. Na tem, według mego mniemania, polega główna zasługa Comte'a. Podkreślił dalej z wielką siłą aktywistyczny charakter socjologji. Ma ona wyraźny cel, żeby przez poznanie praw rozwoju społecznego wynaleźć drogi, wiodące ku szczęśliwszemu ukształtowaniu spółżycia ludzkiego. Jego zdaniem, zależy to głównie od umysłowego rozwoju ludzkości; kierunek wskazuje sławne prawo Comte'a o trzech okresach, przez które niezbicie człowiek przejść musi w swoim duchowym rozwoju. Nauka o społeczeństwie powinna bezwzględnie rozstać się ze stanowiskiem teologicznem i metafizycznem i zwrócić wyłącznie ku metodzie pozytywnej, to znaczy czysto naukowej. Należy tak samo prześledzić warunki równowagi, czyli ładu społecznego, jak i prawa postępu i rozwoju (dynamika społeczna). Comte podkreślił już zresztą związek między rozwojem umysłowym a społecznym. Teologicznemu rozumieniu świata odpowiada, jego zdaniem, militarny typ społeczeństwa, pozytywnemu — przemysłowy, który dzisiaj coraz się wyraziściej zarysowuje. To rozróżnienie przejął od Comte'a Herbert Spencer.

Myśliciel nasz raz po raz podkreślał zależność jednostki od otoczenia i dla tego ostatniego utworzył termin, który od

jego czasów jest ogólnie przyjęty, tj. „milieu“ (środowisko). Natomiast nie zagłębiał się dokładniej w zawiłe stosunki między jednostką a gromadą. Podobnież nie znajdziemy u niego ściślejszych rozważań na temat istoty państwa i jego stosunku do społeczeństwa. Wprawdzie w jednem z późniejszych pism swoich, w „Politique positive“, chce zaprowadzić rząd uczonych i mędrców i stworzyć rodzaj „religji ludzkości“, gdzieby ludzkość sama odbierała cześć boską jako „Wielka Istota“, ale nie pyta się, skąd zrodziło się to pojęcie całej ludzkości jako wielkiej jednoty, bierze je poprostu jako fakt dany, który zarazem stanowi cel rozwoju. Od dalszego rozwinięcia się społeczeństwa przemysłowego, i dążącego z niem ręka w rękę rozprzestrzenienia się filozofji pozytywnej, oczekuje Comte jednolitego zorganizowania się społeczeństwa europejskiego. Comte zatem utorował drogę metodzie socjologicznej i wskazał przez to nowe sposoby badania rozwoju duchowego człowieka. Ale przy tej pierwszej próbie, co zresztą zupełnie zrozumiałe, wiele zagadnień zostawił bez odpowiedzi[1]).

Wawrzyniec Stein w książce swojej, wydanej w 1850, pt. „Historja ruchów społecznych we Francji od roku 1789 aż do dni naszych“[2]), poprzedził obraz

[1]) Ograniczyliśmy się do podkreślenia głównych punktów nauki Comte'a. Co do wielu szczegółów ciekawych, jak np. poglądów na stanowisko rodziny, stosunku do kościoła katolickiego, zasady etycznej itp., wytworzył pojęcie „altruizmu“. W kwestji ujęcia obowiązku i prawa odsyłam do samych pism Comte'a, albo do przedstawienia jego nauki: Paul Barth „Philosophie der Geschichte als Soziologie (Filozofja historji jako socjologja, wyd. 3 i 4, str. 173); Höffding: „Historja filozofji nowożytnej“, przekład polski Adama Mahrburga, tom II., str. 345; wreszcie doskonała książka Levy-Brühla „La philosophie d'Auguste Comte“.

[2]) „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage.“

historyczny rozprawą o pojęciu społeczeństwa, gdzie jasno i dobitnie stawia żądanie poddania naukowemu badaniu istoty społeczeństwa, jego dziejów i stosunku do państwa[1]). On jest właśnie tym wspomnianym uczonym niemieckim, który jednocześnie mniej więcej z Comtem, ale, jak się zdaje, zupełnie niezależnie od niego, domagał się stworzenia socjologji jako nauki i położył jej podwaliny. Stein badał gruntownie francuskie ruchy społeczne i poznał się w Paryżu osobiście z kilkoma ich przewódcami. Obserwował dokładnie powstanie proletarjatu i jasno ujął jego znaczenie jako nowej klasy społecznej, która, świadoma swojej siły, stanęła w pogotowiu do walki (II. str. 57). Jako wytrawny ekonomista, Stein widzi wyraźnie siły poruszające nowo powstałego społeczeństwa przemysłowego i dostrzega, że wszędzie zapowiada się gwałtowna walka klasy wydziedziczonej przeciw panującej warstwie kapitalistów. W tym grożącym konflikcie, według niego, nadzwyczaj ważna rola przypadnie państwu. I tu różni się on zasadniczo od Comte'a, nie stoi bowiem na stanowisku pozytywistycznem, jakkolwiek cechuje go silny zmysł rzeczywistości, ale pozostaje pod mocnym wpływem Hegla i myśl jego obraca się w dziedzinach pojęć oder-

[1]) Dzieło Steina ukazało się po raz pierwszy w r. 1842 pod tytułem „Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich. ein Beitrag zur Zeitgeschichte“ (Socjalizm i komunizm w dzisiejszej Francji, przyczynek do dziejów spółczesnych). Wpłynęło ono silnie na urobienie się społecznych i historyczno-filozoficznych poglądów Karola Marksa. W trzeciem opracowaniu (r. 1850), które autor przedstawia w przedmowie jako zupełnie nową książkę, otrzymało właśnie powyższy nagłówek. Na podstawie tego dawno już rozchwytanego wydania „Drei Masken Verlag“ sporządziło w roku 1921 nowe, według którego w tej chwili cytuję. Dzieło obejmuje trzy tomy i opatrzone jest doskonałą przedmową Gotfryda Salomona.

wanych i spekulatywnych. W państwie widzi, jak Hegel, „urzeczywistnienie idei moralnej". Państwo jest dla niego osobowością wyższego rzędu, a zadaniem jego i celem jest każdemu poszczególnemu obywatelowi zapewnić możliwość wolnego rozwoju wrodzonych zasobów i podniesienia się po szczeblach życia gospodarczego. W spełnieniu tego zadania, tkwiącego już w samem jego pojęciu, państwo hamowane jest przez panującą klasę posiadaczy. Pragnie ona bowiem w swoje ręce dostać wszystkie arkana władzy państwowej i we własnym interesie tak się stara wpływać na prawodawstwo, na rząd i na wszystkie organa jego, aby utrzymać i umocnić swoje stanowisko. Z powstałego w ten sposób przeciwieństwa między państwem a społeczeństwem wyłaniają się trudne zagadnienia, których rozwiązania Stein wygląda od głębokiego poznania istoty samego społeczeństwa. Występuje tedy z gorącem wezwaniem do niemieckiego świata uczonego, aby zwrócił uwagę na tę dziedzinę i uznał stworzenie nauki o społeczeństwie za palącą potrzebę. Słowa jego brzmią, jakby dziś były napisane: „A teraz, kiedy wielkie fale ruchów społecznych przewalają się przed państwo i naród i z całą potęgą wrywają do ich podwoi, teraz zaprawdę czas jest wielki, abyśmy, Niemcy, okazali się godni naszej wysokiej misji i naszego imienia. Ale jeżeli chcemy zdziałać rzeczy wielkie, obok wielkich myśli i czynów, jakie wykazali już nasi sąsiedzi, musimy wedrzeć się w sam rdzeń układu społecznego". „Musimy wznieść się do nauki o społeczeństwie, do objektywnego i samego w sobie prawdziwego poznania pierwiastków i zjawisk społecznych, bo zaiste niema innej drogi, nietylko aby zacząć nową niemiecką epokę tego zagadnienia, ale także, aby dojść do rzeczywistego rozwiązania tych zagadnień". „To jest nasze pole, pole niemieckiej pracy, a pytanie dostatecznie jest naglące, aby warto było żądać dla niego najlepszych wysiłków naszych

najlepszych ludzi“ (I. 140 i nn.). Tę stworzoną przez siebie naukę Stein podzielił na cztery części. Pierwsza obejmować ma naukę o pojęciu i układzie społecznym, druga historję społeczeństwa. W trzeciej części wyłożone mają być zasady, według których układ społeczny owłada ustrojem państwowym i rządem. Czwarta i ostatnia część ogarnąć ma naukę o reformie społecznej i dowieść, że domaga jej się własny interes społeczeństwa, aby w ten sposób uniknąć nieuchronnej rewolucji. „Prawie zawsze uważano tę czwartą część za jedyną treść niniejszej nauki, nie wyczerpie się jej jednak, nie zbadawszy przedtem trzech pierwszych odłamów. Ale o ile ważniejsza jest przyszłość od przeszłości i teraźniejszości, ponieważ obydwie w sobie obejmuje i jednoczy, o tyle donioślejsza jest ta czwarta część od trzech pozostałych“ (I. 138).

I dla Steina więc, tak samo jak dla Comte'a, przyszły ustrój społeczny jest bodźcem do pracy naukowej. Jednak obydwaj myśliciele widzą wyraźnie, że bez gruntownego, teoretycznego wniknięcia w spółżycie ludzkie, niepodobna będzie znaleźć wytycznych dla przyszłości. Tak tedy obu, Augusta Comte'a i Wawrzyńca Steina, należy uznać za twórców i założycieli nauki o społeczeństwie. Comte nadał jej imię, domagał się dla niej pozytywnej metody badania, a zarazem poznał jej wielką doniosłość dla prawdziwego i głębokiego zrozumienia ducha ludzkiego. Stein energiczniej nakreślił jej zadanie i wyraźniej ją rozczłonkował. Dziwnym zbiegiem okoliczności obaj przedstawiciele naszej nauki, pozytywista francuski i heglista niemiecki, zbiegają się ze sobą w dwu ważnych punktach. Obaj podkreślają z jednakowym naciskiem zarówno aktywistyczny jak filozoficzny charakter socjologji. Z jednej strony w zakres zadań swoich ma ona wciągać nietylko badanie, ale i przyszły ustrój społeczny

i na tem polega jej aktywizm. Lecz z drugiej nie może się zadowolić samem zbieraniem i wyliczaniem faktów, między któremi da się ewentualnie stwierdzić pewien prawidłowy stosunek. Socjologja musi mieć raczej na oku ludzkość jako całość, śledzić wzajemne stosunki duchowe między jednostką a ogółem, wychodząc przytem z przekonania, że istota i działalność ducha ludzkiego daje się jasno ująć tylko w życiu zbiorowem. Oby nauka o społeczeństwie nigdy nie zapomniała tych głębokich poglądów obu swoich założycieli!

Przyjrzymy się teraz rozwojowi owej gałęzi wiedzy, która ostatnia rozwinęła się w samodzielną naukę i przebiegniemy jej głównych przedstawicieli i główne kierunki. Bezpośredni wpływ Comte'a daje się najpierw wyczuć w Anglji. Ulegli mu w wysokiej mierze John Stuart Mill i Herbert Spencer. Pierwsza socjologiczna praca Spencera pt. „Social statics“ (Statyka społeczna, z roku 1850) jest zupełnie pomyślana w duchu comte'owskim. Później w systemie swym, opartym na teorji rozwoju, w tzw. „filozofji syntetycznej“, rozwinął Spencer szczegółowo swoją socjologję (w trzech dużych tomach), oprócz tego napisał doskonałą mniejszych rozmiarów książkę z tego samego zakresu, która może wybornie służyć za wstęp do naszej nauki. Do najważniejszej socjologicznej myśli Spencera, tj. do zastosowanego po raz pierwszy przez niego prawa różnicowania się, powrócimy niżej. Zwrócił on następnie uwagę na badanie ludów pierwotnych i sam mu się oddał. Może uchodzić za twórcę kierunku „organicznego“, o którym będzie jeszcze mowa, ale uchronił się w nim od przesady. W ciągu ostatnich dziesiątków lat w większych uniwersytetach amerykańskich stworzono katedry i specjalne instytuty socjologiczne. Głównymi inicjatorami są Lester Ward i Henry Giddings obok całego szeregu innych. W Chicago wydano ostatnio olbrzymi podręcznik socjologji, w którym rozmaite kierunki przedstawione są zapomocą licznych wyjątków z dzieł głównych

ich przedstawicieli. Widać stąd, jak poważnie uniwersytety amerykańskie od kilkudziesięciu lat prowadzą pracę w tym kierunku.

We własnej ojczyznie, we Francji, wpływ Comte'a zarysował się naprzód śród historyków. Widzimy go przedewszystkiem w dziełach Ernesta Renana, a jeszcze bardziej Hipolita Taine'a, którzy obaj w swoich pracach historycznych kładą wielki nacisk na oddziaływanie środowiska na jednostkę. Ale w ostatnich dziesiątkach lat powstała we Francji szkoła socjologiczna, stojąca zupełnie na gruncie pozytywizmu Comte'a w rozważaniu istoty i rozwoju społeczeństwa ludzkiego i dokonywająca na tej drodze wielkich postępów. Przewódcą jej jest Emil Durkheim, zmarły w czasie wojny światowej (1917). On to właśnie założył wymieniony rocznik „Année sociologique", którego do roku 1913 ukazało się dwanaście tomów. W specjalnej książce wyłożył Durkheim uprawianą przez siebie metodę, a także ogłosił cały szereg większych pism, w których zajmuje się zagadnieniem podziału pracy, oraz, ze szczególnym zapałem, socjologicznem badaniem religji. Durkheim wydał duży zastęp zdolnych i pracowitych uczniów, którzy pracują dalej zapomocą jego metody i w jego duchu. Wymieniamy z pomiędzy nich Levy-Brühla, Bouglé'go, Huberta i Maussa. Wrócimy jeszcze do tej wybitnej szkoły. Zapoczątkowany przez Spencera kierunek „organiczny" socjologji znalazł we Francji zwolenników. Głównym jego rzecznikiem jest René Worms, kierownik paryskiego międzynarodowego Instytutu socjologicznego (Institut international de sociologie). Wielkie zajęcie obudziła socjologja w Belgji i Holandji, we Włoszech i w krajach północnych, wszędzie potworzono katedry i instytuty, służące wyłącznie jej celom. Przeciwnie w Niemczech i w Austrji stosunkowo długo nie mogła ona sobie wywalczyć stanowiska samodzielnej

nauki i po dziś dzień bardzo nieliczne ma na swój użytek katedry, a zaledwie w ostatnich kilku latach zyskała parę instytutów. Wawrzyniec Stein, przez swoją wyżej wspomnianą książkę, najpierw wpłynął ogromnie silnie na Karola Marksa, a tem samem przyczynił się do powstania jego ekonomicznego poglądu na historję. W imię tej właśnie filozofji dziejów, po raz pierwszy wyłożonej w „Manifescie komunistycznym“ w r. 1847, Karol Marks i Fryderyk Engels poczęli jednoczyć proletarjuszy wszystkich krajów w jedną wspólną międzynarodową partję, która, jak napomknąłem, z biegiem lat stawała się coraz donioślejszym czynnikiem rozwoju politycznego i gospodarczego. Założony przez tych dwu myślicieli, a rozwijany coraz szerzej przez ich uczniów, socjalizm naukowy wielce przyczynił się do rozbudzenia zainteresowania zagadnieniami społecznemi. Pod kierunkiem Gustawa Schmollera utworzył się Związek polityki społecznej „Verein für Sozialpolitik“, a dzięki jego pracom ekonomja polityczna nabrała silnego zabarwienia społecznego i etycznego. Jednakowoż jako samodzielna nauka socjologja wystąpiła w Niemczech dopiero, kiedy przeniknęła do szerszych kół myśl Darwina o doborze naturalnym i o walce o byt. Wtedy to pod piórem A. Schaefflego, Pawła Lilienfelda i innych ożyła organiczna teorja państwa. Analogję pomiędzy poszczególnemi organami i czynnościami społeczeństwa a pojedyńczej żywej istoty przeprowadzano nieraz aż po najdrobniejsze szczegóły. Tak np., zdaniem Schaefflego, urządzenia techniczne odpowiadają mięśniom, a mianowicie: narzędzia władzy, jak wojsko i policja, są tem samem co mięśnie prążkowane i zależne od woli, przeciwnie urządzenia techniczne, służące celom handlu i wytwórczości, odpowiadają mięśniom gładkim i niezależnym od woli (Barth I. 374).

O wiele ważniejsza od tych analogij, bardzo często prowadzących na manowce, okazała się dla rozwoju socjologji teorja walki o byt, którą z istot pojedyńczych, jakie jedynie miał na widoku Darwin, przeniesiono na zbiorowiska społeczne. Należy tu wymienić przedewszystkiem nazwisko Ludwika Gumplowicza, który w swoich głębokich i sumiennych badaniach uznał walkę o byt za jeden z najgłówniejszych czynników rozwoju. Walka ras pomiędzy narodami przemienia się wewnątrz państwa na walkę klas, a na gruncie tego bezlitościwego spółzawodnictwa rozwijają się, zdaniem Gumplowicza, wszystkie zjawiska a nawet instytucje społeczne. Państwo powstaje dzięki temu, że jedna gromada społeczna podbija drugą i każe jej na siebie pracować. I znowu, według Gumplowicza, dopiero na podstawie tego stosunku panujących i ujarzmionych możemy zrozumieć istotę prawa i moralności. Jednostka pod każdym względem znajduje się pod wpływem gromady. Gumplowicz idzie w tym kierunku tak daleko, że uważa za jeden z największych błędów psychologji jednostronny sąd: „człowiek myśli“. To, co w nim myśli, to nie jest wcale on sam, ale jego społeczne zbiorowisko (Zarys socjologji, Grundriss der Soziologie, str. 167). Pomimo niejednokrotnej przesady Gumplowicz wniknął głęboko w istotę rozwoju społecznego. Dodajmy jeszcze, że w swoim „Zarysie“ dał krótkie, ale pełne treści dzieje nauki o społeczeństwie, gdzie zwraca szczególną uwagę na mniej znane, ale przez długi czas jeszcze mogące dostarczać bogatego materjału, myśli socjologiczne wielkiego ludoznawcy Adolfa Bastiana. Poglądy Gumplowicza przedstawił nader przejrzyście i dalej rozwinął w swojej niewielkiej, ale bardzo zasługującej na poznanie książeczce pt. „Państwo“ (Der Staat), Franciszek Oppenheimer.

Biologiczny kierunek widzimy u Gustawa Ratzenhofera, który przyjmuje pewną liczbę wrodzonych „zainteresowań“, stanowiących o „dzianiu się“ w życiu społecznem. Brak nam jednak u niego jasnego postawienia stosunku między jednostką a gromadą.

Wychodząc z tejże myśli ewolucyjnej, postanowił Müller-Lyer w całym szeregu prac przedstawić wytyczne rozwoju kulturalnego ludzkości, a to w wyraźnym celu, aby przez socjologiczne rozważanie poszczególnych dziedzin dojść do jasnego uświadomienia drogi samej kultury, a tem samem do świadomego jej opanowania, jak doszliśmy już w znacznym stopniu do opanowania przyrody. Müller-Lyer nie mógł dokończyć swego dzieła, śmierć porwała go w połowie pracy. Ale już dwa pierwsze tomy: „Znaczenie życia“ i „Fazy kultury“ uwypuklają wyraźnie ideę przewodnią. Myśl opanowania kultury, według autora, polega na założeniu, że ruch, który dotychczas odbywał się pod progiem świadomości ludzkiej, — to znaczy, że pojedyńczy ludzie nie znali dokładnie sił, dzięki którym podnieśli się od stanu pierwotnego do cywilizacji, — że ten ruch stanie się kiedyś jasnym przedmiotem świadomości. Zdaniem jego, zmiana dokonywa się właśnie teraz, a jest zasługą filozofji dziejów i teorji rozwoju. Z nich rodzi się obecnie nowa nauka o społeczeństwie, socjologja, stawiająca sobie za zadanie zbadanie praw kultury, doprowadzenie ich do powszechnego uświadomienia i dojście tą drogą do zapanowania nad tą kulturą. Müller-Lyer obiecuje sobie, wraz z „uświadomieniem“ rozwoju kulturalnego, nastanie nowej ery dla ludzkości. Bądź co bądź postawił socjologji oryginalne zadanie, a przez myśl o opanowaniu kultury dał silnego bodźca badaniom nad społeczeństwem. Niemniej i u niego nie znajdujemy głębszych prób rozwikłania stosunku wzajemnego między jednostką

a społeczeństwem, i dlatego pojedyńczych okresów kultury, które postanowił przedstawić, nie umie jeszcze powiązać wewnętrznie między sobą. Okazuje się bowiem z coraz większą oczywistością, że właśnie ten zawikłany stosunek stanowi najważniejszy, najtrudniejszy, ale zarazem i najwięcej pociągający przedmiot socjologji.

Ferdynand Tönnies, przez subtelne rozróżnienie między „spólnotą“ a „społeczeństwem“, zwrócił po raz pierwszy uwagę na znaczenie obu tych wytworów dla układu i charakteru spółżycia ludzkiego. „Spólnota“ według niego jest zjednoczeniem ludzi, opanowanych przez „wolę istotnościową“ (Wesenswillen), to znaczy przez wolę organiczną. Jest ona wytworem przyrody, — organizmem. Wyrazem spólnoty są: rodzina, wieś, siedziba klanu czy plemienia, szczep, gmina, nawet lud zamieszkujący jakiś jeden kraj. Widzimy ją także w grodach średniowiecznych, gdzie bractwo lub cech jednoczyły całe mieszczaństwo w obywatelską czy religijną jedność. Spójnią jest albo jednakie pochodzenie, albo wspólna wiara. Zgodna jedność „woli istotnościowej“, jej solidarność prowadzi do całkowitej albo częściowej wspólności posiadania ziemi, czy do wspólności prawa, będącego w swej istocie prawem rodzinnem. W ostrem przeciwieństwie do organicznej i harmonijnej „spólnoty“ stoi według Tönniesa czysto mechaniczne zjednoczenie samodzielnych jednostek, które on nazywa społeczeństwem. Tu jednostka podlega nałożonej świadomie woli o wyłącznie egoistycznych celach („Spólnota i społeczeństwo“ — „Gemeinschaft und Gesellschaft“, wyd. 3., str. 33.) Społeczeństwo nie jest organizmem, lecz sztucznym mechanizmem. Trzyma je w więzi konwencjonalne prawo, które formalnie poręcza wszystkim jednakowe możliwości, ale faktycznie jest zupełnie opanowane przez klasę posiadającą. Historycznie społeczeństwo w Europie zachodniej zaczyna się od ożywionych stosunków handlowych w wieku szesnastym

i siedemnastym, które ma za skutek wprowadzenie prawa rzymskiego, przez co jedność rodziny i wogóle węzły domowe ulegają rozluźnieniu. Społeczeństwo to trwa dalej przy stałem zanikaniu szczątków spólnoty, jakie się jeszcze zdołały zachować. Pojęcia odpowiednie podsuwa tu „prawo naturalne“, prawo powszechnej równości, takie, jakie potrzebne jest przy stosunkach handlowych. Coraz wyraźniej występuje „odosobniony człowiek, widmo na tle jasnej, trzeźwej prawdy“. Tak więc historja zmierza od spólnoty do społeczeństwa, od kultury narodowościowej do cywilizacji państwowej [1]).

Rozróżnienie Tönniesa między „spólnotą“ a „społeczeństwem“ bez wątpienia w wielu wypadkach zgodne jest z prawdą. Najważniejszy jest fakt, — ale ten nie występuje u niego dość wyraziście — że w obu formach spółżycia stosunek jednostki do ogółu jest zasadniczo odmienny. W spólnocie jednostka opanowana jest przez „wolę istoty“, którą możemy z równą słusznością nazwać wolą zbiorową, czuje się cząstką swojej gromady i nie doszła jeszcze do pełnego poczucia swojej własnej osobowości. Przeciwnie w „społeczeństwie“ występują wyłącznie samodzielne i będące same sobie centrem siły indywidualności, które według Tönniesa kierują się jedynie samolubnym interesem i podejrzliwie zachowują się jedne wobec drugich. W odmalowaniu społeczeństwa zdaje się przebijać wyraźny wpływ Hobbesa, którego dzieła Tönnies czytał szczególnie gorliwie. Przytem wyczuwamy u niego nieco romantycznie zabarwioną sympatję do organicznej spólnoty, a silną niechęć

[1]) W ujmowaniu poglądów Tönniesa, które on sam wypowiada często w trudno zrozumiałej formie, posiłkowaliśmy się, obok jego zasadniczego dzieła, świetnem tegoż przedstawieniem przez Pawła Bartha, niejednokrotnie przytaczając je dosłownie. („Filozofja dziejów jako socjologja“, Philosophie der Geschichte als Soziologie, wyd. 3 i 4, I. 244 i nn.).

do czysto mechanicznego społeczeństwa. Ale z jego wywodów zupełnie nie dowiadujemy się, w jaki sposób jednostka osiąga tę swoją samodzielność, której potem w tak niemiły sposób używa w społeczeństwie. A właśnie przejście od pierwotnego skrępowania społecznego do stopniowego rozwinięcia indywidualności wydaje mi się jednym z najznamienniejszych procesów społecznych, który musimy prześledzić w jego powstawaniu i skutkach. Tönnies zwrócił uwagę na to zagadnienie, ale romantyczna słabość dla organicznej spólnoty nie pozwoliła mu dość skrupulatnie go zgłębić.

Znaczenie tego wysoce zawiłego stosunku duchowego narzucało się coraz natarczywiej, wywołując konieczność poddania go badaniom psychologicznym. Francuz Gabrjel Tarde uważa za pierwotne bodźce życia społecznego naśladownictwo i wynalazczość. Na nich to opiera się, według jego mniemania, powstanie i rozwój języka, religji, ale zarazem i stopniowe wyrabianie się techniki. Dużo w tem jest słuszności, niemniej stosunek jednostki do ogółu — a ten jest zasadniczem zagadnieniem dla naszej nauki — nie da się ująć w te kategorje.

Nawet głębokie dociekania Jerzego Simmla w jego wielkiej „Socjologji“ (1908) mają głównie za przedmiot wzajemne stosunki poszczególnych jednostek, a prawie wcale nie zajmują się o wiele ważniejszym społecznie stosunkiem jednostki do gromady. Mimo to wpływ Simmla na socjologję niemiecką był niepospolicie wielki i zapładniający. Obok wymienionej „Socjologji“ trzeba wspomnieć zwłaszcza jego książki: „Różnicowanie społeczne“ (Soziale Differenzierung) i „Filozofję pieniądza“ (Philosophie des Geldes). Simmel zapoczątkował zresztą zupełnie nowy kierunek w socjologji, który dziś zwłaszcza gorliwie jest uprawiany.

W dawnej Austrji, i to nietylko w niemieckiej jej części, socjologja zakwitła żywo w ośmym dziesiątku lat zeszłego

stulecia. Obaj wyżej wspomniani myśliciele, Gumplowicz i Ratzenhofer, byli austrjakami. Nadto wyliczyć musimy Antoniego Mengera, Juljusza Ofnera, Fryderyka v. Wiesera, Masaryka, Menzla, Somlo i wielu innych[1]). Rudolf Goldscheid, znany ze swoich prac o gospodarstwie ludzkiem (Menschenökonomie) i wartości rozwojowej (Entwicklungswert), stawiających przed socjologją nowe i nader ważne zagadnienia, założył w Wiedniu w r. 1907 Towarzystwo socjologiczne, a odbywane w niem odczyty i dyskusje obudziły w szerszych kołach zainteresowanie dla zagadnień społecznych. Ponadto wielu młodszych badaczy przystąpiło do studjowania tej dziedziny wiedzy. Obok samego Rudolfa Goldscheida należą do nich Maks Adler, Eugenjusz Ehrlich, Hans Kelsen, Otmar Spann i inni. I autor niniejszej książki zaliczyć się może do socjologów austrjackich, ponieważ od dziesięciu z górą lat zawsze w letnim semestrze prowadzi kolegjum socjologiczne, które zyskuje sobie coraz większe uznanie. Pozatem w ostatnich latach dokonał paru ważnych odkryć w tej dziedzinie i liczy, że wkrótce będzie mógł podać do publicznej wiadomości prace swoich uczniów.

Wojna światowa i jej wyniki obudziły w Niemczech wielkie zainteresowanie dla naszych zagadnień i dziś w tym zakresie panuje bujne życie. Jan Plenge, któremu zawdzięczamy cenną książkę o Marksie i o Heglu, obok wielu innych ciekawych pism, założył w Monasterze Instytut dla nauki o organizacji (Organisationslehre), z którego wyszło już dużo wartościowych prac. W Kolonji stworzono

[1]) Nie chcąc wprowadzać zmian do tekstu, zachowałam nietknięty i ten ustęp. Jednak, rzecz prosta, czytelnik polski nie będzie nazwiskami Gumplowicza, Masaryka i innych ubierał w chwałę dawnej Austrji (przypisek tłumaczki).

Instytut badań społecznych, który wydaje specjalny organ socjologiczny. Dotychczasowe zeszyty, świetnie redagowane przez Leopolda Wiesego, pełne są pierwszorzędnego materjału i zawierają obfite wiadomości o tak trudno dziś dostępnych wydawnictwach zagranicznych. Żywe zainteresowanie dla młodej nauki wyraża się i w tem, że metoda socjologiczna jest stosowana coraz częściej do poszczególnych dziedzin życia duchowego. Tak np. pozyskaliśmy ostatnio, mówiąc już tylko o najwybitniejszych pracach, wielkie, trzytomowe dzieło Maksa Webera o filozofji religji, gdzie ten genjalny, niestety przedwcześnie zmarły badacz rozważa etykę gospodarczą religij wszechświatowych. Spotykamy tu dawniej już drukowane głębokie studjum „Etyka protestancka i duch kapitalizmu". Następnie mamy obraz religji Chin i Indji, a w trzecim tomie żydowstwo starożytne. Na każdym kroku bije w oczy zapładniający wpływ metody socjologicznej.

Socjologiczną funkcję prawa ujął ze specjalną wyrazistością Antoni Menger. W pracy swojej, wydanej w roku 1890 pt. „Prawo obywatelskie a klasy wydziedziczone" (Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Klassen), na przekonywających przykładach dowiódł, że panujące prawo dostosowane jest do interesów warstwy rządzącej, czyli posiadającej, tymczasem potrzeby mas nieposiadających, tj. proletarjatu, zupełnie nie są uwzględniane. W swojem przemówieniu rektorskiem w roku 1895 Menger żądał z wielką stanowczością „społecznego ukształtowania prawa" i bronił we wzniosłych słowach socjologicznego stanowiska w nauce o niem. Juljusz Ofner w całym szeregu pism potępiał trzymanie się czystej formalistyki a domagał się uwzględnienia potrzeb życia i sprawiedliwości społecznej, tak w stanowieniu

praw, jak w ich wykonywaniu [1]). Od tego czasu wybitni profesorowie prawa, jak np. Józef Kohler, zaczęli sobie przyswajać metodę socjologiczną. Dużo cennego materjału znalazło się w „Podstawach socjologji prawa“ (Grundlegung zur Soziologie des Rechtes) Eugenjusza Ehrlicha. Powoli wytwarza się cała szkoła na socjologicznym gruncie stojących prawników, co przyczynić się powinno nietylko do głębszego zrozumienia, ale i do dalszego rozwinięcia samego prawa. Od nowej metody możemy z uzasadnieniem oczekiwać wyjaśnienia dziś tylekroć podnoszonego pojęcia prawa naturalnego. Nie brak wszelako przedstawicieli filozofji prawa, stojących na starem, dialektycznem, formalistycznem i apriorystycznem stanowisku, którzy odrzucają bez zastrzeżeń wszelką społeczną interpretację artykułów, norm i urządzeń prawnych. Ale właśnie dzięki wywołanej dyskusji uwydatnia się, zdaniem mojem, coraz większa doniosłość metody socjologicznej.

Ekonomja polityczna już przez swego twórcę Adama Smitha uznana została za część ogólniejszego systemu politycznego i etycznego. A tem samem zaraz od początku nosiła charakter społeczny. Dowiódł tego niedawno socjolog amerykański A. W. Small w interesującej rozprawce pt. „Adam Smith and modern Sociology“ (Chicago 1907). Następcy znakomitego Szkota, t. zw. ekonomiści klasyczni, podjęli próbę sztucznego wydzielenia ekonomji politycznej i możliwie dokładnego wyznaczenia panujących w niej praw nawet zapomocą „wyższej“ matematyki. Ten kierunek „rachunkowej“ ekonomji politycznej ma wprawdzie zawsze jeszcze wybitnych przedstawicieli i licznych zwolenników, niemniej coraz wyraźniej toruje sobie drogę przeświadczenie, że nauka o warunkach wytwarzania i podziału dóbr, o prawach

[1]) Por. Bienenfeld: „Ofner i nauka prawa“ (Ofner und die Rechtswissenschaft) w księdze pamiątkowej dla Juljusza Ofnera, Wiedeń 1915. Str. 45 i nn.

handlu i o obiegu monetarnym da się zrozumieć jedynie w związku z całokształtem życia kulturalnego narodów. Zagadnienia życia gospodarczego zyskiwały coraz większą wagę dla ustroju społecznego i dlatego niepodobna rozważać ich w odosobnieniu. W rzeczy samej nasi najwybitniejsi ekonomiści oddają się coraz gorliwiej zagadnieniom społecznym, a niejeden z nich przedzierzgnął się już zupełnie otwarcie w socjologa. Wymieńmy choćby najbardziej znanych, jak Maks Weber, Werner Sombart, Franciszek Oppenheimer, Fryderyk Wieser i Jan Plenge.

Znaczenie metody socjologicznej dla teorji poznania, etyki i pedagogji rozważymy za chwilę.

W naukowem badaniu literatury i sztuki metoda socjologiczna wyrobiła sobie już dość dawno prawo obywatelstwa, lubo przedstawiciele tych kierunków wiedzy nie zdają sobie jasno z tego sprawy. Wszyscy jednak uważają za rzecz samą przez się zrozumiałą, że wszelkie dzieło sztuki, wszelki objaw literacki tłumaczyć można tylko na tle kulturalno-dziejowem, nawiązując je zawsze do ducha czasu. Należy sobie swoją drogą uświadomić, że mamy tu każdorazowo do czynienia ze stosunkiem wzajemnym, jaki zachodzi między twórczym artystą czy pisarzem z jednej, a większą czy mniejszą spólnotą, do której należy i na którą pragnie oddziaływać, z drugiej strony. Sami twórcy niekiedy są zupełnie świadomi tych spraw, bywa jednak, że majaczą one tylko mglisto na dnie ich dusz. Dla poznania tych rozgałęzionych, a nie zawsze łatwych do pochwycenia stosunków, socjologja bardzo wyczuliła sobie wzrok; w miarę postępu badań zaprawi go sobie jeszcze bardziej. To też ważną jest rzeczą, aby historycy literatury i sztuki zaznajamiali się z metodą socjologiczną i nauczyli posługiwać nią świadomie. Nawet w wypadkach, gdzie mamy do czynienia z pozornie wymykającą

się wszelkim ograniczeniom historycznym „wieczną wartością“ dzieła artystycznego czy z ogólnoludzką treścią utworu poetyckiego, i tam jeszcze historyk sztuki czy literatury musi uciekać się do metody socjologicznej. Przedstawiony niżej związek indywidualizmu z uniwersalizmem ma zasadnicze znaczenie dla świata twórczości pięknej i otwiera przed oceną estetyczną zupełnie nowe punkty widzenia. A więc i dla właściwego zrozumienia pierwiastka wszechludzkiego w sztuce i poezji metoda socjologiczna okazuje się bardzo płodna.

W obu wielkich dziedzinach filologji i językoznawstwa mało dotąd liczono się z socjologją. Wykazałem w jednem z moich pism korzyści, jakie wypłyną i na tem polu z zastosowania nowej metody [1]).

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat zarysowały się w socjologji rozmaite kierunki, które tu pokrótce przedstawię.

§ 47. Kierunki socjologji.

Możnaby, ogólnie biorąc, wyliczyć w dzisiejszym stanie rzeczy pięć wielkich, a różnych między sobą kierunków w socjologji, przyczem nie brak stanowisk pośrednich i kombinacyj.

1. Kierunek indukcyjno-statystyczny. Już w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku belgijczyk Quetelet i anglik Buckle przedsięwzięli próbę wykazania drogą badań statystycznych pewnych związków i prawidłowości w życiu społecznem. Tak np. Buckle zauważył, że zwykle razem ze wzrostem ceny zboża zmniejsza się liczba zawieranych małżeństw, przeciwnie podnosi się liczba samobójstw. I dziś jeszcze niektórzy badacze są zdania, że przez

[1]) „Języki starożytne a nowożytność“ (Die alten Sprachen und die neue Zeit) przez Wilhelma Jerusalema, odbitka z pisma „Mitteilungen des Vereines der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Wien“ (Zeszyt 20, r. 1921).

ciągłe doskonalenie metody statystycznej będziemy mogli odkrywać coraz nowe tego rodzaju związki i prawidłowości, i że na tem właśnie polega istotne zadanie socjologji, która nie powinna być niczem innem, jak ścisłą nauką o faktach. Nie ulega wątpliwości, że badania statystyczne i historyczne dostarczają socjologji nad wyraz cennego materjału, a im dokładniej będziemy je obserwowali, tem cenniejsze się okażą wyprowadzane z nich twierdzenia. Ale prawdziwie socjologicznemi poznaniami staną się one wtenczas zaledwie, kiedy zdołamy wyśledzić stosunki wzajemne między jednostką a gromadą, ponieważ z nich dopiero zjawiska owe faktycznie wypływają. Socjologja jest w swojej najgłębszej istocie nauką humanistyczną i tylko rozumiana i uprawiana jako taka może z korzyścią spełnić swoje zadanie.

2. Kierunek biologiczno-organiczny. Tu już wnikamy przez to samo głębiej w przedmiot, niż drogą czysto indukcyjnego stwierdzania zewnętrznych związków, że obowiązuje nas zasada, iż poszczególne części społeczeństwa poznać się dadzą tylko na podstawie całości; nigdy zaś niepodobna dojść do całości, wychodząc od jej pojedyńczych składników. Ale jeżeli zechcemy — jak to ma często miejsce wśród zwolenników tego kierunku — rozważać społeczeństwo albo państwo jako rzeczywisty, jednolity organizm, pojedyńcze zaś warstwy, stany, zawody i urządzenia społeczne rozumieć jako narządy jedynej żywej istoty i doszukiwać się w nich czysto biologicznych czynności, to, jakeśmy widzieli przed chwilą, za daleko przeciągnięte analogje mogą nas łatwo wywieść na bezdroża.

Herbert Spencer bardzo jasno dostrzegł źródło błędu i zaznaczył, że społeczeństwo składa się z istot samodzielnie myślących i obdarzonych samodzielną wolą, gdy tymczasem narządy pojedyńczej żywej istoty nigdy nie są

zdolne do prowadzenia samodzielnej egzystencji. To też Spencer mówi chętniej o nadorganicznym ustroju społeczeństwa.

Pomimo wielokrotnych pobłądzeń niektórzy przedstawiciele kierunku organicznego zdołali ogromnie głęboko wejrzeć w istotę spółżycia ludzkiego. Możemy tedy powiedzieć, że biologiczno-organiczne ujmowanie społeczeństwa jako zasada heurystyczna wyświadczyło wielkie usługi, zbyt snadnie jednak daje się unieść błędnemu mniemaniu, jakoby możliwą było rzeczą niezwykle złożone stosunki duchowe, składające się na społeczne życie ludzkości, opisać i ująć poprostu zapomocą metody przyrodniczej.

3. Kierunek psychologiczny. Im głębiej wnikamy w istotę spółżycia, tem wyraźniej okazuje się, że właściwą jego podstawę stanowią stosunki duchowe. To też nasuwa się myśl wydobycia na światło tajemnicy powstania i rozwoju więzi ludzkich zapomocą głębokiej analizy psychologicznej. Widzieliśmy już, jak próbowali to uczynić Gabrjel Tarde i Jerzy Simmel; obok nich należy wymienić jeszcze Giddingsa, a z ostatnich czasów Mc. Dougalla i Alswortha Rossa. Nikt nie zaprzeczy, że badania tych uczonych bardzo posunęły naprzód naszą naukę. Tarde z wielkiem powodzeniem zwrócił uwagę na naśladownictwo, Simmel subtelnie podkreślił dwustronność stosunków. Mc. Dougall zaznaczył potrzebę podporządkowywania się. Mimo to metoda psychologiczna kryje w sobie niebezpieczeństwa i źródła błędów, z których zwykle nie zdają sobie sprawy badacze duszy. Psychologja dzisiejsza wychodzi, rozumie się, od jednostki, a także ma na widoku wysoko rozwiniętego kulturalnie człowieka spółczesnego i jego wielce zróżnicowaną świadomość. Psychologowie nadto przyjmują jako pewnik, że duch ludzki, przynajmniej w granicach

zasadniczych czynności świadomości, we wszystkich czasach i u wszystkich ludów był jednakowy i w ogólnych zarysach pozostaje zawsze niezmienny. Tymczasem dzisiejsze ludoznawstwo uczy nas, że dusza człowieka pierwotnego na bardzo zasadniczych punktach różni się od duszy człowieka spółczesnego. Dowiódł tego na podstawie licznych i niezawodnych faktów Levy Brühl w dwu pracach, do których jeszcze powrócimy. Dlatego to dzisiejszemu przedstawicielowi psychologji indywidualnej jest nadzwyczaj trudno wczuć się w tę tak odmienną od naszej psychikę. Sprawozdania podróżników wprowadzają bardzo często w błąd. Dla socjologji jednak poznawanie społeczeństw pierwotnych jest nad wyraz ważne, ponieważ na tym szczeblu kulturalnym napotykamy człowieka w nienaruszonych jeszcze więzach społecznych. Co to znaczy, wyjaśnimy za chwilę. Bądź co bądź próba wczucia się w duszę człowieka pierwotnego jest w pewnem znaczeniu także badaniem psychologicznem. Tylko że ta psychologja nie powinna wychodzić od jednostki, ale mieć na widoku gromadę jako całość. Kierunek psychologiczny, zwłaszcza na skutek bodźców, jakie zawdzięcza Simmlowi, doprowadził ostatnio do nowej metody socjologicznej, którą zwolennicy jej uważają za specjalnie naukową, wysoko ją cenią i, jak się zdaje, coraz gorliwiej uprawiają. Chciałbym ją określić jako kierunek formalistyczny i dać jednocześnie wyraz przypuszczeniu, że rozwinął się on pod wpływem zapoczątkowanej przez Husserla „filozofji fenomenologicznej".

4. Kierunek formalistyczny. Twórcą jego jest, jak powiedziałem, Jerzy Simmel. Zaraz w pierwszym rozdziale swojej wielkiej „Socjologji" czyni próbę rozróżnienia w „społecznem zwarciu się" treści i formy. Treść stanowią, jego zdaniem, popędy, interesy, cele i motywy, które, jako żywe, a zarazem przedmiotowe bodźce duchowe,

doprowadzają do „uspołecznienia“. Przeciwnie, sposoby w z a j e m n e g o o d d z i a ł y w a n i a na siebie jednostek, same przez się wyłaniające się w procesie zwierania się społeczeństwa, należy uważać za f o r m y tego przebiegu. Jeżeli więc socjologja, dowodzi dalej S i m m e l, ma stać się nauką samoistną i obok poszczególnych dyscyplin społecznych, jak prawo, państwowość, językoznawstwo itd., prowadzić niezależny żywot, to stać się to może tylko w takim wypadku, jeżeli zdołamy myślowo oddzielić formy uspołecznienia od związanej z niemi treści i uczynić je przedmiotem specjalnych poszukiwań. S i m m e l wie doskonale, że faktyczny rozdział między formą a treścią przeprowadzić się nie da. W każdem dostępnem nam zjawisku społecznem, powiada zupełnie słusznie, treść i forma tworzą jednolitą rzeczywistość, forma społeczna tak samo nie może wieść istnienia odłączonego od treści, jak nie może istnieć forma przestrzenna bez materji, której właśnie jest formą. Są to raczej w rzeczywistości nierozdzielne pierwiastki każdego społecznego bytu i dziania się: interes, cel, motyw i pewna forma, czyli sposób wzajemnego stosunku między jednostkami, przez który, albo w którego postaci, wszelka treść zdobywa rzeczywistość społeczną (Socjologja, str. 6). To zaś, co społeczeństwo, w każdem znaczeniu wyrazu, czyni takiem, to właśnie wskazane tu sposoby wzajemnego oddziaływania na siebie. „Jeżeli tedy ma istnieć nauka, której przedmiotem jest tylko społeczeństwo i nic poza tem, to musi ona badać jedynie te wzajemne stosunki, te sposoby i formy uspołeczniania się“. „Że obie one (treść i forma), choć w rzeczywistości nierozerwalnie złączone, mają być w abstrakcji naukowej rozdzielone, że formy wzajemnych oddziaływań czyli uspołecznienia, przez myślowe rozłączenie z treścią, dzięki której właściwie dopiero stają się społecznemi, mają być ujęte

wspólnie i metodycznie poddane jednolitemu stanowisku naukowemu — to wydaje mi się jedynie możliwą drogą dla stworzenia specjalnej nauki o społeczeństwie jako takiem“ (str. 7). Prawo do podobnego wydzielenia formy zależy według Simmla od dwu warunków: „Trzeba z jednej strony dowieść, że jednakowa forma uspołecznienia występuje przy zupełnie rozmaitych treściach i celach i, naodwrót, że jednakowe w swojej treści interesy oblekają się w całkowicie różne formy jako swoje sposoby wcielenia i urzeczywistnienia (str. 8), a — twierdzi dalej Simmel — oba te zjawiska nie dadzą się zaprzeczyć jako fakty. „Nad- i podporządkowanie, spółzawodnictwo, naśladownictwo, podział pracy, podział na partje, zastępstwo i mnóstwo podobnych spraw spotykamy zarówno w społeczności państwowej jak w gminie wyznaniowej, w zaprzysiężonej szajce, w związku gospodarczym, szkole artystycznej i rodzinie“ (str. 8). Z jasnych i ścisłych jego wywodów widzimy, co należy rozumieć przez oddzielenie formy od treści i jak autor wyobraża sobie uprawianie tej bądź co bądź wysoce oderwanej nauki. Sam w swojej „Socjologji“ prześledził kilka takich „form uspołecznienia“, zwłaszcza „nad- i podporządkowanie“ (134—248) oraz „kłótnię“ (247—336). Jakeśmy już zaznaczyli, Simmel uwzględnia przytem wyłącznie stosunki międzyjednostkowe i prawie nie dotyka oddziaływań wzajemnych między jednostkami a grupą jako całością.

Myśl Simmla podjęli z wielką energją i rozwinęli dalej Leopold Wiese i Alfred Vierkandt. W pierwszych zeszytach redagowanego przez Wiesego „Kolońskiego kwartalnika nauk społecznych“ (Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften) obaj ci uczeni dali przejrzysty obraz formalistycznego kierunku socjologji i określili jego zadania. Na miejsce trochę niejasnego terminu „forma“ Wiese zaleca „naukę o stosunkach“, która, zupełnie

w duchu Simmla, rozważałaby stosunki wzajemne między ludźmi jako podstawę socjologji, a stojąc na gruncie czysto doświadczalnym, prowadziła swoje poszukiwania i dążyła do związania ich w system. W tym celu otwiera w czasopiśmie osobny dział i oznacza go jako „Archiwum nauki o stosunkach". Vierkandt w wysoce pouczającej rozprawie szkicuje „program socjologji formalnej". Omawia w niej nietylko stosunki międzyjednostkowe, ale podkreśla i „fakty życia zbiorowego, zbiorowej świadomości i woli". Wierzy on, że kierunek ten może dotrzeć do najdalszych faktów, ponieważ nietylko uogólnia materjał doświadczalny, ale może także ustanowić aprioryczne cały szereg danych faktycznych, i ponieważ nie postępuje jedynie drogą indukcji, ale, i to nawet w wyższej mierze, drogą fenomenologiczną (I. 65)[1]. I Wiese, który zresztą wyraźnie podkreśla czysto empiryczny charakter nauki o stosunkach, zdaje się „oczekiwać ważnych zdobyczy od metody fenomenologicznej". Wyraźnie mówi w przytoczonej wyżej pracy: „Przy takiem określeniu zadań nauki o stosunkach jest ona częścią nauki o bycie (nie o wartości), systematyzowaniem materjału faktycznego; jej natura fenomenologiczna jest niezbita (I. 50; podkreślenia moje). W tem powołaniu się na fenomenologję zdaje się dla mnie tkwić źródło błędu formalistycznego kierunku socjologji. Kto oddaje się fenomenologji w duchu Husserla, tego umysł od pierwszej chwili zwrócony jest w kierunku „widzenia istotności". Czuje się on tem samem zgóry całkiem niezawisły od jakich bądź wyników poszukiwań historycznych i indukcyjnych. Fenomenolog w swojej dumnej samowiedzy zupełnie celowo pomija fakt, że sam z całą swą zdolnością myślową jest tylko wytworem rozwoju społecznego i że jest aż po rdzeń uwarunkowany histo-

[1]) Podkreślenia moje.

rycznie. Myśliciele ci wierzą, że na gruncie czysto jednostkowych przeżyć drogą „unaocznienia intuicji“ i zalecanych przez Husserla metod „redukcji“ i „nawiasowania“ mogą, zupełnie niezależnie od badań historycznych i indukcyjnych, dojść do „bezwzględnych“ poznań o „największem dostojeństwie“. Jeżeli spojrzymy na wyniki, które stosowanie metody „fenomenologicznej“ przyniosło badaniom z zakresu sztuki, prawa, a ostatnio i historji religji, zadziwi nas stopień dogmatycznego zaufania, jakie zwolennicy tego kierunku pokładają w sile poznawczej swojej czysto indywidualnej, drobnej i ograniczonej jaźni, a także odwaga, z jaką nawskroś podmiotowe przeżycia podają za prawdy bezwzględne i ogólną posiadające wartość. Metoda fenomenologiczna jest nie do pogodzenia z rzeczywistym empiryzmem, który na gruncie nauk humanistycznych występować może jedynie w postaci ewolucjonizmu, ponieważ nastawiona jest wyłącznie na stwierdzanie obecnie danego bytu, a wręcz nie dopuszcza do pytania o stawaniu się. Jeżeli więc „nauka o stosunkach“, jak sądzę, że życzy sobie Vierkandt, całkowicie zda się na fenomenologję, wówczas dojdzie do tego, czego właśnie Wiese wszelkiemi sposobami pragnie uniknąć, to jest do „nieznośnych, przedwczesnych, bezrozumnych spekulacyj“ (I. 55). Z chwilą jednak, gdy zostanie na gruncie rzeczywistego doświadczenia, nie będzie mogła obejść się bez metody historycznej i biologicznej.

Metoda ta, z takiem stosowana powodzeniem przez Durkheima i jego szkołę, zdaje mi się ze wszystkich najbardziej wskazana. Ponieważ wrócę jeszcze do niej przy przedstawieniu moich osobistych poglądów, ograniczam się tu na zupełnie zwięzłem jej scharakteryzowaniu.

5. Kierunek etnograficzno-historyczny. Najważniejszą cechą tej metody jest, iż nie wychodzi od jednostek, lecz od gromady. Ludoznawstwo stwierdziło, że

człowiek był początkowo związanem społecznie zwierzęciem stadowem, to też „wyobrażenia kolektywne“ są czasowo wcześniejsze od przeżyć zróżnicowanych i zabarwionych osobiście. Jeżeli postaramy się wykazać, jak z takiej związanej społecznie gromady, na skutek podziału pracy, poczęły się stopniowo wyłaniać samodzielne i same sobie źródła siły stanowiące osobowości, jak, dalej, przez to poczęły się budzić i rozwijać zupełnie nowe siły duchowe, prowadząc zkolei do coraz bardziej zawiłego kształtowania ciągle rozrastających się zbiorowisk, jeżeli postaramy się wykazać to wszystko, to całkowicie nowe światło padnie na komplikujące się ustawicznie stosunki między spólnotą a każdym z pojedyńczych jej członków. Owocność tej prawdziwie społecznej metody ujawniać się będzie wciąż widomiej przy historycznem śledzeniu owych tendencyj rozwojowych.

Sądzę, że przy pomocy tej metody mogę teraz przedstawić szereg zasadniczych poglądów socjologicznych.

§ 48. Zasadnicze poglądy socjologiczne.

Jako wynik dotychczasowej pracy w zakresie nauk społecznych można, zdaje się, postawić cztery następujące fakty i prawa, które zresztą należy uważać nietylko jako rezultaty, ale zarazem jako wytyczne dla dalszych badań.

1. Zwarta w jedność, zorganizowana gromada ludzka, stanowiąca właściwy przedmiot socjologji, jest czemś więcej i czemś innem, niż sumą składających ją członków.

To przekonanie jest właściwie założeniem socjologji. Mimo to jest ono dzisiaj albo niedocenione albo bardzo sporne. Herbert Spencer uważa, że wszystko, co zachodzi w społeczeństwie, musi zachodzić i w pojedyńczych jego składnikach, inaczej mówiąc, gromada jest sumą czyli

integracją pojedyńczych dusz. Wbrew temu Durkheim i jego szkoła traktuje społeczeństwo jako coś zasadniczo odmiennego od jednostek. Wyobrażenia zbiorowe podlegają, jego zdaniem, zupełnie innym prawom i dlatego nie próbuje ich zrozumieć za pomocą psychologji indywidualistycznej. Wszystko, co społeczne, według Durkheima, odznacza się w stosunku do jednostki charakterem imperatywnym i narzuca się jej jako przymus zewnętrzny. Z zamiłowaniem tedy mówi o wytworach społecznych jako o pewnego rodzaju „rzeczach“ zewnętrznych *(choses)*, które w stosunku do jednostki tak samo stanowią opór, jak to już często zaznaczano co do postrzeżeń dotykowych. Uczeni z obozu indywidualistycznego nie tylko nie chcą tego uznać, ale nawet nie są w stanie zrozumieć. W rzeczy samej na pierwsze wrażenie sposób wyrażania się Durkheima jest zupełnie niespodziewany, to też nic dziwnego, że wiele jego pomysłów przedstawia się odstręczająco. Ale po pewnem zżyciu się widzimy, iż jego metoda o wiele więcej nadaje się do jasnego ujęcia ustroju społecznego, aniżeli metoda Herberta Spencera i większości innych socjologów. Durkheim wie doskonale, że świadomość zbiorowa, której koleje śledzi na jej własnych tworach, a głównie na kultach religijnych i obyczajach prawa, nie jest niczem transcendentnem, a jej rzeczywistość i działanie sprawdzić możemy nie gdzie indziej jak właśnie w duszach jednostkowych. Umie jednak doskonale w tych duszach jednostkowych odłączać treść społeczną od osobistej, i w książce swojej o podziale pracy wykazuje, jak świadomość zbiorowa w pierwotnych okresach rozwoju zalewa niemal całą duszę jednostki i jak dopiero powoli dusze indywidualne zdobywają sobie odrębną treść.

Przez bezustanne wzajemne oddziaływania psychiczne, rozgrywające się pomiędzy członkami danej grupy, powstaje faktycznie coś nowego, czegoby jednostka nie mogła nigdy

wysnuć sama z siebie. W ten sposób rodzi się język, wytwarzają wyobrażenia religijne i obrzędy, urabia prawo i moralność — wypływy spółżycia. Stają się one wspólnem dobrem klanu, szczepu, gminy wiejskiej, ludu. Każdy osobnik od najpierwszej młodości styka się z niemi, jako z czemś danem, trwałem i mocnem, a zarazem budzącem cześć, władnem i przemożnem. Ta właśnie wspólna własność duchowa, o której nie wątpi nikt, badający uważnie spółżycie ludzkie, sprawia, że gromada jest czemś więcej i czemś innem niż sumą własnych członków [1]). Przez swoją spólną własność duchową nabiera ona pewnego rodzaju samodzielnego istnienia, własnego życia. To też słusznie powiada Durkheim w pracy pt. „Metoda socjologji“: „Społeczeństwo nie jest prostym ogółem jednostek, ale system, wynikający z ich związku, przedstawia pewną specyficzną rzeczywistość, obdarzoną swoistym charakterem. Żadne zjawisko społeczne powstać nie może, o ile nie będzie istniała świadomość jednostkowa, wszelako ten nieodzowny warunek sam nie jest wystarczający. Dusze osobnicze muszą być jeszcze związane i skombinowane w pewien szczególny sposób, życie społeczne wypływa właśnie z rodzaju tego powiązania. Dusze indywidualne, stykając się, przenikając i zlewając między sobą, wytwarzają, że tak powiem, nową istotę psychiczną, która

[1]) Już w czasie druku tej książki natrafiłem na tę samą myśl, jasno wyrażoną przez socjologa angielskiego Williama Mc. Dougalla. W jego niedawno wydanej pracy pt. „The group mind“ (Duch zbiorowy, Cambridge 1921) czytamy na str. 12: „Nie przeto mówię o duchu zbiorowym (collective mind), że duchy (jednostek) mają dużo między sobą wspólnego, ale ponieważ gromada, jako taka, jest czemś więcej, niż sumą jednostek, posiada bowiem swoje własne życie, rozwijające się wedle praw życia gromadnego, które nie są prawami życia jednostek, a to dlatego, że owo specyficzne życie gromadne oddziaływa na życie jednostek i wywiera na nie daleko idący wpływ“.

ukazuje się nam jako indywidualność psychiczna nowego gatunku. Gromada myśli, czuje i działa zupełnie inaczej, niżby to uczynili pojedynczo wzięci jej uczestniczy. Jeżeli zatem wychodzimy od tych ostatnich, nigdy nie będziemy mogli zrozumieć gromady". Bezwarunkowo Durkheim za daleko posuwa się tutaj w oddzielaniu socjologji od psychologji. Ale w tej pracy metodologicznej idzie mu o podkreślenie z naciskiem swoistego charakteru zjawisk społecznych i wykazanie, że gromady nie wolno traktować jako prostej sumy jednostek. Wie on dokładnie, że wspólna własność duchowa zbiorowości, która właśnie stanowi o jej szczególnym charakterze i samodzielności, narzuca się przemożnie duszom jednostkowym, i to w ten sposób, że w pierwotnych okresach rozwoju myśl i uczucie gromady szczelnie wypełniają dusze jej uczestników. Niemniej Durkheim przyznałby bez zastrzeżeń, że ta własność ogólna urzeczywistnia się i działa tylko w duszach osobniczych. Socjologicznie najważniejsza jednak jest niezaprzeczona rzeczywistość i objawianie się tej wspólnej własności, która, trwalsza niż życie jednostek, uporczywie się utrzymuje i tylko bardzo powoli i stopniowo ulega zmianom. Jak się ona odbija w poszczególnych duszach wykaże nam nasz drugi zasadniczy pogląd socjologiczny.

2. Wszystkie wytwory społeczne, to znaczy wszystkie wyniki spółżycia ludzkiego, wykazują szczególną dwoistość: są poza i ponad nami, ale zarazem są i w nas.

Na tę dziwną ich właściwość zwrócili pierwsi uwagę dwaj socjologowie francuscy ze szkoły Durkheima. H. Hubert i M. Mauss mówią we wspólnej swojej pracy o ofierze: „Charakter wewnętrznego przenikania się i rozdzielania, immanencji i transcendencji, jest w najwyższym stopniu znamienny dla zjawisk społecznych. Zależnie od

punktu widzenia są one jednocześnie w jednostce i poza nią.[1]) Myśl tę, rzuconą przez autorów tylko w postaci luźnej uwagi, podniosłem w książce mojej: „Wojna w świetle nauki o społeczeństwie“ do godności podstawowej formuły społecznej, co się okazało niezwykle przydatne dla zrozumienia społecznego ustroju państwa, narodu i ludzkości. Ale najwyraźniej owa dwoistość wyraża się w wytworze społecznym, który wszyscy znamy, którym posługujemy się jako codziennem narzędziem, nie mając wątpliwości co do jego społecznego pochodzenia. Myślę o języku. Nie trzeba dowodzić, że język może powstać tylko jako płód spółżycia. Jest to wytwór nawskroś społeczny, a jako rezultat wzajemnych oddziaływań psychicznych, z natury swej jest czysto duchowy. Zrodzone fizjologicznie i zmysłowo postrzegalne dźwięki przez to dopiero przeistaczają się w język, że, jak Arystoteles powiada, stają się σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, tj. znakami procesów psychicznych. Każdy osobnik wrasta w gotowy już język swego narodu i musi, rzecz prosta, kierować się dźwiękowym jego zasobem i prawami. W tem znaczeniu język jest dlań czemś przedmiotowem, nie przez niego stworzonem. Jest tedy ponad nim i poza nim. Jednocześnie atoli stanowi integralny skład jego inwentarza duchowego. Ucieka się on do niego, gdy chce wyrazić, co myśli, co czuje i czego oczekuje od swoich bliźnich. Czyli że język jest nietylko ponad i poza człowiekiem, ale i w człowieku, i ta dwoista czynność znamionuje

[1]) „Le caractère de pénétration intime et de séparation, d'immanence et de transcendance est, au plus haut degré, distinctif des choses sociales. Elles aussi existent á la fois, selon le point de vue auquel on se place, dans et hors l'individu“. Hubert et Mauss: „Essais sur la nature et la fonction du sacrifice“. Po raz pierwszy rozprawa ta ukazała się w „L'année sociologique“ II., przedrukowana następnie w „Mélanges d'histoire des religions“. 1909, str. 128.

jego istotę. Kiedyśmy to sobie uświadomili, łatwo odnajdziemy ten sam rys w innych wytworach społecznych, jak religja, prawo, przepisy moralne, nawet moda i opinja publiczna. Co więcej, przy bliższem wniknięciu okazuje się, że każda instytucja społeczna wtedy tylko osiąga swoje właściwe znaczenie, kiedy wykazuje w równej mierze oba te momenty, że zaś, przeciwnie, traci swoją siłę wiążącą i podtrzymującą, gdy tylko jedna strona jej istoty uwypukla się należycie, a druga nie doszła jeszcze do właściwego rozwoju. Unaocznimy rzecz na kilku pierwszorzędnych wytworach społecznych, wybierając jako przykłady państwo, naród i pojęcie całej ludzkości.

W normalnych warunkach pokojowych państwo istnieje o wiele bardziej ponade mną i poza mną niż we mnie. Natykam się na nie jako na władzę policyjną, urząd celny, przykry _regulator, najczęściej wyczuwany jako siła, która wdziera się w sferę mojej działalności tamująco i przeszkadzająco. Naginam się do jego przykazań, niemniej wydaje mi się ono czemś obcem, niekiedy wręcz wrogiem, przeciw czemu radbym stanąć w pozycji obronnej. Mimo to czuję się cząstką tej całości i trzeba tylko okoliczności odpowiedniej, aby rozżarzyć we mnie to poczucie. Na początku wojny światowej, w sierpniu roku 1914, w Niemczech i niemieckiej Austrji można było wprost dotykalnie obserwować, jak świadomość przynależności państwowej zapadała głęboko we wszystkie dusze. Państwo stało przed nami w olbrzymich armjach jako coś uchwytnego i ucieleśnionego. Przytem potęga jego i powaga ustawicznie wzrastały. Bez wątpienia było ono nie mniej poza i ponad nami, niż w czasach pokojowych, ale teraz silniej zapuszczało korzenie w nasze wnętrze. Każdy czuł się cząstką tej całości, od której istnienia zawisła jego zła lub dobra dola. I w Anglji, gdzie poczucie swobody osobistej rozwinięte jest tak dalece,

że wszelkie wmieszanie się państwa w sferę praw jednostki z całą energją bywa zwalczane, i tam niewątpliwie wojna wznowiła w wysokim stopniu świadomość przynależności państwowej. Inaczej nie dałoby się nigdy tak szybko i składnie przeprowadzić zupełnie niezgodnego z narodowym charakterem Anglika prawa o powszechnej służbie wojskowej. Społeczna rola państwa wzrosła więc dzięki temu, że stanęło ono wobec swoich obywateli, nietylko jako potęga i powaga, czyli nietylko p o z a i p o n a d n i m i, ale że stało się dopełniającą częścią każdej duszy jednostkowej, a więc działało jednocześnie i w e w n ą t r z nich.

To też po wojnie — i to jest nauka, jaką wyciągamy z naszej formuły „we mnie“ i „ponademną“ — zadaniem wszystkich kierowników naw państwowych powinno być przestrzeganie nietylko potęgi i autorytetu państwa, ale przedewszystkiem pielęgnowanie we wszystkich jednostkach, zwłaszcza u dorastającej młodzieży, uczucia przynależności państwowej, ponieważ państwo wtedy jedynie rozwinąć może całą swoją siłę wiążącą i podtrzymującą, kiedy dla jednostek jest nietylko mocą i powagą, ale i czemś głęboko zarytem w każdą poszczególną świadomość.

Przeciwnie naród, do którego należę, dopóki nie rozwinął się w samodzielne państwo, jest raczej w e m n i e niż p o n a d e m n ą. Budzi on w mem sercu żywe uczucie przynależności, pełen miłości zapał dla ojczystej mowy i literatury, wielkie zainteresowanie dziejami mojego ludu, potężny poryw, aby spółdziałać w dalszym jego rozwoju, może nawet niechęć, niekiedy aż nienawiść do innych narodów, zwłaszcza tych, które hamują rozwój swoistych zasobów mojego plemienia. Możemy doskonale obserwować oba rodzaje poczucia przynależności, kiedy rozmaite narody zlewają się w jeden organizm państwowy. Może się zdarzyć, że więzy państwowe wiążą silniej niż

narodowość. Związek szwajcarski nastręcza nam w tym kierunku bardzo pouczający przykład. Przeciwnie na Bałkanach i w dawnej Austrji niektóre narody wyczuwały przynależność do innego państwa jako ciężar i z całych sił rwały się do niezawisłości państwowej. Już sam ten fakt wykazuje nam, że jedność narodowa uważana i wyczuwana bywa jako coś niedostatecznego. Wymaga uzupełnienia w spólnocie państwowej, ponieważ wtedy dopiero do pierwiastka „we mnie“ przyłącza się pierwiastek „nademną“. Dopiero przez ukształtowanie się w państwo naród zyskuje siłę i powagę, a skończona organizacja może rozwinąć całą swą społeczną wydajność.

Kiedy zkolei zastosujemy formułę naszą do pojęcia całej ludzkości, jako wielkiej jednoty, zobaczymy, że znowu dużo spraw wystąpi jaśniej i wyraźniej. Wytłumaczymy niżej, w jaki sposób pojęcie to powstaje i z jakiemi tendencjami rozwojowemi pozostaje w związku. Narazie zaznaczamy tylko, że ideę tę podnosili wielcy poeci i myśliciele niemieccy, Schiller, Goethe, Herder, Kant, Wilhelm Humboldt, że bronili jej z mocą i głęboko wszczepili ją w nasze dusze. Ale jest ona tylko w nas, jeszcze nie ponad nami. Daleko na razie od tego, aby cała ludzkość złączyła się w organiczną jedność. Nie da się zaprzeczyć, że ideę tę cofnął ogromnie nacjonalizm dziewiętnastego wieku. Obywatelstwo świata wydawało się, i może dziś jeszcze wydaje wielu ludziom utopijną mrzonką, jałowym bezojczyźnianym majakiem. Jeszcze bardziej podważyła tę myśl wojna wszechświatowa, rozpętana nietylko przez gospodarcze spółzawodnictwo państw, ale napewno poczęści i przez szowinizm narodowy. Dziś jednak dawna idea znowu powraca do głosu. Kiedy związek narodów dojdzie tak daleko, że większość ludzkości na gruncie prawa przystąpi do zorganizowanej jedności, wtedy przepowiednie proroków Izraela, wizje wszech-

światowego braterstwa, jakie roili Dante, St. Pierre, Bentham, Kant, przestawszy być czystemi ideami, zaczną żyć nietylko w nas. Ludzkość stanie przed nami jako zorganizowana potęga, nakazująca cześć, a z pierwiastkiem „w nas“ skojarzy się szerokowładna siła „nad nami“. Wtenczas dopiero społeczny wytwór całej ludzkości rozwinie swoje pełne zasoby i uchroni przyszłe pokolenia od powtórzenia się podobnego kataklizmu, jakiśmy przeżyć musieli.

Widzimy tedy, że przychwycenie owej swoistej dwoistości zjawisk społecznych wielce przyczynia się do zrozumienia znaczenia rozmaitych więzi. Wdzięcznem zadaniem dla przyszłych socjologów będzie prześledzenie tej formuły na mniejszych węzłach, wytwarzających się wewnątrz owych największych organizacyj politycznych.

Zasadnicze poglądy socjologiczne przedstawione w punktach 1. i 2., dotyczą stanowiska, z którego musimy rozważać wszelkie sprawy społeczne. Są to, jeżeli tak powiedzieć można, pewnego rodzaju szkła socjologiczne, przeznaczone do tego, aby przez nie ostrzej widzieć wszystkie owe zagadnienia. Następne punkty są już nietylko natury czysto formalnej i heurystycznej. Ułatwiają nam raczej zrozumienie dziejowego przebiegu w tej dziedzinie i pozwalają na podstawie przeszłości pojąć teraźniejszość i przyszłość.

3. Człowiek zaczął jako skrępowane zwierzę stadowe i dopiero powoli i stopniowo rozwinął się w samodzielną, i samą dla siebie ośrodek siły stanowiącą osobowość.

Pogląd ten zawdzięczamy przedewszystkiem spółczesnemu ludoznawstwu. Przygotowani naukowo badacze z podróży swoich śród pierwotnych szczepów Ameryki, Afryki, a zwłaszcza Australji i jej wysp, przywieźli nam ostatnio obfite materjały. Badali ustrój społeczny tych zbiorowisk ludzkich,

a jednocześnie udawało im się nieraz wejrzeć głęboko w życie psychiczne ludów pozostałych na pierwotnym szczeblu kultury. Wbrew wszelkim różnicom, jakie zauważyć się dadzą w ich sprawozdaniach, jeden punkt pozostaje niezmienny. Człowiek pierwotny w swojem myśleniu, a mówiąc dokładniej, w tłumaczeniu swoich postrzeżeń zmysłowych, w swoich uczuciach i aktach woli, jest najzupełniej związany z tradycją swojego plemienia. Levy Brühl w obu pracach o psychice dzikich dał nam najszerszy, niezmiernie cenny obraz myśli i uczuć ludów pierwotnych[1]). Szczególnie znamienny dla tego szczebla skrępowania społecznego jest fakt, że niema tu jeszcze śladu czysto teoretycznego myślenia, przedmiotowej obserwacji faktów. Umysł gromad poruszany bywa jedynie przez wrażenia nieobojętne dla zachowania życia, a więc przez zjawiska, wzniecające nadzieję lub lęk, a tem samem pobudzające do biologicznie ważnych kroków. Przytem tak silna i powszechna jest wiara we wdzierające się w życie niewidzialne duchy i demony, że wyobrażenia te ciążą i nadają kierunek całemu życiu i sposobowi myślenia dzikich. Przez przyjęte u wszystkich ludów pierwotnych obrzędy wtajemniczenia, którym poddają się młodzi ludzie przy dopuszczaniu ich do spólnoty plemiennej, podobna organizacja psychiczna wraz z tkwiącą w niej zawartością przeszczepiana bywa z pokolenia w pokolenie i dzisiejsi podróżni znajdują ją taką, jaka się wytworzyła przed wieloma tysiącami lat i przetrwała całą tę przestrzeń czasową. Widzimy, że ze skrępowaniem społecznem idzie ręka w rękę przewaga pierwiastków emocjonalnych i afektów nad bardzo mało jeszcze rozwiniętym intelektem. Wszędzie napotykana, niewzruszona żadnemi konkretnemi dowodami, zachwiać się nie dająca

[1]) Pierwsza z tych prac nosi tytuł: „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures“ (1910). Druga ukazała się niedawno pod nagłówkiem: „La mentalité primitive“. Paryż, 1922.

wiara w duchy, w demony i w siłę czarów, powstała jako wytwór wyobraźni emocjonalnej, a utwierdziła się przez osad społeczny. Czytamy np. mnóstwo sprawozdań o tem, że dzicy chorobę i śmierć przypisują zawsze wpływowi duchów i demonów, a jednocześnie rozpowszechniona jest wiara, że chorobę zwalczyć można tylko przez działanie czarami na demona (Levy Brühl: La mentalité primitive, str. 233 i nast.). Zestawmy jedno z drugiem, a wyrobimy sobie pojęcie o społecznie skrępowanem myśleniu tych gromad ludzkich. Zrozumiemy również, że na tym szczeblu rozwoju jednostka niezdolna jest podnieść się nad poziom towarzyszy, że jej dusza przeniknięta jest poglądami, uczuciami i pobudkami woli całej gromady. Durkheim bardzo słusznie zaznaczył w swojej książce „La division du travail", że nawet wystąpienie pojedyńczych przewódców na wojnie nie jest jeszcze dowodem indywidualizacji. Dowódca nie jest niczem innem jak wyobrazicielem woli zbiorowej, a ponieważ gromada traktuje go jako takiego, posiada on nieograniczoną władzę i niezachwianą powagę. Pokazuje się tedy, iż oba zasadnicze twierdzenia Arystotelesa: że człowiek jest z natury istotą społeczną i że państwo jest wcześniejsze od jednostki, w świetle spółczesnego ludoznawstwa nabierają zupełnie nowego znaczenia i pozwalają o wiele głębiej wejrzeć w istotę duchowego rozwoju człowieka, aniżeli sam ich autor mógł przypuszczać. Idzie teraz o to, aby odkryć drogę, jaką przebyć musiał człowiek, aby ze skrępowanego społecznie stadowego zwierzęcia rozwinąć się w wolną i samodzielną osobowość,

Drogę tą wskazała nam teorja rozwoju. Dzięki jej poznaliśmy powszechne prawo rozwoju, a mianowicie, że w całym wszechświecie dokonywa się zmiana jednorodności w różnorodność. Tę prawidłowość, dostrzeżoną po raz pierwszy przez Ernesta Baera, najjaśniej przedstawił,

a zarazem najszerzej zastosował Herbert Spencer, filozof ewolucjonizmu. W szesnastu zwięzłych zdaniach, w jakie ujął całą swoją naukę w przedmowie do sporządzonego przez Collinsa wyciągu z jego systemu, zdania 3—6 zawierają najkrótsze i najlepsze sformułowanie tego dokonywającego się na całym świecie procesu[1]). Zdania owe brzmią:

3. Rozwój jest prosty, jeżeli proces scalania się, czyli tworzenia się skupisk, dokonywa się bez komplikacji z jakimś innym procesem.

4. Rozwój jest złożony, jeżeli temu pierwotnemu przejściu od stanu rozproszonego do skupionego towarzyszą przemiany wtórne.

5. Te przemiany wtórne przedstawiają się jako przechodzenie od jednorodności do różnorodności. Odbywa się ono we wszechświecie zupełnie tak samo jak we wszystkich (albo prawie wszystkich) jego częściach składowych. Widzimy je w skupisku gwiazd i mgławic, w systemie planetarnym, w ziemi jako masie nieorganicznej, w każdym organizmie, czy to będzie zwierzę, czy roślina, w skupisku organizmów w ciągu całego okresu geologicznego, w duchu ludzkim, w społeczeństwie, we wszystkich objawach działalności społecznej.

6. Proces scalania kombinuje się z procesem różnicowania się i prowadzi przez to nietylko do przechodzenia od jednorodności w różnorodność, ale i od nieokreślonej jednorodności do określonej różnorodności. Tę coraz większą określoność, równoległą ze wzrastającą różnorodnością, możemy dostrzec tak we wszechświecie, jak i w jego poszczególnych częściach i w częściach części aż do najmniejszych odrobin.

[1]) Epitome of the synthetic philosophy of Herbert Spencer by F. Howard Collins with a preface of Herbert Spencer, fifth edition 1901, p. IX.

DYREKCJA PAŃSTW. PEDAGOGIUM W KRAKOWIE

Herbert Spencer, idąc za swoją przewodnią myślą (filozofja jest dla niego tylko „doskonale zjednoliconem poznaniem“), główny nacisk kładzie na powszechność procesu różnicowania się i dlatego stanowczo zadaleko posuwa analogję między powstawaniem systemu planetarnego z jednorodnych rozżarzonych, lotnych mgławic, a tworzeniem się zorganizowanej istoty państwowej z niezróżnicowanej trzody ludzkiej. Nam idzie tu wyłącznie o to, że proces różnicowania się jest w świadomości ludzkiej i społeczeństwie ludzkiem faktem nie ulegającym najmniejszej wątpliwości, a mającym pierwszorzędne znaczenie, tak dla psychologji jak dla socjologji.

Na gruncie psychologji możemy poprostu przychwycić na gorącym uczynku, jak poszczególne czynności wyodrębniają się stopniowo z niezróżnicowanego stanu, z jakiegoś zupełnie nieokreślonego, ogólnego poczucia życiowego, i jak, dzięki trwającemu ciągle różnicowaniu się, stają się coraz bogatsze i różnorodniejsze. W przyszłej psychologji ewolucyjnej, o którą wołano od lat niemal trzydziestu, a którą niedawno zapoczątkował Feliks Krueger[1]), proces ten, dotychczas pomijany przez psychologów, będzie grał bezwarunkowo dużą rolę i otworzy nam zupełnie nowe widoki.

Ale o wiele dokładniej niż w duszy jednostki możemy obserwować proces różnicowania się w społeczeństwie ludzkiem, ponieważ odbywa się on jeszcze dziś przed naszemi oczyma. Objawia się on tutaj w przedmiotowo danym fakcie coraz wyraźniejszego podziału pracy i związanego z nim kształcenia się zawodowego. Ten to właśnie proces, dawno już przez ekonomistów poznany w całej swojej doniosłości, jest owym czynnikiem, który wyswobodził

[1]) Feliks Krueger: „Über Entwicklungspsychologie (O psychologji ewolucyjnej).

człowieka ze skrępowania społecznego i uczynił go samodzielną i samouprawnioną osobowością.

Podział pracy zaczyna się bardzo wcześnie, ponieważ już w pierwotnej rodzinie inna jest zupełnie sfera zajęć mężczyzny, a inna kobiety. Ale proces ten nabiera znaczenia socjologicznego dopiero wraz z utworzeniem się większych środowisk, złożonych z różnorodnych żywiołów. Ma to miejsce, kiedy pewne szczepy przechodzą do życia osiadłego i z koczowników stają się rolnikami, albo kiedy mocne jakieś plemię łowieckie czy pasterskie ujarzmia gromadę rolniczą i każe jej pracować na siebie, przez co powstaje rodzaj pierwotnego państwa, a skutkiem uwarstwienia społecznego na panujących i opanowanych wytwarzają się już bardzo wyraźne warunki dla daleko idącego podziału pracy. Pobici muszą pracować o wiele intensywniej, ponieważ mają zaspakajać nietylko własne potrzeby, ale i potrzeby klasy panującej. Wtedy w zakresie gospodarstwa wiejskiego oddziela się zaraz praca około wytwarzania narzędzi od bezpośredniej pracy na roli, a wkrótce i uprawa ziemiopłodów od korzystania z nich. Kiedy następnie powstają grody dla obrony przeciw wojowniczym sąsiadom, zaczynają wyłaniać się zaraz nowe potrzeby, a z niemi i nowe powołania. Obok rękodzielników, specjalizujących się coraz bardziej, na skutek zamiany dóbr wewnątrz spólnoty i z zewnętrznemi ludami, wytwarza się specjalny stan kramarzy i kupców, co znów zkolei wywołuje nowe i to bardzo zawiłe zagadnienia wymiany i stosunki prawne. Klasa panująca czuje się zmuszona ustanowić to, czego spólnota żąda od wszystkich swoich uczestników i co każdemu musi być zawarowane. Rodzi się stąd porządek prawny, który początkowo opiera się tylko na przyzwyczajeniu i siłą tradycji przenosi się z pokolenia na pokolenie. Ale przychodzą chwile, kiedy wobec ciągłego komplikowania się życia społecznego, narzuca się

konieczność piśmiennego utrwalenia porządku prawnego i w ten sposób powstają pierwsze księgi prawodawcze. Objaśnianie i wykonywanie praw staje się wkrótce tak uciążliwe, że wytwarzają się nowe zawody, oddane wyłącznie tym zagadnieniom. Tak np. powstaje powołanie sędziego i obrońcy. Rządy państwowe, ogarniające coraz nowe dziedziny, wywołują potrzebę specjalnych organów nadzorczych i tak zostaje powołany do życia stan urzędniczy. Zdrowie, wychowanie i nauczanie domagają się metodycznej opieki, rodzą się więc zawody lekarza i nauczyciela. Później wobec rozwoju handlu i przemysłu przybywają liczne a nowe zawody techniczne i handlowe, które specjalizują się coraz bardziej.

Gospodarcze znaczenie tego procesu różnicowania się wyczerpująco przedstawił Karol Bücher w książce „Powstanie ekonomji politycznej“ (Die Entstehung der Volkswirtschaft), powołując się często na wyniki społeczne i psychiczne. Ale nam idzie w tej chwili o zupełnie inną stronę sprawy.

Przez specjalizację dochodzą ludzie siłą rzeczy do ograniczenia zainteresowań swoich na szczuplejszym zakresie. Dzięki temu czynią mnóstwo nowych doświadczeń, których śladu nie było w wyobrażeniach zbiorowych. Tak np. kowal poznaje coraz inne cechy metali, tkacz nowe właściwości przędzy wełnianej. Dopiero teraz doszli więc do tego, aby poszczególne fakty obserwować zupełnie przedmiotowo i wyzyskać dla celów swojego zawodu. Jako wynik, intelekt wzmacnia się znakomicie w zestawieniu z przodującemi w okresie związania społecznego czynnościami emocjonalnemi i afektami, a tym sposobem, równocześnie ze spowodowanem przez podział pracy usamowolnieniem człowieka i wzrastającą jego niezależnością od tradycji, postępuje intelektualizacja duszy. Ten niedostrzeżony związek różnicowania się społecznego i idącego z niem ręka w rękę wzmożenia się intelektu znajdzie należytą ocenę dopiero w przyszłej

społecznej krytyce rozumu ludzkiego, nad którą autor niniejszej książki pracuje już od szeregu lat.

Dalszym wynikiem podziału pracy i związanego z nim wykształcenia zawodowego jest silne zróżnicowanie się interesów, jako zaś prosty rezultat tego ostatniego zróżnicowanie się charakterów. Dla chłopa korzystniejszy jest inny ustrój państwowy niż dla rzemieślnika. Tak samo inne urządzenia dogadzają kupcowi, czy żeglarzowi, inne wojownikowi czy prawnikowi. Przez spółdziałanie tych obu szeregów, różnicowania się i specjalizacji, inwentarz duchowy człowieka zbogaca się nad wszelki wyraz. Ukazują się na widowni zupełnie nowe siły duchowe, dotychczas nie istniejące, lub nie rozbudzone. Dusze jednostkowe, dawniej pochłonięte wyłącznie przez wyobrażenia zbiorowe, dziś pozyskują nieznaną, oryginalną swoją treść, a przez to rozwijają nieskończenie bogatsze i bardziej wielostronne życie. Możemy tedy powiedzieć, że wytworzenie się samodzielnych indywidualności jest jednym z najcenniejszych wyników rozwoju społecznego.

Z procesem indywidualizacji idzie dalej w parze powstawanie wielu nowych kątów widzenia, pod jakiemi można teraz rozpatrywać tradycję. Nie ukazuje się już ona wszystkim w jednakowej, niezmiennej postaci, to też nie może, jak dawniej, rozciągnąć całkowicie swojej potężnej władzy. Przeciwnie, im mocniej zaznacza się specyficzny charakter jednostek, tem usilniej starają się one uwolnić od jej brzemienia. Mocne natury stają coraz bardziej o własnych siłach, własnym rozumie, sumieniu, woli, i walczą o równouprawnienie dla tego, co w nich jest swoiste, przeciw przekazanym artykułom wiary, moralności, nakazom prawa. Niepodobna jeszcze dzisiaj nakreślić tego procesu od początku i w całym przebiegu: nie jest bowiem dostatecznie zbadany potrzebny w tym kierunku materjał faktyczny. Pewne jest tylko jedno, że gdziekolwiek zaczyna świtać światło historji,

w Egipcie starożytnym, w Babilonji, w Persji, w Indjach, w Grecji homerowskiej, wszędzie widzimy już daleko posunięty podział pracy. Dostrzegamy również wszędzie potężne jednostki, które krytyczne zajmują stanowisko wobec tradycji. Począwszy od piątego wieku przed Chrystusem możemy w całych dziejach powszechnych obserwować wspaniałą walkę wyzwoleńczą, w której jednostka ubiega się o uznanie należnych jej praw. Na innem miejscu[1]) określiłem tę walkę jako indywidualistyczną tendencję rozwojową i zaznaczyłem, jak ważne nasza kultura zawdzięcza jej zdobycze. Zajmiemy się jeszcze tą sprawą. W tej chwili idzie nam o to, aby przychwycenie samego faktu istnienia i skutków tej tendencji przedstawić jako jeden z podstawowych i najdonioślejszych poglądów socjologicznych.

Rzecz nie ma się więc, jak wierzyli zwolennicy teorji umowy albo prawa naturalnego, i jak dziś jeszcze wielu ludzi rozumie, że człowiek zaczął jako samotny osobnik, i z konieczności, aby módz żyć, zrzeszył się z towarzyszami. Na początku widzimy gromadę i dopiero z niej, powoli i stopniowo, dzięki procesowi rozwojowemu, wynurzył się samodzielny osobnik. „Spółżycie — mówi Durkheim (La division du travail social, str. 264) — nie powstało z życia jednostkowego, ale przeciwnie, drugie rozwinęło się z pierwszego". Przez to, że obce sobie szczepy zlewały się w jedną zbiorowość, podział pracy stał się w wysokim stopniu konieczny i, jakeśmy widzieli, skutkiem wiążącego się z nim różnicowania zdolności, interesów i charakterów, doprowadził do wyrobienia się samodzielnych jednostek, które poczuły się równouprawnione i odtąd z coraz większą siłą przełamują narzucającą się siłę tradycji, przez co stają się potężnym fermentem i przyczyniają do dalszego rozwijania się i podnoszenia społeczeństwa.

[1]) Por. Jerusalem. Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre (Wojna w świetle nauk społecznych) 1915, str. 42.

Z tej walki wyzwolonej osobowości przeciw przymusowi społecznemu narodziła się myśl swobody religijnej, moralnej i politycznej, która rozpłomieniała tylu wybitnych ludzi, a nieraz i całe ludy, prowadząc je ku wielkim czynom. Dążenie do swobody przedstawiano jako zasadniczy rys ducha ludzkiego i na gruncie tego przekonania królestwu natury przeciwstawiano królestwo wolności. Faktycznie jednak pojęcie wolności nie jest niczem pierwotnem, a priori danem. Jest raczej wytworem indywidualistycznej tendencji rozwojowej i tylko na tle spólnoty może się z korzyścią rozwinąć. Ujmowanie go jako czegoś bezwzględnego, wyciąganie z niego najdalszych konsekwencyj musi doprowadzić do anarchizmu i do antyspołecznego egoizmu. Przemyślane konsekwentnie do końca, teorje te miałyby za skutek zniszczenie spólnoty, a razem z nią ostatecznie i zniszczenie jednostek. Rozwój społeczny czuwa jednak na tem, aby indywidualistyczne drzewa nie wyrosły w niebo. Albowiem indywidualistycznej tendencji rozwojowej, która prze ku wolności, przeciwdziała zawsze i wszędzie, tkwiąca w każdej większej gromadzie, społeczna siła samozachowawcza całości. Dążenie to, które w najtajniejszej swojej istocie stanowi warunek istnienia jednostek, najwłaściwiej może byłoby nazwać autorytatywno-społeczną tendencją rozwojową. Następujące wyjaśnienie uwypukli nam faktyczne i konieczne spółdziałanie obu tych sił.

Indywidualistyczna tendencja rozwojowa wynikła z uwarunkowanego przez podział pracy zróżnicowania społecznego. Ale, jakeśmy widzieli, podział pracy czyni człowieka jednostronnym. Doprowadza do krytycznego przeciwstawienia się tradycji i podnosi w jednostkach samodzielność myślenia. Wywołuje wszakże i inny jeszcze skutek. Jednostka staje się nietylko oryginalniejsza i bardziej jednostronna, ale zarazem o wiele więcej zależna od bliźnich i od całości społecznej,

do której należy. Kto np. pracuje jako szewc i całe swe zasoby zużywa na krajanie skóry i szycie butów, temu nie staje czasu na wytwarzanie samemu pozostałych dóbr życiowych. Musi otrzymywać je od innych na zamianę, i przez to jest skazany na tych innych. Wkrótce, wobec komplikujących się warunków wymiany, okazuje się koniecznem ustanowienie jakiegoś powszechnego środka wymiennego i ten staje się łącznikiem społeczeństwa. Arystoteles w Etyce nikomachejskiej (5, 8) bardzo rozumnie wyjaśnił początkową funkcję pieniądza, a wyprowadzając słowo νόμισμα (moneta) od νόμος (prawo), już wtedy poznał, że wyrosła z różnicowania się społecznego potrzeba powszechnego środka wymiany stanowi jednocześnie ważny łącznik i musi podlegać regulatorowi państwowemu. Różnicowanie się społeczne nie oznacza więc tylko rozdziału, ale zarazem łączność i organizację. „Czynności, które zróżnicowało, wprowadza we wzajemne stosunki, zbliża między sobą tych, których rozdzieliło“ (Durkheim str. 259). Tak więc drugim wynikiem podziału pracy jest coraz mocniejsza i coraz więcej zawiła spójność społeczeństwa. Im bardziej rozchodzą się zainteresowania i potrzeby jednostek, tem niezbędniejsza staje się krzepka zwartość całości, ale tem samem i większe i cięższe zadanie państwa.

Do takiego rozszerzania się zadań państwowych przyczyniła się niemało indywidualistyczna tendencja rozwojowa, nawet na swoim własnym terenie. W ciągu kilka tysięcy lat trwającej walki wyzwoleńczej człowiek stał się samodzielny, zbuntował się przeciw zadaleko idącej opiece państwowej i żądał coraz szerszego pola dla rozwoju swojej osobowości. Państwo ujrzało się zmuszone coraz bardziej liczyć się ze wzmożonemi wymaganiami jednostki. Dowodzi tego prawodawstwo krajów cywilizowanych. Stosunek do niewypłacalnych dłużników, których u Greków albo Rzymian wierzyciele

mieli prawo sprzedać w niewolę, w biegu stuleci stawało się coraz łagodniejsze. Tortury zniesiono, niewolnictwo uznano za nieuzasadnione, bo jedne i drugie nie odpowiadały już wzmocnionemu poczuciu godności człowieka. We wszystkich krajach cywilizowanych państwo jest dziś nietylko obowiązane bronić życia, swobody i mienia każdego ze swoich obywateli, potężne ramię jego musi nadto przywracać jednostce jej zraniony honor. Pomyślmy dalej, że państwo wszędzie zniewolone jest dbać o nauczanie młodzieży i zadośćczynienie daleko idącym potrzebom kulturalnym, więc albo samo bierze w rękę pieczę nad nauką i sztuką, albo poczuwa się do obowiązku jak najszerszej nad niemi kontroli. Otóż wszystko to możemy uważać również za wynik indywidualistycznej tendencji rozwojowej. Mianowicie wymagania zbogaconego dziś i dojrzałego duchowo człowieka, skutkiem parcia do rozwinięcia wszystkich wrodzonych zdolności, ogarnęły także sztukę i naukę, a państwo musi fakt ten coraz szerzej uwzględniać.

Jakkolwiek błogosławione są skutki tego indywidualizującego procesu dla duchowego życia społeczeństwa i rozrostu zadań państwowych, pociąga on skądinąd za sobą objawy, które okazują się wprost groźne dla bytu państwa i społeczeństwa. W zakresie życia politycznego, a zwłaszcza gospodarczego, tendencja ta rodziła niejednokrotnie antyspołeczny egoizm. Słyszymy nieraz zdanie, że nieograniczona korzyść własna, uważana najczęściej za jedyną zasadę przy zarobkowaniu, stanowi najlepszy regulator wytwarzania i użytkowania dóbr. W nieposkromionej potrzebie wolności niektórzy teoretycy posuwają się aż tak daleko, że twierdzą, iż państwo jako takie jest urządzeniem szkodliwem, którego interwencja bywa zawsze ujemna. Doskonały układ społeczny może się tylko wyłonić z nieskrępowanego, całkowitego rozwinięcia wszystkich sił człowieka. Teorja ta, znana po nazwą anar-

chizmu, znalazła wybitnych przedstawicieli, i choćby Antoni Menger rozwija ją z zupełną powagą w swojej „Nowej nauce o państwie“ (Neue Staatslehre, str. 7—12).

Wyszkolony socjologicznie obserwator zorjentuje się w tej chwili, że tego rodzaju przerost pierwiastka indywidualistycznego sprzeciwia się naturze ludzkiej, stworzonej do spółżycia. Uznajemy za samo przez się zrozumiałe, że wobec podobnych wybryków wzrasta z drugiej strony wrodzony państwu od samego początku kierunek, który spoistość i trwanie społeczeństwa uważa za najważniejszy warunek życiowy. Metoda socjologiczna uczy nas zresztą, że nawet dla jednostki możność całkowitego rozwinięcia się zjawia się dopiero na gruncie ujętego w państwo spółżycia. To też społeczeństwo poczuwa się do obrony tej wewnętrznie zbogaconej i dojrzałej jednostki, a zarazem do przestrzegania uporządkowania i podporządkowania jako nieodzownego warunku dalszego swego istnienia i rozwoju. Dzieje ukazują nam raz po raz tendencję rozwojową autorytatywno-społeczną w walce z niszczycielstwem anarchistycznem. Jej wytworami są kościół katolicki w wiekach średnich, państwa absolutystyczne wieku siedemnastego i osiemnastego, przesycone nią nawskroś jest jeszcze urzędnicze i militarne państwo pruskie. W ciągu wieku dziewiętnastego kierunek ten przybiera postać socjalizmu i dąży do zjednoczenia obu tych na przestrzeniach dziejów walczących sił. Wielkie masy robotników przemysłowych pod przewodnictwem twórczych duchów zlały się w potężną partyjną organizację socjalno-demokratyczną, która stawia sobie za zadanie zaprowadzenie nowego ładu na świecie. Każdej jednostce ma być bezwzględnie zapewniony byt i zaspokojenie najważniejszych potrzeb życiowych. Zato ogół równie bezwzględnie żąda od niej pracy. Nie przewidziany, kolosalny rozwój gospodarstwa międzynarodowego wytworzył w ostatnich wiekach tak niesłychanie skomplikowane

związki gospodarcze, że gwałtowne przewroty, do jakich dąży socjalizm, nie dadzą się odrazu urzeczywistnić. Przytem wybujały nacjonalizm pociągnął za sobą erę imperjalizmu i militaryzmu, które parły nie do pokojowego rozwoju, ale do obustronnych zbrojeń i ciągłego pogotowia wojennego. Z gospodarczego spółzawodnictwa państw i z szowinizmu narodowego wynikł kataklizm wojny światowej, którego bolesne skutki ludzkość będzie odczuwała jeszcze przez dziesiątki lat. Tem więcej nagląca staje się potrzeba wynalezienia syntezy obu tendencyj rozwojowych i przystąpienia na jej gruncie do odbudowy zniszczonej kultury. Może wynajdziemy kierunek, w jakim ta synteza iść powinna, jeżeli pomyślimy, że z walki między jednostką a społeczeństwem, między wolnością a autorytetem, już przeszło dwa tysiące lat temu zaczęła się rozwijać nowa myśl, nowa idea, nowy wytwór społeczny, który zdaje się być powołany do wskazania rozwojowi celu.

Ta nowa myśl, to idea całej ludzkości jako wielkiej jedności i związane z nią blisko domaganie się powszechnego człowieczeństwa. Metoda socjologiczna ma wyjaśnić źródło i rozwój tego nowego pojęcia. To stawia nas w obliczu czwartego i ostatniego z naszych zasadniczych pojęć socjologicznych.

4. Indywidualistyczna tendencja rozwojowa prowadzi do uniwersalizmu i kosmopolityzmu.

Tendencja ta uderza nas najbardziej, kiedy uniezależnione już jednostki stają na stanowisku krytycznem wobec istniejącego porządku społecznego. Krytyka ich objawia się w dwojakiej postaci. Jednostka przez nieustanne różnicowanie staje się z jednej strony coraz bardziej niezawisła myślowo, z drugiej wciąż więcej świadoma własnych celów w działaniu. Samodzielność umysłowa prowadzi do krytyki

przekazanych artykułów wiary i człowiek na gruncie własnego doświadczenia i mocą własnego rozumu chce nadzmysłowego stwórcę świata, w którego wierzy tradycja, zastąpić przez przyczyny naturalne. Świadoma celu wola zwraca krytykę swoją przeciw panującym artykułom prawa, przywilejom i zaszczytom. Podstawą tej krytyki jest coraz wzmagające się zaufanie do własnego rozumu i coraz silniejsze przeświadczenie o zwierzchniczem prawie własnego sumienia. W istocie samoobserwacji i „samowglądu“ leży, że opartym na nich sądom przypisujemy wewnętrzną oczywistość i bezwzględną nienaruszalność. Nie mogę uwierzyć, aby to, co myśl moja albo sumienie poddaje mi tak jasno i pewnie, że poglądy, co do których prawdziwości nie mam wątpliwości najmniejszej, miałyby mieć wartość tylko dla mnie samego. Mimowoli uważam mój nowo odkryty rozum, moje sumienie, jako siły wszystkim ludziom udzielone od natury czy od bóstwa, i jestem przeświadczony, że tak wyraźnie przeżywane przezemnie prawdy są miarodajne dla ogółu.

Myśliciel, który zrzucił więzy i oparł się na własnym rozumie i sumieniu, w swojej krytyce otoczenia czuje się często osamotniony, bo stanął w sprzeciwie do uczestników swojego najbliższego środowiska społecznego. Ale właśnie to wyzwolenie się z ciaśniejszej spólnoty wzmacnia w samotniku zaufanie do głosu własnego rozumu. Zresztą spotyka w swojem otoczeniu, czy gdzieś dalej, towarzyszy przekonaniowych, którzy, tak jak on, krytykują przekazane artykuły wiary i wymagania prawa. Teraz już widzi napewno, że rozum, przemawiający w jego duszy, nie jest szczególnym jego darem, ale że udzielony jest wszystkim ludziom. Kiedy więc z jednej strony czuje swoją wyższość nad rodakami, grzęznącymi w tradycjach, z drugiej dostrzega, że należy jednocześnie do jakiegoś większego związku i, lubo sam nie zdaje sobie z tego jasno sprawy, stwarza ideę całej ludzkości.

Dotąd mało zwracano uwagi na niezmiernie ważne socjologiczne prawo rozwojowe, tj. na przejście indywidualizmu w uniwersalizm, urobienie się idei ludzkości z indywidualistycznej tendencji rozwojowej i na ścisły związek między obywatelstwem świata a żywem poczuciem własnej osobowości. Wykazaliśmy przed chwilą psychologiczne podłoże tego przejścia. Dowiedziemy teraz na paru przykładach, że faktycznie działo się tak w historji i że dziś jeszcze indywidualistyczny punkt wyjścia charakteryzuje ideę obywatelstwa świata.

Heraklit z Efezu jest wybitnym typem samotnego i oryginalnego myśliciela. Niezadowolony jest ze swoich spółziomków i czyni im gorzkie wyrzuty, bo wygnali Hermodorosa, najdzielniejszego męża w mieście (Fragm. 121, Diels). Wyznaje nam wyraźnie, że badał swoją duszę (101), i widać z innych odezwań, jak głęboko pogrążył się we własne wnętrze. Od niego pochodzi głębokie powiedzenie, że w duszy przemieszkuje myśl, która pomnaża samą siebie (105). Ten zatopiony w sobie, poróżniony z ojczyzną myśliciel zapewnia nas w innem miejscu, że rozum jest czemś powszechnem, i że za tem czemś iść należy (2. 114). Innemi słowy odkrył we własnej duszy wspólny wszystkim rozum.

W epoce oświecenia greckiego (V i IV wiek przed Chr.) szerzy się nieubłagana krytyka przekazanych poglądów religijnych i moralnych. Przedstawicielami tego ruchu są mocne, oryginalne jednostki. Wynikiem ich walki jest tak samo budzące się pojęcie obywatelstwa świata.

Cycero dowodzi, że już Sokrates mienił się obywatelem świata, przyświadczają temu przy różnych okolicznościach późni stoicy (zwłaszcza Epiktet). Nie zgadza się to jednak z tem, co wogóle wiemy o Sokràtesie, dlatego mamy prawo odnosić się krytycznie do tej wiadomości. Pewne i dowiedzione jest natomiast, że Diogenes

z Sinopy, znany przedstawiciel szkoły cyników, operował imieniem i pojęciem obywatela świata. Diogenesa rysują nam jako skrajnego indywidualistę, który świadomie, a nawet z pewną ostentacją, odrzucał panujące obyczaje i gardził wszelkiemi węzłami społecznemi. Ale właśnie to zdecydowane zerwanie z konwenansem, stanowcze dążenie do niezależności, do swobody, czy, jak sam nazywał, do natury, zrodziło w nim myśl wszechświatową. Na pytanie, jakiej jest narodowości, odpowiadał: obywatelem świata (κόσμου πολίτης)[1]). W tem samem znaczeniu tłumaczył, że jedynie słusznem państwem jest państwo wszechświatowe. Tak więc ten krańcowy indywidualista, wróg tradycji i konwenansów, społecznie jest autorem nazwy i pojęcia obywatela świata, kosmopolity.

Filozoficzną puściznę cyników przejęła szkoła stoików, której założyciel, Zenon, był uczniem cynika Kratesa. U stoików związek indywidualizmu z kosmopolityzmem jest szczególnie dobitny. Ideał mędrca, grający tak wielką rolę w ich systemie, jest nawskroś indywidualistyczny. Mędrzec jest wolny od błędów, niezależny od losu, nie podlega żadnym zmianom, nie jest narażony na zło. Wystarcza sam sobie, jest prawdziwym władcą i królem. Równocześnie wszakże żyje w wielkiej spólnocie, nietylko wszystkich ludzi, ale i bogów, którym świat jest jednaką ojczyzną. Stoicy raz po raz i ze szczególnym naciskiem podkreślają swoje obywatelstwo świata. Tak np. cesarz Marek Aureljusz, stoik na tronie, powiada kiedyś o sobie: „Mojem państwem, moją ojczyzną, o ile nazywam się Antoninem, jest Rzym, o ile jestem człowiekiem — świat“ (V, 1, 44). I u Epikteta znajdujemy podobne zwierzenia. Mówiliśmy już wyżej, że z tego pojęcia obywatelstwa świata i tkwiącej w niem idei człowieczeństwa rodziły się dla stoików ogólno

[1]) Diogenes Laertius, 6, 65.

ludzkie obowiązki i wytworzyło się pojęcie humanitaryzmu.

Związek tych samych dwu pierwiastków znamienny jest i dla pierwotnego chrystjanizmu, co wyraźnie zaznaczył subtelny i głęboki historyk kościoła, Adolf Harnack[1]). Kiedy apostoł Paweł począł głosić wiarę ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Zbawiciela nietylko żydom, ale i poganom, każda poszczególna dusza ludzka, jaką zdobył dla swojej nauki, była mu równie droga i cenna. Właśnie dlatego, że każdy powinien był wierzyć, iż Chrystus dla niego umarł, biedni, uciśnieni, cierpiący osiągnęli pocieszającą świadomość własnej wartości. Ponieważ jednak wszyscy wierzący w Chrystusa stali się dziećmi Boga, jednostkowa świadomość rozrosła się natychmiast w krzepiące poczucie wewnętrznej przynależności i znowu w każdym osobniku z jaźni rodziła się ludzkość.

Skoro wszakże liczba wiernych powiększała się stale i w ciągu paru wieków mała gmina przemieniła się w potężny kościół powszechny, coraz wyraźniej zaczęła się rysować potrzeba ujęcia dogmatycznego nauk nowej religji, wprowadzenia surowej dyscypliny i stworzenia silnej organizacji. Że kościołowi katolickiemu udało się to w sposób godny podziwu, zaznaczaliśmy już kilkakrotnie. Ale przez to samo doszedł do władzy w świecie chrześcijańskim pierwiastek autorytatywny. I znowu podniosła się tendencja indywidualistyczna przeciw nowej potędze, która nie znosiła żadnego sprzeciwu i żadnych osobistych przekonań. Potrzeba podmiotowej pobożności przejawia się w postaci mistyki średniowiecznej, a z niej wypływa reformacja, którą bezwzględnie uznać musimy za ruch indywidualistyczny. Jednocześnie jednak, pod wpływem szczęśliwych okoliczności, zakwitła we

[1]) Harnack, Die Mission und die Verbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Misja i szerzenie się chrystjanizmu w trzech pierwszych wiekach), wyd. 3. V. 119.

Włoszech radość życia i pod potężnym dopływem wskrzesłej starożytności zapoczątkowała okres humanizmu i odrodzenia. Widzimy tutaj znowu, jak radość ta, radość z własnej duszy i z piękności świata, prowadzi człowieka do zerwania więzów ciaśniejszej spólnoty i do poczucia się obywatelem świata. Jakób Burckhardt, napewno jeden z najlepszych znawców tej epoki, mówi w swojem znakomitem dziele: „Kultura odrodzenia we Włoszech“: „Kosmopolityzm, jaki rozwija się u wybitnych wygnańców, jest najwyższym stopniem indywidualizmu“. Dante znajduje nową ojczyznę w języku włoskim i w dziele zjednoczenia Włoch, ale wychodzi jeszcze poza nią, mówiąc: „Moją ojczyzną jest cały świat“. Kosmopolityzm zresztą jest znamieniem każdej „budującej“ epoki, kiedy ludzie odkrywają nowe światy i nieswojo czują się już w dawniejszych.

Zaznaczyliśmy wyżej (str. 318 i nn.), że wyrobienie się samodzielnych, niezależnych od „wyobrażeń zbiorowych“ jednostek ludzkich dokonywa się równolegle z intelektualizacją duszy. Człowiek stojący o własnych siłach nabiera coraz większego zaufania do swojej myśli. Rozum powoli zaczyna panować nad afektami i popędami, ucząc jednocześnie wolę, aby stawiała sobie coraz dalsze cele. Ale im myśl staje się pewniejsza, tem mocniej przekonywa się jednostka, że umysł jej w czynnościach swoich podległy jest prawom powszechnego rozumu ludzkiego. Widzieliśmy jednak, że człowiek dopiero wskutek indywidualizowania się nauczył się pojedyńcze fakty obserwować przedmiotowo i ujmować w ich indywidualnej rzeczywistości. Z owego związku zmysłu rzeczywistości z przeświadczeniem o powszechności rozumu ludzkiego, a więc znowu z przejścia od indywidualizmu do uniwersalizmu, idącego równolegle z intelektualizacją duszy, rodzi się powoli nauka ścisła, a dzięki jej postępom człowiek staje się coraz wyraźniej panem przyrody.

Proces ten, wszczęty już bardzo wcześnie, występuje w całej wyrazistości od początku ery nowożytnej. Dilthey w szeregu znakomitych studjów, które obecnie weszły do drugiego tomu ogólnego wydania jego pism, wykazał, że z prądu humanistycznego i religijno-reformatorskiego piętnastego i szesnastego wieku narodziło się zarówno matematyczne przyrodoznawstwo, jak filozofja racjonalistyczna, razem ze swoją teorją religji przyrodzonej, prawa naturalnego i powszechnego prawa moralnego. W jego wywodach napotykamy wszędzie stwierdzenie naszego zasadniczego poglądu o przejściu indywidualizmu w uniwersalizm, co tem ważniejsze jest dla nas, że Dilthey sam jeszcze nie był zauważył tego związku, wywiedzionego z metody socjologicznej. Powołując się na łatwo dziś dostępne prace Dilthey'a, korzystam z uczuciem szczerej wdzięczności z zasadniczych punktów tak bogato przez niego nagromadzonego materjału.

Najbliższym wynikiem pełnego radości życia indywidualizmu Odrodzenia było obudzenie się zainteresowania rzeczywistością doczesną, a co za tem idzie, dążenie do dokładniejszego zbadania faktów doświadczenia. Ludzie odzyskali wiarę w moc własnej myśli i obserwacji, a nauka przekazana przez tradycję, zwłaszcza Arystoteles, niezachwiana powaga dla średniowiecza w zakresie rzeczy tego świata, przestał już być brany na ślepo. Odrodzenie uwierzyło, że człowiekowi dane jest „światło przyrodzone" *(lumen naturale)*, dzięki któremu zdolen jest do samodzielnego sądzenia. Melanchton, który teorję światła przyrodzonego wziął za podstawę swojej nauki, mówi o poczuciu oczywistości, towarzyszącem wszelkiemu słusznemu obliczaniu i wnioskowaniu (Dilthey II, 178). Poczucie to jest atoli przeżyciem czysto indywidualnem. Dopiero przez uogólnienie daje początek teorji o przyrodzonem świetle rozumu. Tak więc i w tej znamiennej dla odrodzenia teorji występuje wyraźnie

przejście od indywidualizmu do uniwersalizmu. Do radości poznania przyrody przyłącza się, związane z poczuciem oczywistości, opracowanie matematyczne. Z kombinacji, obserwacji, eksperymentu i obliczenia, dzięki działalności Kopernika, Galileusza, Keplera, Huyghensa i Newtona powstaje przyrodoznawstwo matematyczne i ustala raz na zawsze prawa ruchu materji nieożywionej, a jednocześnie stwarza podstawę dla opanowania przyrody zapomocą nowożytnej techniki. Tym sposobem z indywidualizmu ludzi odrodzenia narodziła się powszechna i powszechnie obowiązująca nauka.

Jeszcze ważniejsze jest przejście od indywidualizmu do uniwersalizmu i idei obywatelskiej świata dla zrozumienia państwa i społeczeństwa, takich, jakie się wytworzyły w czasach nowożytnych. W pracach swoich o systemie naturalnym nauk humanistycznych w wieku siedemnastym (II, str. 90 i nn.) i w innych, łączących się z niemi pismach Dilthey, na podstawie obfitego, a trudno dostępnego materjału, odmalował rozwój historyczny myśli nowożytnej w zakresie religji, prawa, moralności i państwa. Widzimy tam, iż ze wzmożonego poczucia własnej siły w ludziach odrodzenia coraz wyraźniej i dobitniej rozwija się przeświadczenie, że istnieją pojęcia i uczucia wszystkim ludziom wspólne i, jak się zdawać może, przeznaczone do tego, aby stać się węzłem łączącym między sobą narody.

Tak np. już u Erazma, Zwinglego i Melanchtona znajdujemy pojęcie powszechnego teizmu, religji przyrodzonej, opartej z jednej strony na naturalnem świetle rozumu, z drugiej — na zgodności pomiędzy ludami. Ono to jest źródłem deizmu osiemnastego stulecia, to znaczy żądania powszechnej religji rozumu, która obchodzi się bez dogmatów i objawienia. Ta myśl jest najdalszym wynikiem tkwiącej w protestantyzmie potrzeby osobistej pobożności.

W podobny sposób rodzi się w jednostkach poczucie powszechnego prawa, danego od przyrody, a którego domaga się rozum. Prawo to, narodzone razem z nami, musi być obowiązujące zawsze i dla wszystkich ludzi. Wielu prawników wieku siedemnastego i osiemnastego mówi bez ogródek, że prawo naturalne obowiązuje wszystkich i bezwarunkowo i że nawet Bóg nie ma siły zmienić go ani unieważnić. Takiemu pojęciu indywidualistyczno-uniwersalistycznemu przeciwstawia się państwo absolutystyczne, jakie w tej epoce ukształtowało się, mianowicie we Francji. Tu państwo samo jest źródłem prawa (Hobbes), a wola władcy jego najwyższem wcieleniem. Jednak idea prawa naturalnego przemogła absolutyzm państwowy. Najpierw powszechne prawa człowieka wyraziły się w orędziach rzeczypospolitych amerykańskich, które oderwały się od Anglji i związały w „Amerykańskie Stany Zjednoczone". Tak np. w Orędziu Stanu Pensylwanja z dnia 28 marca 1776 artykuł I. opiewa: „Wszyscy ludzie urodzili się jednakowo wolni i niezależni i mają wrodzone *(inherent)* i niezmienne prawa". Należy do nich między innemi prawo używania i obrony życia i swobody zdobywania, posiadania i obrony własności, dążenia do szczęścia i używania go. Artykuł II brzmi: „Wszyscy ludzie mają przyrodzone i niezaprzeczone prawo czcić wszechmocnego Boga według wymagań własnego rozumu i sumienia". Czytamy dalej, że nikt, z powodu wyznania, nie może być pokrzywdzony w swoich prawach obywatelskich, że całą władzę posiada sam naród, że nie należy utrzymywać stałej armji, jako niebezpiecznej dla sprawy wolności, i że władza wojskowa musi być podporządkowana cywilnej.[1]) Podobnie brzmią Orędzia Massachusetts, Wirginji i innych

[1]) Por. Altmann: „Ausgewählte Urkunden zur ausserdeutschen Verfassungsgeschichte" (Wybór dokumentów z poza-niemieckich dziejów konstytucyj) wyd. II. 1913, str. 4 i nn.

Stanów. Francja zaraz w pierwszej chwili na początku rewolucji wystąpiła z obwieszczeniem prawa człowieka (Zgromadzenie Narodowe z dnia 4 sierpnia 1789), a potem włączyła je do konstytucji z dnia 3 września 1791 r. Dokument zaczyna się od rozdziału zatytułowanego: „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen“ (Deklaracja praw człowieka i obywatela). Postanowienia podobne są do amerykańskich. Artykuły I. i II. opiewają: „Ludzie rodzą się równymi i pozostają wolni i równi pod względem swoich praw. Celem wszelkich związków politycznych jest obrona naturalnych i niezaprzeczonych praw człowieka, są niemi: wolność, własność, bezpieczeństwo, opór przeciw uciskowi“ (Altmann, str. 55).

Umyślnie przytoczyliśmy w dosłownem brzmieniu poszczególne ustępy z konstytucji amerykańskiej i francuskiej, ponieważ często właśnie w samej redakcji uderza połączenie indywidualizmu z uniwersalizmem. Kant i Fichte, zapaleni wielbiciele myśli wolnościowej w rewolucji francuskiej, dostrzegli w niej przedewszystkiem stronę ogólnoludzką i to ich umocniło we własnych poglądach, mianowicie, że wolność jest najistotniejszym rdzeniem ducha. Przeciwnie, liberalizm polityczny i ekonomiczny dziewiętnastego wieku, zrodzony z tej samej myśli wolnościowej, rozwinął tkwiący w niej moment indywidualistyczny aż do jaskrawej jednostronności i bezgranicznego sobkostwa i anarchizmu. Zobaczymy za chwilę, jaki to w tymże wieku dziewiętnastym wywołało prąd jako reakcję. Przedtem jednak musimy nasz zasadniczy pogląd o ścisłym związku między indywidualistyczną tendencją rozwojową a ideą obywatelstwa świata wykazać na innym, wielce pouczającym przykładzie. Wybitnym dowodem słuszności i dalekosiężności tego zapatrywania jest neohumanizm niemiecki, taki, jaki się rozwinął w Niemczech przy końcu osiemnastego i na początku dziewiętnastego wieku.

W literaturze burzy i parcia, z której się narodził, wytworzył się oryginalny uniwersalizm uczucia, w nim zaś nasza zasada występuje w innej jeszcze postaci. Za punkt wyjściowy, a zarazem centralny całego tego ruchu musimy uważać Jana Godfryda Herdera; on to przez swoje „Fragmenty“ i przez „Lasy krytyczne“ rozpoczął okres burzy i wrzenia. Jego filozofję dziejów, z pojęciem „ludzkości“ (Humanität) jako ośrodkiem, winniśmy uznać za podwalinę filozoficzną i pedagogiczną neo-humanizmu. Jako głęboki psycholog, Herder jest przekonany, że właściwa natura człowieka najdobitniej i najgłębiej objawia się w uczuciu. „Skupienie, głębia i rozlewność, z jakiemi odczuwamy i wpajamy w innych namiętność, sprawia, że jesteśmy płytkiemi lub głębokiemi naczyniami. Nieraz tuż pod naskórkiem leżą zagadnienia, których bez powodu i z trudem doszukujemy się w głowie. To też myśl błysnąć nie może, jeżeli przedtem uczucie nie było na miejscu. Jak dalece bierzemy udział w tem, co nas otacza, jak głęboko zapuszczają w nas korzenie miłość i nienawiść, odraza i wstręt, przygnębienie i rozkosz, tak układa się melodja naszych myśli, takim człowiekiem jesteśmy“ [1]). Uczucie jest zarazem dla Herdera praźródłem wszelkiej poezji. W najczystszej, pierwotnej formie znajduje ją u Homera, w Biblji i w pieśni ludowej. Ojczystą mową rodu ludzkiego jest zarazem niezmącony wyraz prawdziwie człowieczego uczucia, serdecznego i ciepłego spółżycia z naturą poza nami i naturą w nas. Zarodki tkwią w każdem sercu ludzkiem, trzeba je tylko uzdolnić do rozwinięcia się drogą odpowiedniego wychowania i wykształcenia. Całą historję po-

[1]) Herder: Vom Erkennen und Empfinden (O poznaniu i odczuwaniu), Dzieła zbiorowe 1852 (Cotta) T. 31, str. 160. Por. Jerusalem: Zadanie nauczyciela szkół wyższych, Wiedeń 1912 str. 45 i nn.

wszechną powinniśmy uważać jako szeroko brane takie wychowanie, uzdolniające do wyczucia pierwiastków prawdziwie ludzkich w człowieku, do humanitarności.

Przez te myśli oddziałał Herder na młode pokolenie poetów, a głównie na Goethego w Strasburgu. Radość z silnych przeżyć uczuciowych prowadzi najpierw do pogardy dla czysto konwencjonalnej formy w sztuce, a jednocześnie wywołuje przeświadczenie o głębokiej słuszności każdego naturalnego odruchu ludzkiego, przedewszystkiem zaś sprawia lubowanie się własnemi uczuciami, które odcinają mię jako jednostkę od innych ludzi. Jako skutek tego poglądu widzimy niesłychane zbogacenie życia wewnętrznego, którego wyrazem są młodociane utwory Goethego, Schillera i innych poetów „burzy i wrzenia". To właśnie ma na myśli Schiller, kiedy we wstępie do wiersza swojego „Artyści" powiada, że człowiek „bogaty jest skarbami, które długi czas własna pierś taiła przed nim". Jak w wieku piętnastym i szesnastym, tak i teraz starożytność wywiera przemożny wpływ. Przyspiesza proces zapoczątkowany przez powszechny rozwój duchowy w Niemczech i skierowuje go w łożysko idealizmu i ogólnego człowieczeństwa. Jeżeli w czasie odrodzenia do wytworzenia się powszechnego teizmu przyczynili się Cycero i Seneka, to teraz Homer, Sofokles i Platon ujmują przelewające się uczucie i utrwalają myślowo radość z życia ogólno-ludzkiemi ideałami. W ten sposób powstał neo-humanizm, który tak głęboko przeniknął i takie piętno wycisnął na kierunku wychowania i wykształcenia w Niemczech. Stanowi on ostatnie wielkie sprzęgnięcie indywidualizmu z uniwersalizmem, jakie nam dotąd ukazała historja. Z żywego poczucia własnej osobowości, które Goethe nazywa najwyższem szczęściem dzieci ziemi, wypływa głębokie przekonanie o jednakowo wszystkim ludziom udzielonym rozumie i o tkwiących we

wszystkich piersiach uczuciach wszechludzkich. Rozwijanie ich i zbogacanie uznano za najszczytniejsze powołanie duchów. Schiller mówi o „związku wszechświatowym, jaki teraz połączy wszystkie myślące głowy". Kant w piśmie „O wiecznym pokoju" rzuca szkic konstytucji wszechludzkiej, a Goethe pragnie powołać do życia literaturę wszechświatową, w której dochodzić mogą do głosu pierwiastki ogólno-ludzkie, wszystkim narodom wspólne. Najznamienniejszym typem tego połączenia idei obywatelstwa świata z kultywowaniem własnej osobowości jest może Wilhelm Humboldt, kiedy usuwa się ze służby państwowej, ponieważ sam tylko pragnie się kształcić, a właśnie w samym sobie znajduje pierwiastki ogólnoludzkie, które, jak wykazał Spranger, pod przewodem greków rozwinąć chce w filozofję „ludzkości".

Wiek dziewiętnasty przyniósł rozrost nacjonalizmu, a skutkiem tego wszechludzki ideał klasyków niemieckich na czas pewien ustąpił w cień. Fryderyk Meinecke w książce „Weltbürgertum und Nationalstaat" (Obywatelstwo świata i państwo narodowe) przedstawił wyczerpująco przejście od kosmopolityzmu w nacjonalizm na gruncie niemieckim. Ten ostatni prąd rozlał się na całą Europę i zabarwił politycznie dzieje ostatnich stu lat. Włochy i Niemcy po wiekowem rozbiciu zjednoczyły się w wielkie państwa narodowe. Wiele innych większych i mniejszych narodów dążyło do niepodległości politycznej i w części ją osiągnęło. Kosmopolityzm i myśl wszechludzką poczytano za marzycielstwo, za niedościgłą utopję, gorzej nawet, za jakiś dziki majak. Naród i państwo upomniały się dla siebie o dojrzałą, zbogaconą duchowo jednostkę, żądając, aby siły swoje obróciła wyłącznie na służbę ojczyźnie.

Nacjonalizm nietylko zapanował na gruncie polityki, ale wdarł się i do życia gospodarczego. Ekonomja polityczna,

stworzona przez Adama Smitha, była jednocześnie indywidualistyczna i kosmopolityczna. Opierała się na przekonaniu, że nieograniczone spółzawodnictwo zarobkowe wewnątrz państwa, a wolny handel w stosunkach międzynarodowych, stanowią najlepszą rękojmię dobrobytu. Tymczasem młody przemysł niemiecki, powstały na początku dziewiętnastego wieku i rozwijający się znakomicie w okresie pokojowym po r. 1815, narażony był na wielkie niebezpieczeństwo w całem swojem istnieniu, ze strony o wiele starszej i bardziej wyrobionej manufaktury angielskiej. Kiedy, dzięki niemieckiemu związkowi celnemu, (1834) uregulowano ku ogólnemu zadowoleniu stosunki wewnętrzne, tem silniej dała się odczuć potrzeba obrony przeciw konkurencji zagranicznej. W roku 1841 Fryderyk List w książce pt. „System narodowy ekonomji politycznej“ (Das nationale System der politischen Ökonomie) wystąpił jako gorący rzecznik cła ochronnego, i od tego czasu nacjonalizm coraz bardziej owłada życiem gospodarczem [1]). Wielkie państwa narodowe stają jako spółzawodnicy w coraz ostrzejszej walce politycznej i gospodarczej. Po wojnie francusko-pruskiej 1870-71 niemiecki przemysł i handel rozwija się tak olbrzymio i z taką zawrotną szybkością, że Anglja zaczyna się trwożyć niebezpiecznego rywala. Do przeciwieństw narodowych, w jakie we dwa ognie wzięte były Niemcy, raz ze strony Francji, drugi słowiańskiego wschodu, przybywa trzeci nieprzyjaciel, tym razem na polu ekonomicznem — Anglja. Wynikiem była polityka przemocy, jaka zapanowała we wszystkich krajach. Ze spowodowanych przez nią olbrzymich zbrojeń wynikła następnie wojna światowa. Nacjonalizm bowiem, który tai w sobie dążność do ekspansji, prze zawsze i wszędzie do skrajnego egoizmu państwowego, póki więc jest u steru, podobne katastrofy muszą się co czas pewien powtarzać.

[1]) Gide i Rist: „Dzieje teoryj gospodarczych.“

Tymczasem jednak przez rozwój wielkiego przemysłu zaszły nowe zmiany w życiu gospodarczem. Proletarjat wszystkich krajów złączył się przeciw wyzyskującemu kapitalizmowi, tworząc wielką międzynarodową socjalną demokrację, której dążeniem było i jest jeszcze przenieść środki produkcji na państwo i tym sposobem położyć kres wyzyskiwaniu robotników przez przemysłowców. Jako ostateczny cel socjalizmu widnieje synteza obu wielkich tendencyj rozwojowych. Każdy obywatel ma w pewnem znaczeniu prawo do istnienia i powinien ze strony państwa mieć zapewnioną możność zaspokojenia wszystkich najważniejszych potrzeb życiowych. Z drugiej strony obowiązany jest, w miarę swoich sił i zdolności, pracować dla społeczeństwa, zestrajając się i podporządkowując całości.

Moment indywidualistyczny tego kierunku wprowadza znowu na widownię stare pojęcia i ideały wszechludzkie. Ale ideał nie da się już urzeczywistnić zapomocą wszechświatowych węzłów, zadzierzgniętych przez myślące duchy. Wiążą się raczej między sobą państwa i narody. To też, na skutek rozwoju narodowego i gospodarczego, kosmopolityzm występuje teraz jako hasło międzynarodowe, którego pierwsze urzeczywistnienie widzieliśmy już przed wojną. Wspomnijmy choćby o wszechświatowym związku pocztowym, o licznych międzynarodowych stowarzyszeniach naukowych, o haskim sądzie pokojowym itd.

Wojna niewątpliwie przyczyniła się do podsycenia myśli narodowej. Wyłonił się z niej szereg nowych państw, które marzą o rozszerzaniu swojej potęgi. Tem bardziej nagląca staje się potrzeba organizacji, któraby objęła wszystkie narody i państwa, co uniemożliwiła przerażająca katastrofa światowa. Nikt, rozumie się, nie jest w stanie przewidzieć, jak się stosunki ułożą w przyszłości. Nasze podstawowe poglądy socjologiczne wykazały nam kierunek i tendencje zasadnicze

dla dotychczasowego rozwoju. Zyskujemy przez nie głębsze i lepsze zrozumienie całego szeregu związków, a zadaniem socjologji będzie odtąd stosować ten pogląd dla zbadania rozmaitych dziedzin ludzkiej spółpracy.

Na tle nowo zdobytego stanowiska socjologicznego postaramy się teraz rozpatrzeć dwie dziedziny, a mianowicie: naukę o poznaniu i naukę o moralności, i wierzymy, że okaże się przytem cała płodność naszej metody. Wywiązujemy się tem samem z dwu zobowiązań, jakie daliśmy wyżej (str. 143 i 312).

§ 49. Socjologiczna nauka o poznaniu.

Zagadnienie poznania rozpatrywano dotychczas z dwu różnych stanowisk. Naprzód usiłowano uzasadnić ważność naszych poznań i oznaczyć ich granice. Zagadnienie to stawia sobie krytyka poznania. Analiza transcendentalna Kanta powołała do życia obie formy idealizmu krytycznego, które określiliśmy wyżej jako fenomenalizm i aprioryzm. Fenomenalizm uznaliśmy przez to samo za pobity, że domyślany do końca, prowadzi do solipsyzmu (§§ 19 i 20). Aprioryzm, jakeśmy wykazali, zawiera utajoną, niewyznaną metafizykę. Oglądany pod światło traci zupełnie swój charakter krytyczny i z konieczności prowadzi do twierdzeń, wykradających się poza wszelkie możliwe doświadczenie, a tem samem wpada znowu w stary spekulatywny dogmatyzm, od którego właśnie Kant chciał nas raz na zawsze uwolnić. Ale i z innych jeszcze powodów kierunek ten wiedzie do bardzo podejrzanych wyników. Ograniczając się zupełnie niedwuznacznie do badania znaczenia naszych poznań, teorja apriorystyczna pomija bezwzględnie pytanie o ich pochodzeniu i rozwoju, a przez to zaniedbuje najważniejsze zagadnienia i tamuje poprostu drogę do wyjaśnienia

prawdziwej istoty poznania ludzkiego. Tak więc krytyka poznania nie doprowadziła do zadowalających wyników. Staraliśmy się tedy przy pomocy metody genetycznej i biologicznej ująć poznanie w jego zasadniczej postaci i badać je jako funkcję życia ludzkiego. Sądziliśmy, że formą tą jest apercepcja podstawowa, zapomocą której możemy każdy postrzeżony proces w naszem otoczeniu, według analogji z naszemi własnemi impulsami woli, ująć jako objaw siły pewnego ośrodka siły i tą drogą przetłumaczyć go z języka wszechświata na język ludzki. Postrzegany proces zostaje tym sposobem jednocześnie rozczłonkowany i uprzedmiotowiony. W prostym sądzie apercepcja podstawowa odrazu wyraża się we właściwej swojej istocie. Podmiot jest ośrodkiem siły, orzeczenie jej objawem. Możemy zkolei wykazać, jak z tej zasadniczej formy wypływają różne rodzaje pojęć, zapomocą których coraz ekonomiczniej porządkujemy doświadczenie. Możemy na drodze empirycznej prześledzić nawet powstanie i rozwój najważniejszych z pomiędzy ustanowionych przez Kanta pojęć pierwotnych, czyli kategoryj (§ 29).

Wyniki ewolucjonistycznego i psychologicznego traktowania procesu poznawczego zachowują i nadal, mojem zdaniem, trwałą wartość, wymagają jednakowoż ważnego uzupełnienia. Istnieje mianowicie pytanie, którego dotąd nie postawił sobie ani aprioryzm, ani ewolucjonizm. Obie metody bowiem przyjmują, jako coś samo przez się zrozumiałego, że człowiek z natury, a zatem od pierwocin, posiada zdolność teoretycznego myślenia. Że jest to założenie z gruntu fałszywe, wytłumaczyłem już w roku 1905 w książce pt. „Idealizm krytyczny a czysta logika“ (Der kritische Idealismus und die reine Logik), str. 143 i nast. Doszedłem wówczas do tego przekonania głównie dzięki

biologicznemu traktowaniu procesu poznawczego; opierałem się, oprócz tego, na pomyślanej w duchu Fichtego teorji Münsterberga o pierwotnie tylko „zajmującej stanowisko“ (Stellung nehmender) czynności świadomości. Prawdziwie głębokie znaczenie całego postawienia kwestji zawdzięczam dopiero metodzie socjologicznej. Nietylko ukazuje nam ona zagadnienie z o wiele większą wyrazistością, ale daje wprost w rękę sposób jasnego i zadowalającego rozwiązania. Wyłożone wyżej zasadnicze poglądy socjologiczne powinny nam poddać kierunek, tj. okazać się odpowiednie do oświetlenia rozwoju poznania ludzkiego z nowej strony. Musimy w tym celu powtórzyć cośniecoś z rzeczy już powiedzianych.

Ludoznawstwo spółczesne uczy nas, że człowiek pierwotny występuje wszędzie na ziemi jako skrępowane społecznie zwierzę stadowe. Dusza osobnika przesiąknięta jest cała tem, co socjologowie francuscy ze szkoły Durkheima nazywają wyobrażeniami zbiorowemi. Są to wytwory psychiczne, w których prawie wyłącznie górują uczucia i popędy, pobudzane przez postrzeganie zachodzących wydarzeń, gdy tymczasem to, co uważamy dziś za objektywne składniki postrzeżeń, nie ma prawie znaczenia. Charakterystyczna, dalej, dla duchowości dzikiego jest niezachwiana wiara we wszechobecność duchów i demonów, wchodzących w grę wszędzie, gdzie tylko w życiu przyrody czy człowieka odbywa się coś, co odbiega od codzienności. Przytoczyliśmy wyżej przykłady. Jednostka czuje się tylko cząstką, członkiem swojego plemienia i w objaśnianiu postrzeżeń zmysłowych trzyma się z nieprawdopodobnym wprost uporem przekazanego tradycją sposobu. To, co w dzisiejszem znaczeniu wyrazu nazywamy „doświadczeniem“, według jednozgodnych relacyj uczonych podróżników i dobrze obserwujących misjonarzy, jest zupełnie niedostępne dla ludzi

pierwotnych. Człowiek na tym szczeblu rozwoju jest jeszcze całkiem niezdolny do czysto teoretycznego myślenia i nie potrafi objektywnie stwierdzać danych sobie faktów.

Zdolności tej nabywa bardzo powoli i stopniowo, i to w miarę tego, jak dalece potrafi się wywikłać ze swoich społecznych powijaków i przetworzyć w samodzielną, własny ośrodek siły stanowiącą osobowość. Widzieliśmy, że do tego uwolnienia przyczynia się różnicowanie się społeczne, będące w znacznej mierze wynikiem wcześnie już występującego, a potem coraz szersze zataczającego kręgi podziału pracy. Zasadnicze znaczenie ma przejście od życia koczowniczego do osiadłego i do rolnictwa, tak jak i wytwarzanie się większych zbiorowisk. Rozmaite rzemiosła, powstające w większej i bardziej złożonej spólnocie, pociągają za sobą fakt, że każda jednostka, poświęcając się jakiemuś wyspecjalizowanemu zajęciu, zmuszona jest skoncentrować uwagę na mniejszem polu. Ale tem samem taż jednostka, bez świadomego zresztą zamiaru, stwarza sobie swój własny, ciaśniejszy zakres doświadczalny, w którym nie wystarczają już wyobrażenia zbiorowe. Ponieważ samodzielnie czyni przy tem pewne spostrzeżenia, które zaraz sprawdzają się w ten sposób, że się okazują korzystne dla pracy, przeto myśl o duchach i demonach blednie i człowiek po raz pierwszy uczy się na tej drodze sam czysto objektywnie obserwować fakty, aby odrazu nowe spostrzeżenia wyzyskiwać dla swego zawodu. Jednocześnie rośnie i siła rozumu w stosunku do dawnych pierwiastków emocjonalnych, afektów i popędów, i podział pracy, obok wyzwolenia jednostki, przynosi intelektualizację duszy. Musimy teraz dokładniej zbadać ten zadziwiający związek między rozwojem poznania a rozwojem społeczeństwa. Bądź co bądź zachwiewa on mocno wiarę w pozaczasową, niezmienną budowę rozumu ludzkiego, który na wszelkiem

doświadczeniu i poznaniu jednakowo wyciska swoje piętno, albo, co więcej, jak twierdzą aprioryści, dopiero umożliwia doświadczenie. Levy Brühl w obu swoich książkach wykazał, że dusza dzikiego jest nietylko mistyczna (wiara w duchy), ale i przedlogiczna, to znaczy: zupełnie nie wrażliwa na zasadę przeciwieństwa. Dopiero przez wyzwolenie ze skrępowania społecznego człowiek nauczył się myśleć teoretycznie, a przez to, i wtedy dopiero, stała się możliwą nauka.

Stwarza to zupełnie nowe punkty widzenia dla zrozumienia rozwoju i znaczenia poznania ludzkiego. Dotąd nie jest jeszcze możliwe całkowite ich wyzyskanie, idzie o samo zdobycie linij wytycznych. W tym celu musimy najpierw poddać badaniu psychologicznemu wyobrażenia zbiorowe.

Z konieczności zaczynam od zastrzeżenia, że nie należy ich traktować jako wyobrażeń, w znaczeniu, w jakiem używa tego wyrazu psycholog spółczesny. „Trzeba — powiada Levy Brühl — przez tę postać czynności umysłowej człowieka pierwotnego pojmować nie czyste zjawiska rozumowe, albo czyste poznanie, ale skomplikowany objaw, w którym to, co dla nas jest właściwem wyobrażeniem, łączy się z innemi pierwiastkami o charakterze emocjonalnym albo motorycznym, jest przez nie zabarwione, przepojone, a tem samem inne wywołuje zachowanie w stosunku do przedmiotu wyobrażanego“.[1])

Spróbujmy teraz wyłączyć z wyobrażenia zbiorowego pierwiastki uczuciowe i popędy, a rozważać w wyodrębnieniu zawarty w niem proces intelektualny. Uderza nas odrazu, że wyobrażenia zbiorowe, jako tłumaczenia procesów, są bezsprzecznie sądami. We wszystkich jest czynna apercepcja podstawowa, odbywa się każdorazowo znane

[1]) Levy Brühl: „Myślenie ludów pierwotnych“.

nam rozczłonkowywanie na ośrodek i na objaw siły. Że za ośrodki siły brane są zawsze niewidzialne potęgi, duchy i demony, ma swoje przyczyny w społecznym ustroju pierwotnym, ale nie możemy jeszcze z zupełną pewnością ich dzisiaj ustalić. To też nie będziemy się w obecnej chwili zajmowali tem pytaniem.

Dla naszego zagadnienia poznawczego o wiele ważniejsza jest stałość i upór, z jakiemi wszyscy członkowie plemienia trzymają się sądów, zawartych w wyobrażeniach zbiorowych. Mamy wyraźne dowody na to, że te same sposoby myślenia, ta sama wiara w nieustanny wpływ duchów, demonów, czy czarowników, w różnych częściach ziemi, przez całe epoki zachowały się bez zmiany. Uczeni podróżnicy, a zwłaszcza misjonarze informują jednozgodnie, jak daremne były ich usiłowania odwiedzenia tubylców od „zabobonów“ i nakłonienia ich do wiary w naturalne przyczyny zjawisk. Tak np. — aby dać choć jeden przykład — dzicy są przekonani, że ilekroć krokodyl połknie kobietę w kąpieli, albo przy czerpaniu wody, to był on umyślnie w tym celu zamówiony przez czarownika, albo jest samym owym czarownikiem, który oblókł się w taką postać, aby wykonać jakiś wrogi zamysł. Levy Brühl w swojej niedawno wydanej drugiej książce o umysłowości dzikich zebrał na to cały szereg dowodów (La mentalité primitive, str. 37 i nn. Paryż 1922).

Ta niewzruszona wiara w istnienie i działanie istot, które pierwotnie mogły być przecie tylko tworami wyobraźni, da się sprowadzić do rozmaitych przyczyn, w całokształcie swoim bardzo trudnych do ustalenia. To też podkreślimy dzisiaj tylko jedną z nich, powtarzającą się w zjawisku, które dziś jeszcze łatwo nam zaobserwować.

Pewną jest rzeczą, iż spółplemieńcy umacniają się wzajemnie w wierze we wszechobecność duchów i demonów.

Podobne zjawisko możemy zauważyć nietylko w społeczeństwach pierwotnych, ale i na wyższych szczeblach kultury, a nawet w dzisiejszem codziennem naszem życiu. W rozprawie „Socjologja poznania“ (Die Soziologie des Erkennens), ogłoszonej w r. 1909 w czasopiśmie „Die Zukunft“, wynalazłem dla tworów tego wzajemnego utwierdzania się wyrażenie „o s a d s p o ł e c z n y“. Możemy prześledzić powstawanie i wpływ podobnych osadów w rozmaitych dziedzinach. Przekonywamy się przy tem wyraźnie, jak dalece spółżycie wpływa na proces poznawczy.

Najdokładniej zjawisko to występuje przy osadach społecznych z zakresu w y o b r a ż e ń r e l i g i j n y c h. Pomyślmy sobie, iż w Grecji najpierw jeden tylko człowiek wytworzył sobie wyobrażenie fantastyczne, że słońce jest dwukonnym rydwanem, powożonym przez boga. Jeżeli człowiek ten swoje urojenie chowa wyłącznie dla siebie samego, to jest ono bańką mydlaną, która po chwili pryska bez śladu. Dopiero, gdy nada wyobrażeniu szatę słowną, gdy inni ludzie wyobrażą sobie to, co i on, a tem samem zgodzą z nim, wtedy jego pojęcie Heljosa i rydwanu nabierze pewnej trwałości, która mu umożliwi zachowanie się i przeszczepianie dalej. Wszystkie postacie boskie, do jakich kiedybądź modlili się indusi, persowie, egipcjanie, babilończycy, grecy, rzymianie, celtowie, germanie i słowianie, są to osady społeczne przeżyć wyobraźni, które właśnie dzięki procesowi zgęszczania się uzyskały moc i trwałość. Jeszcze wyraźniej, niż przy powstawaniu bóstw, uwydatnia się rola osadu społecznego w k u l c i e d u s z i p r z o d k ó w. Wiara w życie pośmiertelne duszy nie jest poparta żadnem bezpośredniem postrzeżeniem zmysłowem. Dlatego źródła jej doszukano się w p r z e ż y c i a c h s e n n y c h. Wiemy, że dzieci, to co widziały we śnie, uważają za faktyczne przeżycia, i przedmioty, które im się śniły,

mają za bezwzględnie rzeczywiste. Możemy więc i u ludzi pierwotnych oczekiwać podobnego tłumaczenia snów. Pomyślmy sobie, że naczelnik jakiegoś szczepu padł w boju. Prawdopodobnie doniosły ów fakt jednej z najbliższych nocy przyśni się komuś z pośród spółplemieńców, a ten uzna widzenie za prawdziwe przeżycie i uwierzy, że nieboszczyk ukazał mu się rzeczywiście. Gdyby przemilczał ten wypadek, zapomniałby o nim niebawem i sen pozostałby bez następstw. Ale silne wrażenie, jakie na nim sprawił, napewno kazało mu podzielić się wieścią z towarzyszami. Dzięki temu ukazanie się naczelnika nabiera o wiele większej wagi i rzeczywistości. Wzajemne przyświadczenia utwierdzają spółplemieńców w wierze, że nieboszczyk przebywa w ich bliskości i bierze udział w ich losach. Może przytem pomagać albo szkodzić, to też wskazane jest świadczyć mu pewne usługi. Powstały tą drogą kult dusz zmarłych, właściwy prawie wszystkim rasom, które wyszły z najpierwotniejszego okresu rozwoju, a którego przeróżne postacie spotykamy jeszcze dzisiaj wśród narodów kulturalnych, wyrasta więc — jeśli szukamy tak daleko — aż z osadów społecznych. Bez wzajemnego poparcia i umocnienia nie mogłyby się rozwinąć ani wrosnąć na tyle czasu postacie boskie i kult umarłych. To samo jednak, co mówimy tu o religjach pierwotnych, odnosi się i do systemów religijnych, stworzonych przez pojedynczą wybitną osobistość. Widzenia Buddy czy Mahometa przez to się stają żywą siłą, że dzięki uczniom i wyznawcom przedzierzgnęły się w osad społeczny.

Tak więc tworom duchowym, narodzonym z wyobraźni, ze snów i widzeń, osad społeczny nadaje siłę i zdolność trwania. Sądy, stanowiące bodziec do podobnych wyobrażeń, dla wielkich gromad ludzkich i przez długie pokolenia uchodzą za prawdę i stanowią prawidło postępowania.

Z tego, co dotąd powiedziano, moglibyśmy łatwo odnieść wrażenie, iż osady społeczne tę głównie grają rolę, że utrwalają wiarę w duchy, demony i inne twory wyobraźni. W takim razie byłyby raczej tamą, hamulcem objektywnego poznawania faktów, a podporą błędu i zabobonu. Ale zobaczymy za chwilę, że rzecz ma się zgoła inaczej. Osady społeczne posiadają wielkie znaczenie i dla całkiem konkretnych doświadczeń życia codziennego i powstałych na ich gruncie sądów. Są w dużej mierze przygotowaniem do ściśle p r z e d m i o t o w e g o poznania i sprzyjają tak samo umocnieniu prawd, jak podtrzymaniu błędów. Wogóle świadczą o aktywistycznym i biologicznym charakterze pierwotnych procesów myślowych. Natychmiast to wytłumaczę.

Myślimy p o j ę c i a m i, których znamienną cechą jest o g ó l n o ś ć. Pojęcie „człowiek“ wyraża w naszem myśleniu wszystkich ludzi, ponieważ w niem cechy wszystkim ludziom wspólne ujęte są w idealnej jedności. Zadawano sobie często pytanie, jaką drogą doszliśmy do umiejętności ujmowania tylu rzeczy poszczególnych w jednym akcie myślowym? Odpowiedź na to pytanie dałem po raz pierwszy w trzeciem (na nowo opracowanem) wydaniu mojego Podręcznika psychologji (1902). Rozwijana tam teorja „p r z e d s t a w i e ń t y p o w y c h“, powtórzona bez zmiany w następnych wydaniach podręcznika (wyd. 7-e, 1921), daje rozwiązanie tylekroć roztrząsanego przez psychologów i logików zagadnienia p o w s z e c h n o ś c i.

Drogowskazem była mi b i o l o g i c z n a metoda badania ludzkiego życia psychicznego, która, jako z a s a d a h e u r y s t y c z n a, dała tyle pierwszorzędnych wyników. Dla dzikiego, jak dla maleńkiego dziecka, rzeczy otaczające — to nie samodzielne, w szczegółach swoich interesujące przedmioty, ale raczej bodźce do ruchów napastniczych albo

obronnych; to, co nie wywołuje żadnej reakcji, na tym szczeblu rozwoju dla świadomości poprostu nie istnieje.

Formułując ten fakt z naszego stanowiska, możemy powiedzieć: człowiek pierwotny przyjmuje do świadomości tylko cechy przedmiotów, mające znaczenie biologiczne. Innemi słowy: w stanie pierwotnym człowiek postrzega tylko to, co ma wartość dla zachowania życia. Ten właśnie wzgląd każe mu na owych cechach skupić całą uwagę i przez to rzeczy owe, wykazujące te same ważne biologicznie cechy, bywają ujmowane w jedność. Ogół wyobrażeń, dotyczących ważnych biologicznie cech jakiejś rzeczy albo grupy rzeczy, nazywamy wyobrażeniem typowem tej rzeczy albo tej grupy. Jest ono oglądowo żywe i ma charakter reprezentatywny. Mianowicie wszystkie rzeczy, posiadające te same ważne biologicznie cechy, upoważniają do jednakowych reakcyj. „To, na co się reaguje w jednakowy sposób, należy do jednego pojęcia", powiada bardzo słusznie Ernest Mach („Prinzipien der Wärmelehre", Zasady nauki o cieple, wyd. 2, str. 416). Jak dziś widzę, wyobrażenia typowe, powstałe na tej drodze, grają bardzo ważną rolę społeczną. W swoich utartych kierunkach reakcji wykazują nam w stosunku do przeciętnego otoczenia szczyt dostosowania się, jakie dana grupa zdołała osięgnąć. Są to osady społeczne, utrwalające zawarty w nich pierwiastek biologiczny i ogólny.

Ważny krok na drodze dalszego rozwoju myślenia pojęciowego stanowi powstanie języka. Przez to, że jednakowe albo podobne rzeczy oznaczone zostają tem samem imieniem, wspólne ich cechy pozwalają się ująć łącznie w sposób daleko bardziej ześrodkowany. Słowo nadaje niejako wspólnościom ciało, punkt krystalizacyjny. Skutkiem tego doświadczenia, dotyczące owych

rzeczy, można oznaczyć ekonomicznie za pomocą wyrazu i zachować dla użytkowania. Powstałe tak pojęcia wyrazowe zawierają w sobie zkolei bardzo ważny czynnik społeczny. Wszyscy ludzie, posługujący się tym samym językiem, rozumieją wyraz i używają go w jednakowy sposób. Zgęszczone w nim doświadczenia są też wspólnym dorobkiem gromady językowej, w którym uczestniczą w równym stopniu wszystkie jednostki. I pojęcia wyrazowe są osadami społecznemi, dzięki czemu posiadają moc trwania i wywierają wpływ.

Metoda socjologiczna w zastosowaniu do procesu poznawczego dała więc dotąd niespodziewane wyniki. Zwykły pogląd psychologów, jakobyśmy wznosili się od postrzeżeń konkretnych i indywidualnych ku mętnym wyobrażeniom ogólnym, a od nich do ściśle logicznych pojęć, nie odpowiada rzeczywistości. Poznanie rzeczy w naszem otoczeniu rozpoczyna się raczej od osadów społecznych, tak jak się objawiają w wyobrażeniach ogólnych i w pojęciach wyrazowych. Do dokładnego ujmowania pojedyńczych rzeczy i przebiegów człowiek dochodzi zaledwie z chwilą, kiedy, wyzwolony z powijaków społecznych, wyrabia się na samodzielną jednostkę. Do poznania tego, co my w ścisłem znaczeniu nazywamy „faktem“, to jest pojedyńczego, indywidualnie określonego i zabarwionego przebiegu, dorasta dopiero na skutek procesu indywidualizacji, oderwania się od grupy, usamowolnienia.

Proces ten, rzecz prosta, dokonywa się nie odrazu, ale powoli i stopniowo. Nie jesteśmy dziś jeszcze w stanie przedstawić wszystkich jego faz, ani związanych z nim zjawisk psychicznych. O ile jednak możemy sądzić, indywidualistyczna tendencja rozwojowa i wywołana przez nią wyzwoleńcza walka osobowości, której wielki wpływ na prawodawstwo wszystkich państw

poznaliśmy przed chwilą, stała się w nieprzewidziany poprostu sposób cenna dla rozwoju naszej zdolności poznawczej i wytworzenia naszego obrazu świata. Człowiek, poczuwszy się samodzielnym, buntuje się nietylko przeciw przekazanym artykułom wiary, ale i przeciw przestarzałym prawom. Podobnie chce się wydostać z niewoli osadu społecznego w świecie poznania i doświadczenia. Nie jest już ciekaw przekazanych mniemań o rzeczach, chce poznać same rzeczy. Prawdziwem jest dla niego nie to, w co wszyscy wierzą, ale co stwierdza obserwacja i mierzenie rzeczy. Że zachodzi tu związek między rozwojem społecznym a intelektualnym, przekonywamy się przez to samo, iż w epokach dziejowych, w których wybitnie górowała indywidualistyczna tendencja rozwojowa, najbardziej zarazem kwitło ścisłe badanie faktów. W okresie hellenistycznym, kiedy indywidualizm głosili stoicy, epikurejczy i sceptycy, widzimy jednocześnie fizyka Archimedesa, geografów Eratostenesa i Hipparcha i, niemniej od nich ścisłych filologów, Arystarcha i Zenodota. W czasie odrodzenia, klasycznej epoki indywidualizmu, występują wielcy badacze: Galileusz, Keller, Huyghens, Stevin, Boyle, Harvey i Newton. Tak samo na okres indywidualistycznej filozofji oświecenia wieku osiemnastego przypadają odkrycia Lavoisiera, Galvaniego, Volty i innych. To nie może być przypadkowe.

Ale nawet, abstrahując od historycznej zbieżności, poznaliśmy już wewnętrzny związek pomiędzy faktem a jednostką z jednej, zaś między pierwiastkiem społecznym a ogólnym z drugiej strony. Musimy jednak zastrzec się odrazu, że lubo te nad wyraz zawiłe stosunki między rozwojem poznania a rozwojem społecznym istnieją niewątpliwie, niemniej trzeba je poznać o wiele dokładniej,

niż to dzisiaj stać się może. Niejedno swoją drogą możemy już w tej sprawie powiedzieć.

Wskutek podziału pracy i związanego z nim różnicowania się społecznego człowiek pojedyńczy staje się wprawdzie samodzielniejszy i zdolniejszy do myślenia, ale zarazem i bardziej jednostronny, a przez to znowu więcej zależny od spólnoty, śród której i dla której pracuje. Może on tylko dlatego żyć ze swojej wyspecjalizowanej pracy, że jej rezultaty zamienia na to, co daje mu zadosyć uczynić własnym potrzebom życiowym. Ale jest to możliwe jedynie na gruncie zorganizowanej całości. To też zróżnicowany społecznie i wewnętrznie samodzielny człowiek zainteresowany jest w tem, aby utrzymała się zbiorowość, która umożliwia mu odpędzenie najbardziej zasadniczych potrzeb. W rzeczy samej w bardziej złożonych organizacjach, obok indywidualistycznej tendencji rozwojowej, trwa dalej jedynowładna w pierwotnych gromadach tendencja społeczno-autorytatywna. Spółdziałanie obu odbija się nietylko na życiu politycznem i gospodarczem, ale nawet na polu postępu poznania.

Towarzyszące indywidualizacji wzmożenie się intelektu nie dochodzi nigdy tak daleko, aby myślenie zdobyło wszechwładzę nad duszą; uczucia i popędy zachowują swą moc nawet u wysoko rozwiniętych i naukowo wyćwiczonych ludzi kulturalnych. Pomimo intelektualizacji stanowią owe fundament i, często nieświadomie, wyznaczają cel i kierunek myśleniu. Bardzo trafnie powiada Levy Brühl w zakończeniu pracy o umysłowości ludów pierwotnych, że nigdy rozum logiczny nie może stać się ogólnym spadkobiercą umysłu przedlogicznego. Tak samo pozornie zupełnie wyzwolony myśliciel zawsze jeszcze stoi pod klątwą osadów społecznych, których nigdy z siebie do szczętu nie strąci. Postanowienia nasze w życiu niemal

wyłącznie zapadają na tle większego lub mniejszego prawdopodobieństwa, a prawie nigdy nie możemy oglądać się na zupełnie matematyczną pewność. Niesłychanej wagi jest nadto okoliczność, że inni tak myślą i postępują, i w tem objawia się wpływ osadów społecznych, które dzisiaj jeszcze na nas ciężą. Nasze sądy o pożytku czy szkodliwości używania alkoholu, palenia, uprawiania różnego rodzaju sportów rzadko są wynikiem własnych przekonań, najczęściej opierają się na osadach społecznych, które w tych sprawach decydują o naszych zapatrywaniach i czynach. Nawet teorje naukowe są w znacznej części oddziedziczonemi tradycyjnie osadami społecznemi i niejednokrotnie przeciwstawiają się uparcie nowym poglądom. Weźmy tylko pod uwagę takie fakty, jak flogiston, działanie na odległość, horror vacui itd.

Przyłącza się tu jeszcze jeden moment. Nawet czysto teoretyczne myślenie kryje w sobie wspólną całemu życiu psychicznemu, pierwotnie zasadniczą, aktywistyczną tendencję, to znaczy, że intelekt nasz w gruncie także przeznaczony jest do kreślenia wytycznych naszym postępkom. Wszystkie nauki wypływają z potrzeb praktycznych i ostatecznym ich celem będzie zawsze i być musi zbogacenie i podniesienie życia ludzkości. Jeżeli samotny myśliciel sam jeden doszedł do wykrycia jakiejś nowej prawdy i jej wartość przedmiotową stwierdził nie przez odwołanie się do uznania innych, ale tylko przez samo sprawdzenie się założeń, to może, pełen otuchy, odkrycie to przypisać swojej bystrości, pilności, słowem sobie samemu. Jednak siłą stanie się nowa prawda tylko dzięki temu, że uzna ją ogół i wcieli w czyn. Nawet indywidualnie odkryte i czysto objektywnie uzasadnione prawdy muszą stać się osadem społecznym, jeżeli mają zyskać trwałość i znaczenie.

Im dokładniej śledzimy spółdziałanie obu tendencyj rozwojowych, tem proces poznawczy wydaje się nam bardziej

złożony. Ale i coraz wyraźniej widzimy, że pożądane wyjaśnienie przyjść nam może jedynie ze strony metody socjologicznej. Leży tu wielkie, niewyzyskane pole dla płodnych badań. Niejedno możemy już dziś zaznaczyć, główną jednak pracę przekazując przyszłości.

Wyobrażenia zbiorowe, czyli jak je teraz możemy nazywać, osady społeczne, wywołują i umacniają wiarę w duchy i demony, decydujące o sprawach przyrody i o losie ludzkim. Intelekt, wzmożony przez różnicowanie się społeczne i uzdolniony już do samodzielnego obserwowania faktów, z coraz większem powodzeniem stara się usuwać z naszego obrazu świata te twory pierwotnej wyobraźni i zastępować je naturalnemi przyczynami. Ale nawet zrodzona z tendencji indywidualistycznej nauka nie zdołała dotąd w zupełności zniweczyć wiary w nadprzyrodzone siły duchowe, i pytanie, czy wogóle kiedykolwiek zdoła. Apercepcja podstawowa wspiera ową wiarę i, być może, iż wybudowana na tej myśli metafizyka doprowadzi do oczyszczonej religji, która umocni w nas przekonanie, że wiara ludów pierwotnych zawiera w sobie nierozwinięte zarodki wielkiej, objektywnej prawdy.

W praktycznych poglądach codziennego życia wyszliśmy już poza takie uczuciowe i fantastyczne tłumaczenie zjawisk przyrody i wzmocniona umysłowo jednostka przezwyciężyła stopniowo zaporę w poznawaniu natury, zrodzoną jeszcze w społecznych osadach pradziejów.

Ale osady społeczne nie działają jedynie hamująco przez wyobrażenia typowe i pojęcia wyrazowe. Człowiek pierwotny jeszcze przed procesem różnicowania się, bądź co bądź przed wystąpieniem samodzielnych osobowości, stworzył r a m y, w których chaos walących się na ludzi wrażeń został uchwycony w pewien ł a d. Powstała z czasem nauka zatrzymuje w dalszym ciągu te ramy, stara się tylko ukształtować je w sposób bardziej ekonomiczny, tak aby coraz lepiej od-

powiadały badanym dokładniej faktom i prawom. Możemy to stwierdzić na klasyfikacji zwierząt, roślin, władz duchowych, sztuk i umiejętności od czasów Platona po dni nasze, i dziwimy się widząc, jak długo trwa niekiedy wynalezienie i sporządzenie odpowiedniej ramy. Bardzo wdzięcznem zadaniem byłoby prześledzić na różnych polach wiedzy w ciągu stuleci owo spółdziałanie osadów społecznych z postępującą znajomością faktów, zdobytą na drodze badań jednostkowych.

Indywidualistyczna tendencja rozwojowa otworzyła dalej przed myślą — co dotąd przeszło niemal niepostrzeżenie — zupełnie nową dziedzinę, niedostępną jako przedmiot zastanowienia w okresie skrępowania społecznego. Jest to własne życie psychiczne ludzi. Zdolność i potrzebę zagłębienia się w nie zdobyła dopiero samodzielna jednostka.

Zaznaczyliśmy już, że tak różnicowanie się społeczne, jak wynikłe z niego rozwinięcie się niezależnych osobowości w niewypowiedziany sposób zbogaca zasoby duchowego życia ludzkości. Dopiero teraz widzimy, jak dalece to jest prawdziwe.

Uwolniwszy się z więzów gromady, jednostka nauczyła się, nietylko obserwować przedmiotowo fakty i wogóle myśleć teoretycznie, ale, co więcej, odkryła własną duszę i, jak pięknie powiada Schiller, „stała się bogata skarbami, które długi czas własna jej pierś przed nią taiła“.

Mówiliśmy już o wielkiej wyzwoleńczej walce przeciw wszelkiego rodzaju opiece państwowej, niesłusznym tamom, kładzionym na drodze do rozwoju zdolności, wszelkiego rodzaju pogwałceniom i urażaniom godności ludzkiej. Trwała ta walka przez wieki i dziś trwa jeszcze. Krytyka tradycji prowadzi sama przez się do głębszego wejrzenia we własną duszę. Zwalczamy przekazane wyobrażenia religijne, bo nie odpowiadają naszej wzmożonej myśli, zwalczamy panujący ład społeczny, bo sprzeciwia się wysubtelnieniu

sumieniu. Uświadamia się nam przytem coraz wyraźniej nasz własny wewnętrzny świat.

Dwaj przedstawiciele starszej filozofji greckiej dają najlepiej wyczuć ten dotąd prawie niedostrzeżony związek między indywidualizmem a psychologją. Heraklit z Efezu, „ciemny“ filozof, poróżnił się ze swojem rodzinnem miastem i według dawnego obyczaju wycofał się w samotnie lesistych wzgórz. Ten indywidualista namiętnie karci swoich spółobywateli, a oznajmia nam wyraźnie: „Zgłębiłem sam siebie“ (Fragm. 10, Diels). Przed jego ku wewnątrz drążącem się spojrzeniem odsłoniły się pewne prawdy, które dziś jeszcze w podziw wprawiają: „Nie możesz wynaleźć, powiada, granic duszy, nawet jeżeli przejdziesz wszystkie drogi, tak głęboka jest jej przepaść“ (45). Wie dalej, że w duszy mieszka rozum, który pomnaża sam siebie (115). Sokrates był spółczesnym, a nawet poniekąd wyrazicielem „oświecenia“ greckiego, zatem wieku, w którym wystąpiła wyraźnie na widownię indywidualistyczna tendencja rozwojowa. Możemy określić go, że idzie pod każdym względem „samopas“. Krytykuje ostro niektóre polityczne urządzenia ateńskie, np. wybór urzędników przez losowanie, i żąda, aby kierować się opinją „wielu“. Odwrócił się od spekulatywnej filozofji przyrody, a obrał sobie za powołanie pobudzanie spółobywateli do zastanowienia się nad zjawiskami moralnemi. W tym celu uważał jednak za nieodzowne głębokie wejrzenie w samych siebie i za maksymę życia obrał sobie przykazanie delfickie: „Poznaj samego siebie“ (γνῶθι σεαυτόν). I w istocie z całej siły stara się dojść do zrozumienia własnej istoty, a przedewszystkiem własnej niewiedzy.

Zwrot ku wnętrzu, umożliwiony i spowodowany przez indywidualistyczną tendencję rozwojową, był jednocześnie wyrazem coraz większego komplikowania się organi-

zacji politycznej i gospodarczej. On to pociągnął za sobą przejście od indywidualizmu do uniwersalizmu i kosmopolityzmu, którego społeczne skutki przedstawiliśmy.

Niesłychana doniosłość tego odkrytego przeze mnie prawa socjologicznego odrazu jako pierwszą swoją zdobycz, ukazuje nam, że nie wolno pojęcia całej ludzkości, jako wielkiej jedności, ani związanej z nią ściśle myśli o powszechnem człowieczeństwie (Humanität), uważać, albo milcząco przyjmować za odwieczną własność rodu ludzkiego. Nie są to, jak je nazwał Adolf Bastian, „myśli elementarne“, lecz powstałe w czasie wytwory rozwoju. Jesteśmy nawet w stanie określić chronologicznie, kiedy myśli owe po raz pierwszy pojawiły się w cywilizacji zachodniej. Przygrywki znajdujemy już u sofistów. Hippjasz z Elidy powiada w dialogu Platona „Protagoras“ (rozdz. 24), że ludzie są z natury spokrewnieni i zbratani ze sobą. Stare podanie twierdzi, jakoby już Sokrates nazywał sam siebie obywatelem świata. Pewne jest natomiast, że pojęcie to i termin, stworzony przez Diogenesa z Sinopy, przejęli i rozwinęli dalej stoicy. Nabrało ono jednak w ich oczach zabarwienia religijnego, które miało je często charakteryzować i w przyszłości. „Mędrzec“ bowiem, według ich nauki, żyje w wielkiej spólnocie bogów i ludzi. W średniej szkole stoickiej, jakeśmy wykazali wyżej (str. 264), powstaje pojęcie powszechnego człowieczeństwa, dla którego wykształcone środowisko młodszego Scypiona w Rzymie stwarza piękną nazwę „humanitas“. Chrystjanizm podejmuje i rozszerza myśl braterstwa wszechludzkiego i stara się je urzeczywistnić na gruncie zdumiewającej organizacji kościoła katolickiego. Niemniej żelazna ta organizacja obudziła, jak wiemy, i drugą tendencję, socjalno-autory-

tatywną, walcząc zaciekle z każdym objawem samodzielności w rzeczach wiary i okrutną przemocą utrzymując wyznawców w posłuszeństwie. To wywołało, jako reakcję, prądy indywidualistyczne odrodzenia i reformacji. Dlatego od wieku szesnastego i siedemnastego pojednanie obu tendencyj zaczyna dawać coraz lepsze wyniki.

O przełomach na tle życia prawnego i państwowego mówiliśmy już i będziemy jeszcze mówili w następnym rozdziale pt.: „Etyka socjologiczna". Wpływy na teorję poznania nie są tak widoczne i odsłaniają się dopiero przed wyszkolonym socjologicznie wzrokiem.

W wieku szesnastym widzimy już u wielkich reformatorów, zwłaszcza u Melanchtona, pogląd o przyrodzonym świetle rozumu *(lumen naturale)*. Objawia się ono w poczuciu oczywistości, towarzyszącem prawidłowemu obliczaniu i wnioskowaniu [1]). Reformatorowie i wiarę w Boga sprowadzają do „lumen naturale", powołując się przytem na podnoszony już w starożytności, a przedewszystkiem przez Cycerona, „consensus gentium". Rozumieją przez to wspólną wszystkim ludom ziemi wiarę w wyższe istoty, które rządzą światem i wyznaczają los człowiekowi.

Teorja „lumen naturale" w połączeniu z teorją „consensus gentium" zawiera w sobie zasadniczą myśl nowożytnej teorji poznania. Bardzo wyraźnie ujawnia się w niej związek indywidualizmu z uniwersalizmem. Powołanie się na poczucie oczywistości jest czysto indywidualistyczne, ponieważ każda jednostka musi je przeżyć we własnej świadomości. Przeciwnie oparcie się o „consensus gentium" mówi wyraźnie o uniwersalistycznym kierunku. Przymieszka religijna, wiążąca oba pierwiastki, a niezawodna u reformatorów, odnajduje się u Descartes'a, u Kanta i u ich następców.

[1]) Por. Dilthey. „Pisma zbiorowe" (Gesammelte Schriften) tom II. str. 172 i nn., zwłaszcza 78.

Nadto strona uniwersalistyczna całego tego kierunku myślowego tak dalece wybija się na pierwszy plan, że tylko socjologicznie przygotowany badacz dopatrzy się początku i dodatku indywidualistycznego.

Jeżeli Descartes, wyszedłszy z metafizycznego wątpienia, kończy przekonaniem, że w głębi własnej świadomości posiada niezaprzeczone źródło pewności, a zarazem rękojmię swojego rzeczywistego istnienia, to jego przebieg myślowy ma charakter niezbicie indywidualistyczny. Ale Descartes ani przez chwilę nie wątpi o tem, że jego wewnętrzna pewność odnosi się zarówno do wszystkich ludzi i w ten sposób indywidualistyczny rys jego myślenia prowadzi bespośrednio do twierdzenia uniwersalistycznego, to znaczy powszechnie obowiązującego. Tylko tym sposobem wyjście z własnej świadomości stać się może podstawą nowożytnej teorji poznania.

Z Kanta, jakeśmy już zaznaczyli, wypłynął z jednej strony fenomenalizm, z drugiej aprioryzm. Oba kierunki, dzięki metodzie socjologicznej, pozyskują zupełnie nowe oświetlenie. Że fenomenalizm wyrasta na gruncie czysto indywidualistycznym, mamy jaskrawy dowód w tem, że konsekwentnie domyślany do końca, prowadzi z nieubłaganą koniecznością do solipsyzmu, to jest do całkowitego osamotnienia pojedyńczego myśliciela. Proste odwołanie się do społecznej niemożebności kładzie, zdaniem mojem, kres bajce filozoficznej o rzekomo niezwyciężonem stanowisku solipsyzmu. Ale tem samem podcięty jest i fenomenalizm.

Podobnie i aprioryzm jest pochodzenia indywidualistycznego, ponieważ opiera się na głębokiem wejrzeniu w samego siebie. Na tej drodze Kant odkrył logiczną budowę rozumu, nie wątpiąc jednak ani na chwilę, że dotyczy ona wszelkiej świadomości ludzkiej, albo jeszcze

lepiej, „wszelkiej świadomości wogóle“. Mamy więc w aprioryzmie zupełne przeniknięcie się obu pierwiastków i dlatego niejednemu tak trudno bywa wydobyć i poznać jego indywidualistyczne pochodzenie. Faktycznie jednak to właśnie indywidualistyczne pochodzenie jest prawdziwą przyczyną, która sprawia, że na drodze aprioryzmu nie podobna dojść do zadawalających teoryj poznania.

Wiara w istniejącą od początku i wiecznie niezmienną budowę rozumu ludzkiego kusi nas, aby uznać, że z tej raz nam udzielonej siły duchowej, z tego „lumen naturale“ drogą spekulacji, a zupełnie niezależnie od doświadczenia, możemy dojść do poznania ostatnich przyczyn i bezwzględnych prawd. Z rozumu, danego naszej duszy, który, jak mówi w przytoczonej już myśli Heraklit, „pomnaża sam siebie“, sądzimy, że uda nam się wysnuć poznania, rzucające światło na prawdziwą istotę świata. Kant sam ostrzegał wprawdzie przed podobnemi uroszczeniami spekulatywnemi, powtarzając raz po raz, że pierwotne pojęcia rozumu, kategorje, mogą mieć zastosowanie tylko do przedmiotów możliwego doświadczenia. Ale jego następcy przekroczyli zuchwale zakreślone przez niego granice i u Hegla z krytyki czystego rozumu narodziła się metafizyka absolutnego ducha, która zupełnie niezależnie od wszelkiego doświadczenia zdobywa najgłębsze poznanie istoty świata, pierwiastka boskiego i ludzkiego. Rozkwitające przyrodoznawstwo podniosło protest przeciwko podobnemu pogwałceniu doświadczenia i to na czas pewien spowodowało pogardę dla spekulacji. A kiedy wróciło opamiętanie filozoficzne i rozległ się okrzyk: „z powrotem do Kanta!“, okazało się po raz drugi, że utajona w aprioryzmie metafizyka z pewnego rodzaju wewnętrzną koniecznością wychodzi na jaw. Rozum, który u Kanta gra jedynie rolę kształtującą, staje się naraz twórczy. Myślenie stwarza rzeczy i jeden z młod-

szych przedstawicieli neokantyzmu mówił w ostatnich czasach o „metafizyce rozumu“, która ma niby wypływać z krytycznego idealizmu. Najnowszy wreszcie kierunek, idący szlakami idealizmu, fenomenologja, zwalczająca z wielką zaciętością psychologizm, ewolucjonizm i wszelkiego rodzaju empiryzm, pragnie znowu przez głębokie wejrzenie w samego siebie osiągnąć „widzenie istotności“ i na drodze czysto spekulatywnej zdobyć bezwzględne poznanie o najwyższem dostojeństwie. Twórca tego kierunku dogmatycznego posunął się aż do uzasadnienia przejścia od indywidualnego wejrzenia w samego siebie do powszechnie obowiązujących twierdzeń. „Możemy się przekonać, — powiada — że co jest jasne dla jednej świadomości, musi zasadniczo być poznawalne dla wszystkich“.

Jednakowoż metoda socjologiczna uczy nas, że w tem bezpośredniem przejściu od indywidualizmu do uniwersalizmu tak nadewszystko ważny czynnik społeczny w rozwoju poznania jest albo zupełnie przeoczony, albo świadomie pominięty. Trwałe i ważne poznania są zawsze tylko wynikiem stałych stosunków wzajemnych pomiędzy duchami i dopiero na zasadzie wyżej opisanego procesu zgęszczania się, osady społeczne zyskują konieczną moc, a przez to i praktyczną wartość użytkową. Nie podmiotowe uczucie oczywistości, nie wewnętrzna konieczność umysłowa stanowią rzeczywiste kryterja prawdy. Polega ona raczej niezmiennie na powszechnem i sprawdzonem doświadczeniu, które pozwala nam zgóry przewidzieć i przepowiedzieć przyszłość. Oczywistość i konieczność myślowa są zawsze tylko skutkami takiego właśnie doświadczenia, lubo niezawsze jesteśmy tego świadomi. Uwaga dotyczy, jakem wykazał na innem miejscu, nawet logiki formalnej [1]). Wszelako

[1]) Por. Jerusalem: Idealizm krytyczny a czysta logika. (1905) str. 173 i nn.

powszechne i sprawdzone doświadczenie jest zawsze tylko wynikiem spółpracy duchów ludzkich.

Czyli raz jeszcze: socjologiczna teorja poznania mówi nam, że o pozaczasowej, logicznej budowie ducha ludzkiego, któryby wiecznie pozostawał jednakowy, mowy nawet być nie może. Dopiero późno, po wywikłaniu się z więzów społecznych, uniezależniona jednostka zaczyna na miejscu niezliczonych duchów i demonów dostrzegać przedmiotowo zaobserwowane fakty, których prawidłowe po sobie następstwo coraz wyraźniej narzuca się powstającej nauce i wciąż pilniejszą przyciąga uwagę. Podczas kiedy dziki wszystko uznaje za możliwe, bo we wszystkiem widzi dzieło wszechmocnych nieograniczonych duchów, my pod wpływem doświadczenia coraz większe wprowadzamy ograniczenia do naszych oczekiwań. Ograniczenia owe, jak pierwszy zauważył Ernest Mach, są istotą tego, co nazywamy prawem przyrody.

Ponieważ warunki życia komplikują się z dniem każdym, duch ludzki zmuszony jest stawiać sobie coraz dalsze cele. Przez to łańcuchy myślowe wydłużają się bezustannie, a równocześnie jednem z najważniejszych zadań nauki okazuje się przewidywanie i przepowiadanie. Tę to pracę myślową podejmuje sama intelektualnie wzmocniona jednostka, ale pchnięcia jej naprzód może dokonać tylko stała wzajemność językowej i umysłowej gromady. Kiedy więc pozornie wyemancypowany myśliciel mniema, że, zazierając we własne głębie, może dojść do zdobycia wieczystych prawd, ważnych bez względu na wszelkie doświadczenie i nie wymagających potwierdzenia ze strony towarzyszów myśli, to ze stanowiska metody socjologicznej musimy podobne twierdzenia uznać za niebezpieczne indywidualistyczne samozłudzenie.

Metoda socjologiczna uczy nas następnie, że duch i społeczeństwo są to dwa ściśle ze sobą związane pojęcia. Tylko na gruncie spółżycia duch może się rozwinąć

i stać się twórczym. Dzięki temu poglądowi socjologja daje nam jedną z najszlachetniejszych broni w walce przeciw materjalizmowi. Na drodze czysto doświadczalnej możemy obserwować czynniki psychiczne, z których wynikają zjawiska duchowe o wielkiej potędze twórczej. Nie wkraczając zatem w transcendentyzm, stwierdzamy wyniki sił czysto duchowych. W taki sposób socjologja powołana jest, aby wzmocnić wiarę w siłę twórczą ducha ludzkiego i wskazać nam drogę do pewnego rodzaju idealizmu empirycznego, który, wychodząc z twardego gruntu doświadczenia, powinienby stawiać przed ludzkością najwyższe cele duchowe.

Jeszcze jaśniejszy stanie się ten pogląd, gdy zastosujemy metodę socjologiczną do zagadnień etyki.

§ 50. Etyka socjologiczna.

„Społeczeństwo jest ojczyzną świadomości moralnej. Pierwsze sądy moralne nie były wyrazem uczuć odosobnionych jednostek, ale całej gromady. Obyczaj plemienny był pierwszem prawidłem obowiązku". Edward Westermarck nietylko wypowiedział to twierdzenie, ale poparł je niezbicie niezmiernie obfitym indukcyjnym materjałem faktycznym [1]). Stąd wypływa ważna wskazówka, że odpowiadające rzeczywistości zrozumienie istoty obowiązku moralnego i moralnych zadań człowieka możliwe jest tylko zapomocą metody socjologicznej. Nadzieję zdobycia faktycznej podstawy dla etyki i należytego ujęcia naszych zadań moralnych może nam dać nie przyjęcie pierwotnej, niezależnej od czasu i wiecznej natury woli ludzkiej, ale mozolne psychologiczne i historyczne badanie stosunku między jednostką a społeczeństwem. Możemy powtórzyć tu to samo,

[1]) Westermarck: The origin and development of moral ideas. (Pochodzenie i rozwój pojęć moralnych.) I, 117.

cośmy powiedzieli w sprawie teorji poznania. Nie spekulatywny aprioryzm, ale empiryzm ewolucyjny, poparty metodą socjologiczną, powołany jest do tego, aby przynieść nam rozwiązanie zagadnień moralnych, szczególnie domagających się rozwiązania w okresie po wielkiej wojnie.

Przedstawione wyżej zasadnicze poglądy socjologiczne dają nam możność poznania głównych kierunków moralnego rozwoju ludzkości, oraz istoty obowiązku moralnego, tak w duszy jednostki, jak i na gruncie państwa.

Wracamy znowu do społeczeństw pierwotnych. Podróżnik po Australji, Howitt, opowiada, że rozmawiał z młodym tubylcą australijskim o zakazach spożywania pewnych potraw w czasie obrzędu wtajemniczenia i zapytał go: „Dajmy na to jednak, że jesteś głodny i że przypadkiem znajdujesz samicę opossum. Czy mógłbyś ją spożyć, gdyby żaden z twoich starszych towarzyszy nie był obecny?" Młody człowiek odpowiedział: „Nie mógłbym uczynić tego, bo byłoby to niesłuszne". Nie umiał podać żadnej innej przyczyny nad tę, że niesłuszne byłoby nieposzanowanie obyczajów plemiennych [1]).

Tak więc człowiek pierwotny podlega zupełnie woli zbiorowej i nie ma siły przeciwstawić się jej. Wszelkie przekroczenie zwyczaju albo obyczaju wywołuje w gromadzie żywe oburzenie i może na winnego ściągnąć pokutę i karę. Ta nagana musiała być najpierwotniejszą postacią, w jakiej objawiła się świadomość moralna. Ocena moralna na tym szczeblu rozwoju nie jest jeszcze niczem innem, jak poprostu oceną jakiegoś ważnego społecznie postępku. Innemi słowy: takie jedynie czyny, które w jakibądź sposób dotykają wspólnych interesów gromady, podpadają pochwale albo skarceniu, przyczem jednak nagana uświadamia się znacznie

[1]) Westermarck: tamże I, 118.

częściej i wyraziściej. Gromada gani i karze każdy czyn, któryby był szkodliwy szczepowi, jako takiemu. Musimy przyjrzeć się jeszcze dokładniej sposobowi, w jaki objawia się ta zaczątkowa świadomość moralna.

Ogół wszystkich przykazań i zakazów, objętych zwyczajami i obyczajami danego plemienia, nazwijmy imperatywem lub rozkaźnikiem społecznym. Możemy tedy powiedzieć: świadomość moralna zaczyna się od uczucia gniewu z powodu naruszenia rozkaźnika społecznego. Już ten początek zawiera w sobie znamienne rysy, które rozstrzygną o dalszym rozwoju.

U ludów pierwotnych rozkaźniki społeczne wiążą się zasadniczo z wyobrażeniami religijnemi i magicznemi. Kto sprzeciwia się przykazaniu, ten przez to samo obraża zazwyczaj któregoś z demonów i ściąga jego gniew, co grozi krzywdą całemu plemieniu. Stąd wynika doniosły fakt, że uczucia moralne już odrazu, w najpierwotniejszej swojej postaci, łączą się najczęściej z wyobrażeniami religijnemi. Ścisły związek między moralnością a religją, które obie są przecie wytworami życia społecznego, wyrosłemi ze wzajemnych oddziaływań duchowych między jednostkami, istnieje zatem od początku i nie wymaga sztucznego konstruowania. Wyżej, mówiąc o rozwoju etyki, wykazaliśmy, jak następnie, w biegu rozwoju, obie zyskują samodzielność i jak niejednokrotnie stają do siebie w ostrem przeciwieństwie.

Ważniejsza atoli jest inna cecha tego pierwotnego uczucia moralnego i wypływającej z niego oceny moralnej, a mianowicie fakt, że na tym stopniu rozwoju przedmiotem, podpadającym jej, jest zawsze tylko czyn objektywny, ale nigdy zamysł czyniącego. Kto narusza uświęcony obyczaj, ten najczęściej wzbudza niechęć jakiegoś bóstwa albo demona. Tego rodzaju krzywdę pojmuje się jako objektywnie istniejącą zmazę, która domaga się odpokutowania, bez względu na

to, czy sprawca jej działał rozmyślnie, czy przypadkowo. Gromada skutkiem jego postępku czuje się poszkodowana albo zagrożona, i to wystarcza, aby wywołać naganę. To też, jeżeli się tak można wyrazić, u początku rozwoju moralnego istnieje tylko etyka skutku. Jedynie dzisiaj usprawiedliwiona i przyjęta etyka zamierzenia, jak zaraz zobaczymy, jest dopiero wytworem o wiele późniejszego rozwoju.

Pierwotne stanowisko w ocenie moralnej, dla którego miarodajny jest jedynie postępek, utrzymuje się przez bardzo długi czas i natykamy się na nie jeszcze nader często w podaniach narodów kulturalnych. Agamemnon zabił łanię, poświęconą Artemidzie i, jako pokutę, musi dać na ofiarę własną córkę. Nikt nie pyta, czy uśmiercił drogie bogini zwierzę umyślnie czy przypadkowo. Edyp w czasie wędrówki zabił człowieka, który chciał mu zagrodzić drogę, a nie wiedział, że to był jego ojciec. Rozwiązuje zagadkę sfinksa, oswabadza Teby od potwora, jako nagrodę otrzymuje rękę niedawno owdowiałej królowej, nie mając najlżejszego podejrzenia, że to jest jego rodzona matka. Kiedy wychodzi najaw, że zabił ojca i że żyje w kazirodczym związku z własną matką, bierze na siebie całą ciężką winę i w tragedji Sofoklesa nie przychodzi mu na myśl, że przecie dokonał tych czynów bez żadnego złego zamiaru. Jego postępki przedmiotowe tak dalece kalają święte przykazania, że muszą podlec pokucie i nikt się nawet nie zatroszczy, co myślał i czuł czyniący.

Aby zrozumieć dokładnie tę pierwotną naiwną świadomość objektywnej winy Edypa w starożytnem podaniu i w tragedji, jako przeciwstawienie naszego dzisiejszego sposobu odczuwania, zestawmy Edypa z Jaromirem w Grillparzera „Matce rodu“ (Die Ahnfrau). Jaromir zabił w bitwie hrabiego Borotina i dopiero później dowiaduje się, że to był jego

ojciec. Czuje całe brzemię swego czynu. Ojcobójstwo jest najokropniejszym z grzechów:

„W krwawych dreszczach słyszę Sędzię,
Jego słowem nieba grzmią:
„Wszem grzesznikom pokój będzie,
Ojcobójcy nie znać go!“

Natychmiast jednak kiełkuje w jego duszy myśl, obca Edypowi, że człowiek ponosić może odpowiedzialność za swój zamysł, lecz nie za skutek:

Za c i o s biorę na się winę,
Ale nie za ciosu c e l.

W ten sposób odrzuca od siebie grzech ojcobójstwa i odpowiada losowi:

Ciemna mocy, łżysz daremnie,
Ojcobójstwem bluźniąc mi:
Tegom zmógł, kto godził we mnie,
Ojca mi zabrałaś T y.

Związanemu społecznie człowiekowi pierwotnemu niedostępne jest tego rodzaju rozumowanie. Zobaczymy za chwilę, że przejście od e t y k i s k u t k u do e t y k i z a m i e r z e n i a jest wynikiem i n d y w i d u a l i s t y c z n e j tendencji rozwojowej. Jeżeli jednak i obecnie, wbrew przeciwnemu mniemaniu apriorystycznie nastrojonych myślicieli, skutek tak ważną gra rolę przy ocenie moralnej cudzych postępków, znaczy to, że s p o ł e c z n y charakter świadomości moralnej utrzymał się w wysokim stopniu aż po dziś dzień, pomimo wszelkich zaszłych przemian.

Wszystko zatem, co dzisiaj oznaczamy imieniem uczuć albo ocen moralnych, narodziło się ze spółżycia ludzkiego i tylko na jego gruncie jest możliwe. Co nazywamy normą moralną, było początkowo jedynie rozkaźnikiem społecznym, którego związani społecznie ludzie pierwotni trzymali się bardziej instynktowo niż świadomie. To też zjawisko, dzisiaj

uważane za rdzeń wszelkiej moralności, poczucie wewnętrznego zobowiązania, nie mogło w całej pełni uświadomić się tak długo, jak długo człowiek pozostawał w niewoli społecznej. Rozkaźniki społeczne były wymaganiami gromady, które wszystkim jednostkom narzucały się z bezwzględną powagą i przemocą, tak że jakikolwiek opór był prawie nie do pomyślenia.

Dopiero kiedy, na skutek znanego nam już procesu, powstaną samodzielne jednostki i w swoim krytycyzmie zaczną się zastanawiać nad samemi rozkaźnikami społecznemi, jako takiemi, dopiero wtedy możemy mówić o uczuciach moralnych we właściwem znaczeniu tego wyrazu i wogóle o zjawiskach życia moralnego. Wspominaliśmy niedawno, że większość państw powstała w ten sposób, iż potężne jakieś plemię myśliwskie albo pasterskie napadło na szczep rolniczy i zmusiło chłopów do pracy na rzecz zwycięzców. W powstałej taką drogą spólnocie widzimy po dziś dzień trwające, a tak charakterystyczne dla państwa, uwarstwienie społeczeństwa na panujących i opanowanych. Wola klasy panującej jest teraz źródłem rozkaźników społecznych. Jeżeli, przypuśćmy, podobne państwo rozrasta się wszerz i wgłąb, warstwa panująca czuje się zmuszona coraz jaśniej określać rozkaźniki społeczne. Trzeba, aby było wyraźnie powiedziane, czego państwo żąda od każdego ze swoich członków i co każdemu zapewnia. W ten sposób powstają pierwsze prawodawstwa, początkowo przekazywane drogą tradycji, a następnie ustalane na piśmie.

Nakazany porządek społeczny wchodzi powoli w życie. Jednostki wyczuwają, że dla uporządkowanego spółżycia rozkaźniki społeczne są nieodzownie potrzebne. To też biorą je wszystkie w siebie jako treść swojej własnej świadomości, i dopiero od tej chwili może być mowa o zobowiązaniu społecznem we właściwem znaczeniu tego wyrazu. Właśnie

skutkiem owego wewnętrznego uznania przez jednostki rozkaźniki zyskują piętno o b o w i ą z k ó w. Jednocześnie wszakże z wytworzeniem się tak niesłychanie moralnie ważnego pojęcia obowiązku powstaje i inne zjawisko psychiczne, należące również do podstawowych pojęć moralnych. Myślę o owym głosie wewnętrznym, który ostrzega nas w chwilach, gdy mamy zamiar uczynić coś, o czem wiemy, że pociągnąć musi za sobą powszechną naganę, być może nawet karę. Ten głos wewnętrzny, nazywany s u m i e n i e m, nie jest w żadnym razie czemś pierwotnem, z natury udzielonem duszy człowieka, lecz stanowi wynik narodzonej ze społecznego zróżnicowania się indywidualistycznej tendencji rozwojowej. Obowiązek i sumienie rozwijają się równolegle i jedno dzięki drugiemu.

Tak więc metoda socjologiczna wykazała nam powstanie dwu najważniejszych z pomiędzy zasadniczych pojęć etycznych. Że nie są one niczem innem jak wytworami spółżycia, nie zaś odwiecznemi w ł a ś c i w o ś c i a m i p r a k t y c z n e g o r o z u m u, dwoma poznawalnemi a priori, i nie dającemi się do niczego dalszego sprowadzić składnikami e t y c z n e j n a t u r y w o l i l u d z k i e j, okaże się najdowodniej, kiedy zestawimy nasze ujęcie istoty obowiązku z ujęciem E m a n u e l a K a n t a.

Oceniliśmy wyżej niezmierną zasługę K a n t a dla rozwoju etyki. W tej chwili idzie nam o dowiedzenie na przykładzie najznakomitszego przedstawiciela aprioryzmu niewystarczalności tego kierunku w stosunku do zagadnień etycznych.

Z często cytowanej, porywającej apostrofy do obowiązku w „Krytyce praktycznego rozumu“ [1]) przebija cały żar, cała niezachwiana moc etycznej wiary myśliciela, ale zarazem i całkowita niezdolność jego stanowiska do obleczenia się w żywe ciało.

[1]) Część I. księga I, rozdział III; V. 91 (wyd. H a r t e n s t e i n a).

„O b o w i ą z k u! Ty wzniosłe, wielkie imię, które nie ogarniasz sobą nic ukochanego, coby przymilenie wiodło, tylko żądasz poddania, ale też, aby poruszyć wolę, nie zagrażasz niczem, coby naturalną odrazę w umyśle budziło i lęk, stawiasz jeno prawo, które samo przez się znajduje drogę do myśli i samo, wbrew woli, rodzi dla się cześć, lubo nie zawsze posłuch, a wszystkie skłonności milkną, jeżeli naprzeciw niemu iść zamierzały. Jakież jest twoje dostojne źródło i gdzie tkwią korzenie szlachetnego twego pochodzenia, które odtrąca dumnie wszelkie pokrewieństwo ze skłonnościami? Z jakiego korzenia mamy wywieść nie dający się pominąć warunek owej wartości, którą jedynie ludzie nadać sobie sami mogą?“ Na to głębokie pytanie odpowiada K a n t: „Nie może ona (tj. owa wartość) być niczem pośledniejszem, aniżeli tem, co człowieka (jako część świata zmysłowego) wynosi ponad samego siebie, co nawiązuje go do owego porządku rzeczy, który jeno rozsądek myśleć może, a który zarazem trzyma pod sobą cały świat zmysłowy, z nim zaś łącznie dające się empirycznie określić istnienie człowieka w czasie i całokształt wszech celów. Nie jest niczem innem jak o s o b o w o ś c i ą, to jest wolnością i niezależnością od mechanizmu całej przyrody, oglądaną jednak zarazem jako zdolność pewnej istoty poddanej swoim własnym, tj. przez swój własny rozum wyznaczonym, czystym praktycznym prawom. Osoba to zatem, która, jako należąca do świata zmysłowego, podlega swojej własnej osobowości, o ile ta jednocześnie należy do świata myślnego. Nie dziwmy się też, że człowiek, jako należący do obu światów, musi własną swoją istotę w stosunku do swego drugiego i wyższego przeznaczenia traktować nie inaczej jak z poszanowaniem, a jej prawa z najwyższą czcią.“

I my, jak K a n t, pytamy o źródło obowiązku. I w tem jesteśmy z nim zgodni, że spełnianie obowiązku stanowi

wartość, którą człowiek sam stworzył i codzień na nowo stwarza. To też możemy pierwszą część jego odpowiedzi uznać i za naszą odpowiedź, o ile słowa jego tłumaczymy sobie po naszemu. I my jesteśmy zdania, że korzeń obowiązku tkwi w tem „co człowieka wynosi ponad siebie samego, jako cząstkę świata zmysłowego“. Nasze bowiem podstawowe poglądy socjologiczne nauczyły nas, że przez spółdziałanie ludzi powstało coś ponadosobowego, a wiemy również, że powstało drogą spółdziałania czynników psychicznych, a więc tem samem jest natury czysto duchowej. Jest to zatem faktyczny porządek rzeczy, który jedynie rozsądek może pomyśleć, a który niemniej trzyma jednocześnie pod sobą cały świat zmysłowy. Kiedy jednak Kant ciągnie dalej: „nie jest to nic innego jak osobowość, to jest wolność i niezależność od mechanizmu całej przyrody“, nie możemy się zadowolić tą metafizyczną konstrukcją. Nie wierzymy w istnienie niezależnej od czasu, a priori poznawalnej i raz na zawsze trwającej budowy praktycznego rozumu, a jeszcze mniej wierzymy, aby się z niej dał wyprowadzić po wsze czasy obowiązujący kategoryczny imperatyw.

Nie możemy pozatem zgodzić się na to, aby słuszne było określenie „osobowości“ w człowieku jako „wolności i niezależności od mechanizmu całej przyrody“. Wogóle jest kwestja, czy tego rodzaju niezależność może być kiedykolwiek rzeczywiście dana. Ześrodkowana duchowość człowieka — a tę Kant rozumie właściwie jako „osobowość“ — może uzdolnić nas do opanowania pożądań, zwalczania namiętności, być może wytrwalszego znoszenia głodu, pragnienia i trudów, ale zupełnie uniezależnić się od przyrody nawet najsilniejszy duch nigdy nie zdoła. My zatem przez osobowość rozumiemy coś zasadniczo odmiennego. Przypomnijmy sobie nasze jednostki, wyzwolone z pod jarzma „wyobrażeń zbiorowych“ i krytyczne w stosunku do tradycyjnych powag życia społe-

cznego. Brana więc w znaczeniu socjologicznem, osobowość oznacza względną wolność i niezależność od narzucających się wpływów społecznych. Powiadamy „względną“, bo wiemy, że nawet najsilniejszy człowiek nie może się doszczętnie wyzwolić z pod całości, do której należy, i że więzy społeczne nigdy nie tracą mocy, nawet nad pozornie najbardziej niezawisłemi jednostkami. Pomimo to wszystko i owa względna samodzielność, jak się przekonamy, staje się źródłem nowych wymagań moralnych, które jednakże z natury swojej są wyraźnie różne od tego, co nazywamy obowiązkiem.

Dla badacza, stojącego na gruncie socjologicznym, obowiązki nie są niczem innem jak rozkaźnikami społecznemi, głęboko zapadłemi w świadomość jednostek. Są to wymagania, jakie organizacja zbiorowa stawia swoim członkom, takie jednocześnie, których spełnienie, dzięki swojej władzy i autorytetowi, jest zdolna i gotowa wymusić. To też z pojęciem obowiązku wiąże się zawsze wyobrażenie, że naruszenie go pociąga za sobą z konieczności naganę, a bodaj i karę. Ponieważ warunki istnienia społeczeństw ludzkich nie są zawsze tożsame, ale ulegają przeobrażeniom, więc i rozkaźniki społeczne nie mogą być czemś pozaczasowem i wiecznem. Wymagania zmieniają się, tak co do treści, jak i pod względem surowości i napięcia. Obowiązki tedy nie są niczem stałem. Rozwijają się w miarę zmian, jakich doznaje układ spólnoty. Razem z poczuciem obowiązku budzi się, jakeśmy widzieli, ostrzegawczy głos w naszem wnętrzu — sumienie. I ono nie jest niczem pozaczasowem i wiecznem. Im bardziej złożone jest społeczeństwo, tem różnorodniejsze są jego rozkaźniki, tem większy staje się zakres obowiązków i tem bogaciej i subtelniej kształtuje się sumienie. Ale rozwój nie pociąga za sobą jedynie liczebnego przyrostu rozkaźników społecznych. W biegu czasów i treść ich ulega przeobrażeniom; wobec zmienionych warunków

pewne wymagania okazują się niewykonalne, inne bezużyteczne, inne jeszcze wręcz zgubne. Miasta greckie, stanowiące przeważnie oddzielne państewka, mogły żądać od swoich obywateli wielu rzeczy, które są niemożliwe w dzisiejszych wielkich państwach, i przeciwnie, czasy nowożytne wytworzyły całe mnóstwo rozkaźników społecznych, dawniej poprostu nie do przewidzenia.

Goethe, który nazwał kiedyś obowiązek „wymogiem dnia“, wykazał daleko lepsze zrozumienie zmienności rozkaźników społecznych, aniżeli Kant ze swoją wiarą w nieodmienną budowę etyczną praktycznego rozumu.

Zadaniem przyszłej etyki socjologicznej będzie możliwie dokładne zliczenie, uporządkowanie i wykazanie przeobrażeń rozkaźników społecznych. Najważniejszą rzeczą jest ugruntowanie przekonania, że ojczyzną moralności jest społeczeństwo i że nawet w pozornie najbardziej niepodległej świadomości najwyżej stojących jednostek zagadnienia etyczne rozumieć musimy zawsze jako wynik rozwoju społecznego.

Nasze zasadnicze poglądy socjologiczne ukazały nam w dziejach ludzkich spółdziałanie dwu pozornie sprzecznych tendencyj: jednej, indywidualistycznej, wyzwalającej, zwłaszcza z pod nadzoru państwowego, drugiej, wychodzącej od społeczeństwa i od państwa i garnącej siły obywateli na korzyść ogółu, a zarazem zapewniającej jednostce bezpieczeństwo i możność jak najbogatszego rozwinięcia swoich zasobów. W rozwoju moralnym spółdziałają, jakeśmy widzieli, obie te siły. Rozkaźniki społeczne stają się obowiązkami moralnemi dopiero, kiedy przeobrażą się w wytyczne postępowania indywidualnej świadomości. Rzecz jasna, że i głos sumienia jest zjawiskiem indywidualistycznem. Jak obowiązki tak i sumienie wciąga w swój krąg coraz nowe momenty.

Metoda socjologiczna pozwala nam również właściwie pojąć fakt, który w oczach etyki nowożytnej wydaje się

czemś prostem i zrozumiałem, a zarazem pierwotnem. Mam na myśli ogólnie panujący pogląd, że dla oceny moralnej istnieje tylko zamysł działającego, a zupełnie nie wynik czynu. Widzieliśmy już, że w dawniejszych społeczeństwach sprawa ta przedstawiała się całkiem odmiennie i na przykładzie „Króla Edypa“ Sofoklesa i „Matki rodu“ Grillparzera wykazaliśmy przejście od jednego do drugiego punktu widzenia. Jakim sposobem dokonało się ono? I czy prawdą jest, że dzisiaj już wynik nie gra roli przy ocenianiu cudzych postępków? Socjologja odpowie nam na oba te pytania.

Przedstawiłem, jak jednostka, wyodrębniona i krytyczna zarazem, stawia sobie dalsze cele, których nie może osiągnąć zapomocą pojedyńczego czynu, ale dopiero poprzez cały łańcuch związanych między sobą postępków. Skutkiem tego poszczególny postępek traci wartość dla oceny moralnej. Jest obecnie członem dłuższego szeregu i zrozumiany jedynie być może, jeżeli znamy ostatnie ogniwo. A tem nie jest nic innego, jak zamiar, cel, który przyświecał działającemu.

Ponieważ nadto, wobec zróżnicowania się interesów, przestaje być samo przez się zrozumiałem, że każdy pojedyńczy obywatel dąży do dobra ogółu, nie mogę już wyrokować o jego społecznej użyteczności albo szkodliwości na podstawie pojedyńczego czynu. Muszę przedtem poznać jego stosunek do społeczeństwa i ostateczny cel jego działania, czyli innemi słowy, jego początkowe zamierzenie. Kiedy np. słyszymy o Ateńczyku Cymonie, że oddał swoje wielkie ogrody na użytek narodowy, to czyn jego, jako taki, jest ze stanowiska społecznego pożyteczny i zasługuje na pochwałę. Jednak kiedy skądinąd dowiadujemy się, że uczynił on to przed samemi wyborami wyższych urzędników, przychodzi nam na myśl, że może szło mu o zjednanie sobie głosów, a taki zamiar odbiera całkowicie

uczynkowi jego charakter moralny. Podobne przykłady nasuwa nam codziennie i nasze obecne życie społeczne, a doświadczenie każe moralnej wartości człowieka doszukiwać się coraz bardziej w jego wnętrzu. Tak więc przedmiotem oceny moralnej staje się, w sposób wciąż bardziej wyłączny, kierunek woli, czyli zamysł człowieka. Kant jest do tego stopnia przejęty tą myślą, że czyni z niej poprostu pewnik etyczny, a mianowicie, że: „wogóle na świecie, a nawet i poza światem, nie da się pomyśleć nic, coby bez zastrzeżeń można było nazwać dobrem, poza właśnie dobrą wolą". Tymczasem ta wartość, przez Kanta uznana wręcz za konieczność myślową, początkowo, jak wiemy, wcale nie istniała i zrodziła się dopiero jako wynik rozwoju. Jeszcze wyraźniej przekonamy się o tem, gdy przypomnimy sobie, że nawet dzisiaj, lubo teoretycznie wszyscy jedyną wartość przyznają tylko motywom wewnętrznym, niejednokrotnie rezultat czynu, którym jest faktycznie przyniesiona korzyść społeczna, gra wielką rolę w naszych ocenach. Weźmy np. wypadek, jaki w ostatnich czasach często przeżywaliśmy w Wiedniu. Myślę o składkach, ogłaszanych na budowę nowych szkół ludowych. Skoro słyszymy, że jakaś uboga robotnica ofiarowała na ten szlachetny cel z trudem zaoszczędzony grosz, to motyw społeczny, wyraźnie przebijający w jej czynie, uznajemy i podziwiamy całem sercem. Ale niech bogacz jakiś złoży miljonową sumę, która pozwoli na natychmiastowe wzniesienie gmachu szkolnego, czyn jego, jako przynoszący tak oczywistą korzyść, pozyska dlań o wiele głośniejsze i trwalsze uznanie. Czyli że jeszcze i dziś, na tle naszej tak wysoce zindywidualizowanej kultury, społeczne pochodzenie oceny moralnej nie zatarło się doszczętnie.

Tak więc dzięki metodzie socjologicznej poznaliśmy źródło obowiązku moralnego i sumienia bez potrzeby uciekania się do niedającej się dowieść sztywnej i wiecznej

budowy rozumu praktycznego. Spróbujmy teraz tą samą metodą prześledzić ich dalsze drogi.

Widzieliśmy już, że człowiek całe tysiącolecia wywalczać musiał uznanie swojej jednostkowej wartości. Ta walka ma prawie nieopisaną wagę dla moralnego rozwoju ludzkości. Dzięki jej państwa zaczęły coraz bardziej uwzględniać wymagania i potrzebę swoich obywateli, co możemy zauważyć w prawodawstwach europejskich. Walka wyzwoleńcza, której tempo przyspieszyło się od wieku szesnastego, osiąga zenit swój na przełomie wieku osiemnastego i dziewiętnastego i pociąga za sobą złagodzenie prawa o niewypłacalnych dłużnikach, zniesienie tortur, bardziej ludzkie traktowanie przestępców, obronę czci osobistej, wreszcie wielką organizację dobroczynności w naszej epoce. Najwymowniejszym i najbardziej w oczy bijącym wynikiem walki jest deklaracja praw człowieka w Ameryce i we Francji, stanowiąca w znacznej mierze podstawę prawodawstwa społecznego.

Obok tych, dających się przedmiotowo stwierdzić, konkretnych zarządzeń, odbywają się też niesłychanie ważne w e w n ę t r z n e zmiany i przeobrażenia świadomości moralnej, niedostępne niezaprawionemu socjologicznie oku.

Jednostki, które zdołały się uniezależnić, zaczynają odrazu zastanawiać się nad zagadnieniami moralnemi. We wszystkich epokach, w których szczególnie dobitnie występuje walka wyzwoleńcza jednostki, możemy obserwować żywe z a j ę c i e s i ę kwestjami etycznemi. Uderza nas to w greckim okresie oświecenia. Tradycja staje się wtedy przedmiotem ostrej krytyki ze strony jednostek. Zaczyna się roztrząsanie panujących praw, wyobrażeń religijnych, starych mitów i to głównie z etycznego stanowiska. Bogom homerowskim wymawia się ich grzechy, P i n d a r nie chce wierzyć w prawdę mitu, w którym Bóg przedstawiony jest jak łakomca. E u r y p i d e s wznosi się aż do twierdzenia: „jeżeli bogowie

źle czynią — to nie są bogami", a Protagoras posuwa się tak daleko, że podaje w wątpliwość samo istnienie bóstw. W tym czasie zjawia się mąż, który przez swoją naukę, przez swoje życie, a przedewszystkiem przez swoją śmierć, dał etyce najpierwszą, ale zarazem i trwałą naukową podwalinę. Sokrates jest dzieckiem epoki oświecenia i od niej przejął wiarę w siłę rozumu ludzkiego. Rozmyślanie nad zagadnieniami etycznemi staje się dlań świętym obowiązkiem, i aż po śmierć najgłębiej jest przekonany, że ściśle logiczne rozważania mogą nas z bezwzględną pewnością pouczyć, co w każdym poszczególnym wypadku czynić, a czego strzec się należy. W djalogu Platona „Kryton" powiada wyraźnie, że w sprawach moralnych trzeba zawsze słuchać rozumu, a nigdy mniemania ludzkiego. Intelektualizm, wprowadzony przez Sokratesa, stał się wieczną puścizną etyki i nigdy się z niej nie da usunąć. Tylko świadome wniknięcie w istotę naszych obowiązków może nam poddać właściwą linję postępowania.

Pierwszym wynikiem tych roztrząsań było uznanie osobistej szczęśliwości za cel życia ludzkiego. Jest to łatwo zrozumiały skutek indywidualistycznej tendencji rozwojowej. Skoro jednostka ufa więcej własnemu rozumowi niż tradycji, to rzecz prosta, że i w swoich celach przedewszystkiem ogranicza się do siebie samej i że za naturalny cel istnienia uważa swoją własną szczęśliwość. Myśl eudajmonistyczna stawała się niekiedy tak silna, że wyciągała najdalsze konsekwencje z indywidualistycznej tendencji rozwojowej i zaprzeczała wszelkiemu obowiązkowi moralnemu. W naszem przedstawieniu rozwoju etyki poznaliśmy kilku radykalnych myślicieli, którzy mieli dość odwagi, aby egoizm uznać za jedyny bodziec, a odrzucić wszelkie obowiązki względem ogółu.

Że podobny sposób myślenia, któremu dzisiaj jeszcze pocichu hołduje wielu ludzi, nie może stać się powszechnie

obowiązującym, wypływa przedewszystkiem z kolektywnego źródła świadomości moralnej i trwającej zawsze zależności jednostki od organizacji społecznej, której jest ona cząstką. Samodzielny człowiek może w swoim gabinecie tonąć w podziwie dla własnego rozumu, i, jak sądzi, zupełnie niezawiśle od mniemań ogółu rozstrzygać, czego chce lub nie chce, czując się i głosząc bezwzględnie wolnym i niepodległym. Ale skoro tylko wejdzie w życie, otoczą go rozkaźniki społeczne jego państwa i uzna za zupełnie naturalne, że musi się do nich stosować, tak jak bez najmniejszych podejrzeń korzysta z urządzeń, możliwych tylko dzięki zorganizowanej spólnocie. A w ten sposób nagina się, może nie chcąc i nie wiedząc, do wymagań politycznych, które nań ze wszystkich stron czyhają. Wyobrażenia i uczucia zbiorowe nawet u najbardziej wyemancypowanych jednostek stanowią pokaźny i bardzo ważny składnik świadomości, przeciwstawiający się wybrykom antyspołecznego egoizmu.

Ale, jakeśmy się przekonali, indywidualistyczna tendencja rozwojowa nie prowadzi bynajmniej do osamotnienia jednostki i wyrwania jej z więzi państwowej. Prześledziliśmy przejście tego kierunku w uniwersalizm i kosmopolityzm, które stwarzają pojęcie całej ludzkości jako wielkiej jedności. Już w starożytności, w szkole średnio-stoickiej, a potem — zapamiętajmy zwłaszcza Panecjusza — w wykształconych środowiskach rzymskich, wytworzyło się pojęcie ludzkości (humanitas). Dzięki temu świadomość moralna rozrosła się nieopisanie, dając początek zupełnie nowym myślom. I znowu jest zasługą metody socjologicznej, że potrafiła określić ich znaczenie dla dalszego rozwoju ludzkości i ukazać je w należytem oświetleniu.

Aby dokładniej to zrozumieć, przypomnijmy sobie naszą formułę co do podwójności zjawisk społecznych: istnienie

czynnika p o n a d n a m i i w n a s, co zilustrowaliśmy między innemi na przykładzie języka. Zaznaczyliśmy również w swoim czasie, że pojęcie ludzkości jest dotąd więcej p o n a d n a m i niż w n a s. Cała ludzkość, jako jedność, nie posiada po dziś dzień żadnej ustalonej i rozczłonkowanej organizacji. Jest jeszcze jedynie żądaniem, nadzieją, tęsknotą, dążeniem. Wszystkie jednostki powinny przyczyniać się do społecznego urzeczywistnienia tej idei, niemniej ludzkość, jako niezorganizowana, nie posiada dotąd żadnej władzy ani dostatecznej powagi.

To samo dotyczy wymagania moralnego, związanego nierozdzielnie z ideą wszechczłowieczeństwa, a które jednocześnie jest niezatartym dowodem indywidualistycznego źródła tej idei. Kto hołduje ludzkości jako wielkiej jednocie, ten zarazem musi być przeświadczony o wartości każdej jednostki ludzkiej jako takiej, i w każdym człowieku czcić i szanować to, co w nim jest ogólnoludzkie. Każdy osobnik musi być dla niego wyobrażeniem czegoś wszechludzkiego, co tkwi w nas wszystkich, jest natury duchowej i przez ludzi pobożnych uważane jest za pierwiastek boski w człowieku. Jak z tego wynika, każda jednostka uznana musi być za cel w sobie i nie wolno człowieka, jak powiada K a n t, używać jako środka.

Wymaganie jednak, aby uznawać wartość każdej poszczególnej jednostki, jest dotąd tylko w nas, a jeszcze nie ponad nami. Wprawdzie prawodawstwo w ciągu ostatnich stu lat zaczęło się poniekąd liczyć z tym faktem, niemniej daleko jeszcze do tego, aby wymaganie owo stało się rozkaźnikiem społecznym. Nie wsiąkło jeszcze dostatecznie w opinję publiczną i nie zdobyło sobie pomocy organizacyj państwowych. Dlatego ideału tego nie można dotąd określić mianem o b o w i ą z k u.

Musimy więc poszukać wyrażenia, któreby lepiej ujęło czysto wewnętrzny charakter owych dążeń, a zarazem jedno-

czyło w sposób widoczny moment indywidualistyczny z uniwersalistycznym. Oparłszy się o Kanta, którego etyka stanowi najwyższy wyraz syntezy indywidualizmu z uniwersalizmem, nazwiemy tę nową dźwignię rozwoju moralnego godnością czy dostojeństwem ludzkiem.

Od obowiązku ludzkiego różnią ją dwa ważne momenty. Obowiązek jest rozkaźnikiem społecznym i dlatego zakłada zgóry zamknięte, zorganizowane społeczeństwo, które dla jednostki jest władzą i powagą, a w razie konieczności może wymusić swoje żądania. Rozkaźniki społeczne mają przytem immanentny cel podtrzymania spójności społeczeństwa i chronienia go od gwałtownej napaści. Jego zasadą jest zasada porządku, jako nieodzownego środka zachowania tego, co istnieje. Godność ludzka w obu tych punktach opiera się na zgoła innych podstawach. Najpierw zewnętrzny motyw władzy odpada zupełnie. Uczucie to rodzi tylko takie żądania, jakie wyżej moralnie stojący człowiek, świadomy swojej osobistej wartości, sam sobie stawia. Jeżeli już dopracowaliśmy się żywego poczucia godności ludzkiej, nie wystarcza nam słuchanie rozkaźników społecznych, to znaczy proste stosowanie się do wymagań, jakie nam narzuca społeczeństwo. Rwiemy się raczej do pracy, do której czujemy się zdolni, żądamy sami od siebie uruchomienia całych sił naszych na usługi ogółu, i tylko spełnienie wszystkiego, na co nas stać, daje nam zadowolenie. Uznajemy rozkaźniki społeczne za nasze obowiązki, ale w potrzebie czynu i poczuciu własnych sił wychodzimy daleko poza nie. Nie uważamy dalej — i to jest drugi moment, co do którego godność ludzka różni się od prostego obowiązku — organizacji społecznej, w której żyjemy, za coś gotowego i niezmiennego. Wysubtelnione sumienie każe nam wyczuwać i wykazywać braki w gmachu społecznym. Wyższe wymagania stawiamy nietylko sobie samym, ale i państwu, do którego należymy, i staramy się

w miarę sił pracować dla urzeczywistnienia owych wymagań, pozyskując, o ile się da, dla sprawy naszej ludzi, podobnie jak my myślących. Zasadą godności ludzkiej i jej przykazań jest więc, nietylko zachowanie i ład, ale także postęp i dalszy rozwój. I tu znowu przykładem objaśniającym i świetlanym wzorem jest Sokrates. W swojej obronie wobec sędziów ateńskich powiedział następujące, pamiętne słowa: „Tam, gdzie ktoś sam się postawił, bo uznał to za najlepsze, i gdzie go postawiła zwierzchność, wytrwać musi nawet w niebezpieczeństwie“ (Platon, Apologja roz. 16). Sokrates spełniał zawsze świadomie wszystkie obowiązki obywatela, ale obok tego postawił sobie za zadanie i uznał za powołanie swoje pobudzać ludzi do moralnego wejrzenia w samych siebie. Przy spełnianiu tego powołania widział się niejednokrotnie zmuszony do krytykowania istniejących urządzeń społecznych i zrobił sobie tym sposobem wielu nieprzyjaciół. Mimo to stał niezachwianie przy swoich przekonaniach i mężnie poniósł za nie śmierć. Na jego przykładzie możemy się uczyć, czem jest obowiązek ludzki i co jeszcze ponad nim, człowiekowi wyżej moralnie stojącemu podszeptuje dostojeństwo ludzkie.

W nakazach tego ostatniego niema zatem śladu związanego nierozdzielnie z obowiązkiem uczucia przymusu społecznego. Mamy tu do czynienia jedynie z nałożonemi dobrowolnie zobowiązaniami, zrodzonemi z poczucia naszej osobistej jednostkowej wartości. Społeczeństwo, którego rzecznikiem w coraz szerszym zakresie staje się państwo, żąda od obywateli wypełniania obowiązków. Władza jego nie sięga jeszcze dzisiaj tak daleko, aby w zakres owych obowiązków wciągnąć i godność ludzką, a to już choćby dlatego, że organizacja państwowa, tak przynajmniej, jak dotychczas wygląda, nieraz wprost uniemożliwia wykonywanie zadań dyktowanych przez dostojeństwo.

Godność ludzka oznacza autonomję moralną i wewnętrzną samowładzę. Jest najpiękniejszym owocem indywidualistycznej tendencji rozwojowej i opiera się na zdobytem stopniowo w biegu czasów świadomem poczuciu wartości każdej osobowości ludzkiej. Ale ta świadomość wyrasta zkolei z uczucia solidarności. Myśl bowiem o człowieku, jako o celu samemu sobie, o niezatracalnej wartości każdego jednostkowego życia ludzkiego, nie mogłaby się wcale wytworzyć, gdyby z indywidualistycznej tendencji rozwojowej nie wyłoniła się idea całej ludzkości jako wielkiej jedności. Obie myśli wiążą się ściśle ze sobą, warunkują się i umacniają wzajemnie. Im dalej wzrok jednostki wybiega poza państwa i narody, im jaśniej, to co wspólne jest ludziom, wznosi się ponad to, co ich dzieli, im mocniejsze i ogólniejsze staje się przekonanie, że ludzkość, zamieszkująca ziemię, powołana jest, aby stworzyć wielką jedność, tem głębiej zapada w dusze pogląd, że w każdym człowieku uznać trzeba wyobraziciela idei ludzkiej i uważać go za cel sam w sobie i wartość samą przez się. I odwrotnie, wzrastające zainteresowanie, jakiem otaczamy każdego poszczególnego człowieka, szczery udział, jaki bierzemy w sprawach nietylko naszych spółziomków i spółobywateli, ale i członków obcych narodów, ponieważ nauczyliśmy się cenić w nich ogólne wartości ludzkie, wszystko to przyczynia się do mocniejszego zaszczepienia w naszych duszach idei jednej i spójnej ludzkości.

Możemy zatem powiedzieć, że i myśl o godności ludzkiej uzasadniona jest nie metafizycznie i nie apriorycznie, ale socjologicznie i empirycznie. Świadomość wyższych obowiązków jest i tu wynikiem przynależności, ale przynależności do większej całości, która mieści w sobie mniejsze twory społeczne, państwa i narody.

Obowiązek ludzki i dostojeństwo ludzkie nie są stanowczo przeciwieństwami. Widzimy w nich wyniki

dwu tendencyj rozwojowych, któreśmy dostrzegli we spółżyciu ludzkiem. Obowiązek narodził się z zasady autorytatywno-społecznej, dostojeństwo ludzkie z wolnościowo-indywidualistycznej. Obie należy uważać za dźwignie rozwoju moralnego i obie przyczyniają się do umocnienia i postępu świadomości moralnej. Godność ludzka rozszerzyła krąg rozkaźników społecznych i zmusiła państwo, nietylko w zbrodniarzu widzieć człowieka, ale wzmożoną świadomość swoistej wartości każdej jednostki ludzkiej wprowadzić do prawodawstwa. Mimo to może się zdarzyć, i faktycznie nierzadko się zdarza, że rozkaźniki społeczne przeciwstawiają się wymaganiom godności. Tak np. godność wymaga od nas bezwzględnej p r a w d y we wszystkich rzeczach. Wszelkie kłamstwo jest obniżeniem osobowości, a przez to ujmą dla dostojeństwa ludzkiego. To też K a n t, który w całej głębi ujął to pojęcie, a tylko nie przejrzał jego społecznego początku, uważał kłamstwo za coś bezwarunkowo zdrożnego i przez samą miłość ludzkości zabronił kłamać. Nie ulega wątpliwości, że dzisiejszy ustrój społeczny i organizacja państwowa, nietylko bardzo często prowadzi ludzi do kłamstwa, ale nierzadko wprost wymaga od nich tej ofiary[1]). Zasadniczo przy podobnych konfliktach rozkaźniki społeczne okazują się silniejsze, ponieważ stoi za niemi władza i autorytet państwowy, i wymagania godności ludzkiej muszą na razie ustępować. Nie przestają jednak tem samem być wymaganiami moralnemi. Działają w milczeniu dalej i w biegu rozwoju stają się nieraz dosyć silne, aby rozkaźniki społeczne — nie pokonać — ale przekształcać i odmieniać. Bądź co bądź z tego rodzaju zatargów, do których zresztą prowadzi nietylko potrzeba prawdy, wyłaniają

[1]) Por. J e r u s a l e m: „Wahrheit und Lüge“ (Prawda i kłamstwo), po raz pierwszy ogłoszone w „Deutsche Rundschau“, listopad 1898, następnie przedrukowane w „Myślach i myślicielach“ (Gedanken und Denker), Wiedeń 1905 str. 26—27.

się nowe zagadnienia etyczne i spółdziałają w osiąganiu dalszego i wyższego rozwoju. Zadaniem przyszłej socjologji będzie zwłaszcza dokładne zbadanie podobnych konfliktów. Trzeba prześledzić historycznie rozbieżność między rozkaźnikami społecznemi a wymaganiami godności ludzkiej i uwzględnić przytem we właściwej mierze poglądy genjalnych poetów, którzy szczególne mieli wyczucie dla tego rodzaju zmagań duchowych. My jednak w naszym krótkim zarysie musimy się ograniczyć do wykazania najważniejszych konsekwencyj, jakie podobne zatargi mają dla dalszego rozwoju zagadnień etycznych.

Niewątpliwie najważniejszą ze wszystkich, która nadto dzięki wojnie i jej bolesnym skutkom zyskała silną aktualność, jest sprawa etycznych zadań państwa, czyli, co na to samo wychodzi, stosunku między polityką a moralnością. Już za czasów Platona głęboko zastanawiano się nad temi zagadnieniami, a i w czasie wojny światowej budziły one żywe zainteresowanie. Ale nie doprowadziło to do żadnego wyniku, ponieważ nie umiano jeszcze stosować do tych spraw metody socjologicznej. W świetle naszych zasadniczych poglądów stare zagadnienia ukazują nowe oblicze i co najmniej uświadamiają nam się wytyczne, które doprowadzić muszą do rozwiązania kwestji. Państwo powstało jako zorganizowana siła i po dziś dzień trwa jako takie. Aby zachować niezawisłość od innych państw, a od wewnątrz zapewnić sobie spokój i porządek, musi mieć na swoje rozkazy pewną siłę, która mu pozwala przeprowadzać swoją wolę w stosunku do żywiołów, pragnących je zniweczyć lub osłabić, a także, która mu umożliwia własnych obywateli chronić przed wrogiemi zakusami. Ważnem narzędziem potęgi państwowej była od najdawniejszych czasów i jest aż po dziś dzień podlegająca mu siła zbrojna. Herbert Spencer określa państwo, ugruntowane na niej, jako militarny

typ społeczeństwa i przeciwstawia mu typ gospodarczy, ku któremu, jego zdaniem, zmierza rozwój ludzkości. Dzieje znają dotychczas jedynie państwa, odpowiadające temu, co Spencer nazywa typem militarnym. Kiedy więc Hegel w jednem z młodzieńczych pism swoich wypowiada zdanie, że „aby tłum ludzki stał się państwem, konieczne jest, aby stał się wspólną obroną i wspólną przemocą", to myśliciel ten, wogóle okrzyczany jako umysł czysto spekulacyjny, wykazuje silne poczucie rzeczywistości, czego zresztą zadziwiające dowody można znaleźć i w innych jego dziełach, nadewszystko tam gdzie rozważa sprawy historyczne[1]). Dopóki na ziemi istnieją obok siebie liczne państwa, każde z nich musi być organizacją siły i nie obejdzie się bez armji. Ale nawet kiedy powstała dziś Liga Narodów odpowiednio się rozwinie, albo kiedy wogóle cała zamieszkana ziemia zamieni się w jedną organizację państwową, to i wtedy jeszcze, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, będzie to organizacja siły, aby mogła trzymać w spójni wielką całość. Rozumienie państwa ze stanowiska czystej organizacji przemocy zyskiwało coraz więcej zwolenników od czasu Machiavella. Pierwszem zadaniem państwa, twierdzą oni, jest dawać odczuć własną potęgę i wedle możności ją powiększać. Sprawy etyczne nie wchodzą tu w grę, polityka nie ma nic wspólnego z moralnością. Dziedziną tej ostatniej są tylko stosunki jednostek między sobą, jednostek do państwa i do całej ludzkości. Państwo jest zupełnie niezależne, jest celem samo dla siebie i ma łatwo zrozumiałe prawo zapomocą wszystkich właściwych środków zachowywać i rozszerzać swoją potęgę.

Powstanie państw absolutystycznych w szesnastym, siedemnastym i osiemnastym wieku coraz bardziej utwierdzało

[1]) Hegel: Pisma polityczne i prawno-polityczne, wydane przez Jerzego Lassona. Bibljoteka filozoficzna, tom 144, str. 18.

ten pogląd w myślach panujących. Nie brakło wprawdzie nigdy głosów, które głośno wypowiadały się, że państwo ma inne jeszcze obowiązki, ale najczęściej nikt ich nie słuchał. Nawet parlamentaryzm, który występuje w drugiej połowie dziewiętnastego wieku w absolutystycznie dawniej rządzonych państwach, nie przynosi ze sobą pod tym względem zmiany. Przeciwnie, rozwijające się uczucie narodowe i powstały z niego szowinizm tem bardziej podsycają dążność do ekspansji i do przemocy. Tak zwani realni politycy, których poglądy najwięcej są miarodajne w naszej sprawie, nie chcą wogóle słyszeć o moralnych czy kulturalnych obowiązkach państwa, a wszystkie zagadnienia polityczne traktują jako wyłącznie zagadnienia siły. W wojnie światowej poglądy te znalazły zatrważający wyraz. Może dzisiaj, kiedy cały świat cierpi i ugina się pod skutkami strasznej katastrofy, inne przekonania łatwiej znajdą dostęp do dusz. Sądzę, iż zdołam wykazać, że organizacja państwowa pierwszorzędne miała znaczenie dla moralnego rozwoju ludzkości i że ta jej rola wzrośnie jeszcze, o ile w przyszłości państwo zechce skłonić się ku polityce o zabarwieniu społecznem.

Powstałe, jako organizacja siły, państwo musi w pewnem znaczeniu na zawsze pozostać takiem. Wszelako rozwój zmierza ku temu, aby siła stawała się coraz mniej celem, a coraz bardziej zwykłym środkiem, którego zadaniem jest służyć innym celom.

Okazuje się najpierw, że organizacja siły sama prowadzi do tego, aby państwo przekształcić w porządek prawny. Panujące przepisy prawne, które początkowo opierały się na tradycji i przyzwyczajeniu, a następnie ujęte zostały w formę praw pisanych, zczasem stają się wyrazem woli warstwy panującej. Przez to jednak, że mówią wyraźnie, czego państwo żąda od każdego obywatela i co każdemu zapewnia, porządek prawny powoli wchodzi w krew.

Prawa zapadają w dusze, a tem samem przeradzają się, jakeśmy widzieli, w obowiązki moralne. Państwo rozrasta się nietylko wszerz, ale, jak pięknie się wyraził Ruedorffler, i wgłąb. Spoidła społeczne, których jest orędownikiem, stają się coraz bardziej skomplikowane, a dwie podkreślone przez nas tendencje rozwojowe zaznaczają się coraz wyraźniej.

Na skutek indywidualistycznej tendencji rozwojowej państwo zmuszone jest w większej wciąż mierze liczyć się z potrzebami i wymaganiami dojrzałych w biegu wieków jednostek. Musi bronić nietylko swobody, własności, bezpieczeństwa prywatnego i czci obywatela, ale wziąć w rękę opiekę nad zdrowiem publicznem, aby kraj swój strzec od dziesiątkującej zarazy, aby robotników chronić od choroby i od nieszczęśliwych wypadków, a także zabezpieczać na wypadek kalectwa. W ten sposób państwo przeradza się coraz bardziej w państwo pomyślności, a w przyszłości będzie musiało pójść w tym kierunku jeszcze o wiele dalej. Ale i to nie wyczerpuje jego zadań. Zająć się ono musi i sprawą wychowania, aby wzrastające pokolenie było coraz lepiej przygotowane do przybywających i różnorodnych obowiązków. Dalej w coraz wyższym stopniu uciekać się musi do nauki, która mu daje możność i środki do sprostania w należytej mierze owym wymaganiom pomyślności. Podobnie musi popierać sztukę, gdyż wyższa kultura budzi potrzebę jej w coraz szerszych kręgach. Przez to jednak państwo przekształca się coraz wyraźniej w organizację kultury i przez ustawiczny przyrost zadań zmienia się stopniowo w całej swojej istocie.

W pewnej chwili, jak już wiemy, z indywidualistycznej tendencji rozwojowej rodzi się pojęcie godności człowieka i to jest moment niezmiernej wagi dla dalszego rozwoju społecznego. Wysubtelnione i zbogacone sumienie zaczyna

teraz i czyny państwa poddawać ocenie moralnej i nie może znieść, aby rozkaźniki społeczne przeciwstawiały się owemu uczuciu godności. Państwo czas tylko niejaki może się opierać tym nowym wymaganiom moralnym; przychodzi chwila, w której samo staje się ich organem, dostrzegając nowe dla siebie zadanie: stanąć w obronie godności człowieka, tak w stosunku do własnych obywateli, jak i w stosunku do innych państw.

Dla tego nowego etycznego zadania państwa wytworzyłem w książce pt. „Wojna w świetle nauki o społeczeństwie“ pojęcie i termin: „godność państwowa“ i starałem się dowieść, że wynika ona z dziejową koniecznością z pojęcia godności ludzkiej[1]). Przez wzmagający się w rządzie i kierownictwie udział obywateli, którzy tem samem czują się coraz bardziej odpowiedzialni za czyny swojego państwa, państwo rośnie wgłąb i przeradza się stopniowo w pewnego rodzaju osobowość wyższego rzędu. Ale, jak wykazał Kant, z pojęciem osobowości wiąże się nierozdzielnie świadomość własnej godności i wypływające z niej obowiązki moralne. Świadomość godności ludzkiej narodziła się, jak wiemy, z indywidualistycznej tendencji rozwojowej przez to, że ta ostatnia doprowadziła do uniwersalizmu i powołała do życia ideę całej ludzkości jako wielkiej jedności. Z chwilą, gdy państwo tak dalece rozrosło się wgłąb, iż stało się zamkniętą, jednolitą osobowością, świadomą nietylko własnej potęgi, ale przedewszystkiem własnego dostojeństwa, występuje tem samem nowy, nieznany dotychczas dokładnie stosunek jego do idei całej ludzkości i wynikające stąd węzły moralne. Metoda socjologiczna powinna prześledzić do głębi ten stosunek między państwem a narodem z jednej strony, oraz między narodem a ludzkością

[1]) Por. Jerusalem: „Wojna w świetle nauki o społeczeństwie“ 1915 str. 14 i 85. Por. także moją pracę: „Moralische Richtlinien nach dem Kriege“ (Wytyczne moralne po wojnie) 1918 str. 45 i 55.

z drugiej. Padnie stąd pełne światło na etyczne zadanie państwa i na istotę godności państwowej.

Państwo jest warunkiem życia dla każdego ze swoich obywateli, to też powinno być przez każdego z nich wyczuwane jako potrzeba życiowa. Człowiek bezpaństwowy jest, jak powiedział Arystoteles, zwierzęciem albo bogiem. Ponieważ nie chcemy spaść do poziomu zwierząt, a nie jesteśmy w stanie przedzierzgnąć się w bogów, nie podobna nam dać sobie rady bez spólnoty państwowej. „Człowiek — powiada Schiller — bardzo potrzebuje człowieka do swojego wielkiego celu". Tylko w państwie może jednostka rozwinąć swoje duchowe zasoby i, jak mówi Nietzsche, dojść do tego, aby stworzyć coś, co wykracza ponad nią samą.

To też państwo, jeżeli chce być i trwać, stawia z konieczności obywatelom swoim pewną liczbę wymagań, które ich obowiązują wszystkich jako rozkaźniki społeczne. Im bardziej państwo rozrasta się wgłąb, tem rozkaźniki przenikają silniej do świadomości pojedyńczych obywateli i, jakeśmy już kilkakrotnie podkreślili, stają się obowiązkami moralnemi. A więc państwo jest już uwikłane w powstawanie tak zasadniczego dla etyki pojęcia obowiązku, i dlatego, wbrew powszechnemu mniemaniu, od samego początku występuje jako czynnik rozwoju moralnego. Wiedzieli to jeszcze Platon i Arystoteles i stąd polityka i etyka stoją u nich w bardzo bliskim ze sobą związku. To też nowożytni politycy i mężowie stanu, którzy nie chcą słyszeć o moralnych obowiązkach państwa, nie rozumieją tem samem tak społecznego pochodzenia wszelkiego obowiązku moralnego, jak i roli państwa we spółżyciu ludzkiem. Faktycznie w większości krajów kulturalnych państwo stało się rzecznikiem społeczeństwa i nie błądzimy, określając krótko rozkaźniki społeczne, którym ludzie podlegają, jako przykazania państwowe. W świadomości obywateli stają się one obowiązkami moralnemi i zyskują

przez to znamię bezwzględnie etyczne. W naszych czasach jednak wielokrotnie zwalczano ten pogląd. Ogromna różnica, jaka leży między lojalnością a moralnością, miała świadczyć, że proste posłuszeństwo w stosunku do państwa nie jest jeszcze dowodem jakiejkolwiek moralności. Jest to słuszne w niektórych wypadkach, mimo to wiernemu spełnianiu obowiązków obywatelskich nie można odmówić wysokiej wartości moralnej. Kto przyjrzy się zdziczeniu moralnemu, panoszącemu się coraz bardziej jako jeden z najsmutniejszych wyników wojny światowej, ten łatwo dojdzie do przekonania, że dobrowolne poddanie się przykazaniom państwowym jest moralnie bardzo wysokim czynem.

Ale od wypełnienia obowiązków obywatelskich daleko jeszcze do całokształtu zadań moralnych człowieka. Wiemy, że rosnąca świadomość godności ludzkiej nietylko pociąga za sobą nowe i wyższe wymagania, ale także same owe przykazania państwowe poddaje badaniu i próbuje, czy dadzą się pogodzić z nowo powstałemi postulatami etycznemi.

Musimy tutaj poruszyć nietknięte dotychczas pytanie. W czyjem imieniu podnosimy owe wymagania godności ludzkiej? Kto żąda od nas bezwzględnej szczerości, a wszelkie kłamstwo odczuwa jako poniżenie i upadek? Kto nakazuje nam każdą jednostkę ludzką uważać za cel sam dla siebie i nigdy nie posługiwać się nią jako środkiem? Powiedzieliśmy wyżej, że są to wymagania, jakie sobie sam stawia człowiek na najwyższym szczeblu rozwoju moralnego. Dlatego godność ludzką określamy jako autonomję moralną i wewnętrzną samowładzę. Myśliciele kierunku apriorystycznego zadowalają się tem twierdzeniem. Uważają je za ostateczne rozwiązanie, ponieważ wierzą w wieczną i niezmienną naturę woli ludzkiej. Ale myślący socjologicznie badacz nie może na tem poprzestać, dla niego nie ulega wątpliwości tająca się w tem stanowisku metafizyka. Autonomję moralną, zrodzoną przez świadomość

godności ludzkiej, uważa on za coś, co się wytworzyło stopniowo jako produkt rozwoju, i pyta się, co dla wysubtelnionego sumienia może być poręką wewnętrznego samowładztwa? Odpowiedź znajdzie dzięki naszym zasadniczym poglądom społecznym.

Poczucie godności ludzkiej zrodziło się z idei całej ludzkości jako wielkiej jedności i na niej się opiera. Z tejże idei jednak powstała skądinąd myśl o powszechnem człowieczeństwie (humanitas), które nakazuje nam w każdym człowieku dostrzegać wspólny wszechludzki pierwiastek, a zarazem kochać go i cenić jako wyobraziciela idei ludzkości. Tak więc żądania humanitaryzmu podnoszone są zawsze w imię całej ludzkości i to dopiero uświęca je i daje im siłę. Stąd zrodzone na tem tle wymagania możemy nazwać przykazaniami ludzkości. Zkolei nasuwa się nam pytanie, jak się one ustosunkowują do przykazań państwowych.

Leży w naturze obu tych prądów, co zresztą w pełni potwierdza nam historja, że stają częstokroć do siebie w sprzeciwie. Wielcy poeci dużo razy odtwarzali podobne konflikty, a i życie codzienne przynosi je znacznie liczniej, niżbyśmy sądzili. Sofokles przedstawia nam w „Antygonie“ z klasyczną przejrzystością i jasnością, ale i z przejmującą siłą, targnięcie się kochającej siostry na surowy, lecz ze stanowiska państwowego słuszny zakaz władcy, co do pochowania zwłok jej brata. W wiekopomnych wierszach powołuje się Antygona na niepisane, wieczyste, przez bogów uświęcone prawo, którego żaden śmiertelny nie jest w mocy naruszyć. Czyn swój okupić musi śmiercią, niemniej pogląd jej pozostaje zwycięski. Przykazanie ludzkie wiąże się tutaj, jak to często ma miejsce, z wyobrażeniami religijnemi i wydaje się przez to jakby podniesione w wyższą sferę. Ale Antygona sama jest zarazem samodzielną i mocną indywidualnością, która

staje się rzeczniczką ogólnoludzkiej zasady: „natura przeznaczyła mię do kochania, nie do nienawiści".

Z mistrzostwem przedstawił nam Shakespeare zatarg uczucia ludzkiego z ponurem prawem państwowem w „Kupcu weneckim". Panujące w Wenecji prawo daje możność Shylockowi trwać przy swoim pozorze. Sędziowie, wyraziciele tego pozytywnego prawa, musieli mu pozwolić wykrajać funt mięsa z ciała Antonia. Wybiegi Porzii ze stanowiska prawnego są tylko kuglarstwem i matactwami. Ponieważ jednak formalny błąd, którego ona broni, stanowi w oczach naszych prawdziwe, przez ludzkie uczucia wymagane prawo, cieszymy się z jej powodzenia, a jednocześnie jesteśmy świadkami procesu historycznego, dzięki któremu prawo, nie odpowiadające już naszemu wyższemu stanowisku moralnemu, zostaje pokonane.

Życie, jak powiedziałem, nasuwa nam niemal codziennie tego rodzaju konflikty. Zasadnicze przykazania państwowe okazują się pierwotniejsze, a zarazem i mocniejsze, ponieważ stoi za niemi siła i powaga państwa. Uświadamia się nam to szczególnie wyraźnie w czasach wojennych, to też podczas ostatniej wszechświatowej katastrofy miljony ludzi przeżyły to wstrząsające rozdwojenie na własnej skórze. Przykazania ludzkie zabraniają nam targać się na życie, mienie, wolność i cześć naszych bliźnich, i w czasie pokoju wszystkie państwa czynią te wymagania rozkaźnikami społecznemi, nakazując posłuszeństwo dla nich, choćby przymusem. Przeciwnie, w czasie wojennym, w stosunku do nieprzyjaciela, żądają zupełnie czegoś przeciwnego. Muszę wytężać wszystkie siły fizyczne i duchowe, aby wrogów zabijać, wydzierać im wolność, krzywdzić ich i oszukiwać.

Dotychczasowy rozwój historyczny nie był w stanie usunąć ze świata rozbieżności między moralnością wojenną a pokojową. Owszem, ostatnie dziesięciolecia przyniosły

nam jeszcze silne wzmożenie zakusów wojowniczych. Potężne zbrojenia nagromadziły niebezpieczny materjał palny. Nawet ludzie nauki energicznie bronili pojęcia państwa jako organizacji siły. Duch wojowniczy, dziedzic prawieków rodu ludzkiego, żarliwie był jeszcze pielęgnowany w naszych czasach, skoro nawet dzieciom wpajano podziw dla bohaterskich czynów wojaków. Szowinizm nacjonalistyczny, pleniący się szeroko w wieku dziewiętnastym, zaostrzył silnie antagonizm między państwami i narodami. Przyłączyły się jeszcze do tego ważne motywy gospodarcze. Dla całego szeregu przedsiębiorstw stałe pogotowie wojenne z jego wciąż rosnącemi potrzebami stało się źródłem ogromnych bogactw. To też pewna kategorja przemysłowców dzięki sile kapitału wywierała przemożny wpływ na rządy i jeszcze powiększała parcie do wojny.

Skutkiem splotu tych różnych przyczyn wybuchnął straszliwy kataklizm, pod którego skutkami zwycięzcy i zwyciężeni jęczeć będą jeszcze długie dziesiątki lat. Wojna nietylko pozbawiła miljony ludzi życia albo mienia, nietylko obróciła w niwecz największe skarby gospodarcze i artystyczne, ale i pod względem moralnym uczyniła straszne spustoszenia. Kant w piśmie „O wiecznym pokoju“ przytacza słowa jakiegoś starożytnego greka: „Wojna jest przez to okropna, że więcej stwarza złych ludzi, niż ich zabiera“ (VI. 432, wyd. Hartensteina). Smutna prawda tych słów staje się dla nas coraz bardziej oczywista, kiedy patrzymy na potworne stosunki powojenne. To też ci, którym postęp moralny ludzkości leży na sercu, mają nietylko wierzyć i pragnąć, ale także wszelkich sił dołożyć, aby obok odbudowy gospodarczej, politycznej i społecznej, i moralne wartości jak najprędzej mogły powrócić do głosu.

Etyka socjologiczna powinna nakreślić wytyczne dla tej odnowicielskiej pracy. Państwa i narody nie mogą odtąd powierzać najżywotniejszych spraw własnego istnienia poje-

dyńczym mocodawcom; coraz dalsza demokratyzacja społeczeństwa każe im samym ująć w ręce ster swoich losów. Obywatele mają odtąd wyraźnie wypowiadać zbiorową wolę państwa albo narodu, nietylko przez usta wybranych przedstawicieli, ale w ważniejszych okolicznościach drogą powszechnego głosowania ludowego. Dzięki takiej demokratyzacji, z którą pod wieloma względami ręka w rękę idzie socjalizacja życia gospodarczego, musi się pogłębić uczucie odpowiedzialności w duszach ludzi stojących u steru państwowego. I dalej musi się przez to rozwinąć powoli poczucie g o d n o ś c i p a ń s t w o w e j i n a r o d o w e j, a wynikające z nich nowe wymagania moralne muszą znaleźć posłuch ogólny. To postawi wzajemny stosunek państw na zupełnie nowej stopie. Mogą zachodzić nieporozumienia i pomiędzy demokratycznemi jednostkami państwowemi, ale żaden mąż stanu nie odważy się wtedy tak snadnie zagrozić wojną i wezwać do broni. Ludy zaś nie będą się same rwały na rzeź, ale będą szukały drogi prawa, zapoczątkowanej jeszcze przez sąd rozjemczy w Hadze i, liczne już dziś, podobne instytucje.

Wzmocnione poczucie g o d n o ś c i p a ń s t w o w e j wpłynie również na zmianę stosunku państwa do obywateli i obywateli do państwa. Kierownicy spólnoty muszą wprawdzie przestrzegać szacunku dla rozkaźników społecznych i domagać się z całą surowością stosowania się do przykazań państwowych, ale jednocześnie powinni pamiętać, aby rozkaźniki nie zawierały nic, coby urażało g o d n o ś ć l u d z k ą, a także, aby p r z y k a z a n i a p a ń s t w o w e nie kłóciły się z p r z y k a z a n i a m i l u d z k o ś c i. Zasady te muszą przyświecać systemowi podatkowemu, prawodawstwu, całej administracji państwowej. Lecz najważniejsze jest, aby w y c h o w a n i e m ł o d z i e ż y prowadzone było w tym właśnie duchu. Trzeba te ideały wpoić w duszę dorastającym po-

koleniom, rozwijać je usilnie i najlepszemi metodami budzić poczucie przywiązania do własnej państwowości, gotowość do ofiar na jej rzecz i inne płynące stąd obowiązki, jak dostosowanie się i podporządkowanie. Lecz obok tego trzeba już w sercach młodzieży budzić poczucie g o d n o ś c i l u d z k i e j i zrozumienie dla wyższych wymagań moralnych, na jej tle powstałych[1]). Dorastające pokolenie ma nietylko żywić przekonanie, że państwu należy się podporządkować, ale także wiedzieć, że samemu trzeba spółpracować w sprawach państwowych i poczuwać się do odpowiedzialności za własną ojczyznę.

W ten sposób państwo przyszłości zacznie się uważać za organ wyższego stanowiska etycznego i nie będzie miało prawa, jak to myślą rzecznicy polityki siły, usuwać kwestyj moralnych z zakresu swojej działalności. Będzie więc nadal w oczach własnych obywateli siłą i powagą, źródłem rozkaźników społecznych i będzie dbało o to, aby rozkaźniki te przenikały głęboko do dusz, przeradzając się w obowiązki moralne. Ale przyszłe państwo demokratyczne będzie równocześnie wszystkim obywatelom swoim zapewniało jak najswobodniejszy rozwój i możność wyzyskania całego zasobu wrodzonych sił i zdolności, co dozwoli ugruntować się i pogłębić poczuciu g o d n o ś c i l u d z k i e j.

Poczucie to stanowi właściwą wartość moralną każdego poszczególnego człowieka, a zarazem w niem tkwi bodziec do ciągłego dalszego rozwoju. Godność ludzka wymaga od wszystkich bezwzględnej szczerości, gdyż kłamstwo jest zaprzeczeniem lepszej części naszego „ja“. Jeżeli pomimo to istnieją rozkaźniki społeczne, które wymagają od nas ofiary kłamstwa, to poczucie godności ludzkiej sprawia, iż właśnie wyczuwamy to jako ofiarę i czujemy potrzebę możliwego

[1]) Por. J e r u s a l e m: Zadanie nauczyciela w szkole wyższej, 1912, str. 290 i nn.

przekształcenia, albo poprostu zniesienia urządzeń, zmuszających nas do kłamania. Godność ludzka żąda sprawiedliwości nietylko wewnątrz państwa, ale i w stosunkach międzypaństwowych i międzynarodowych, wymaga pobłażliwości, ponieważ w naturze jej leży szacunek dla swoistego charakteru każdej jednostki i jej najgłębszych przekonań. Jest ona zresztą źródłem, z którego płynie rzetelna i prawdziwa miłość ludzka. Nie mam przez to na myśli marzycielskiej miłości, ogarniającej miljony, lecz rozumną, opartą na głębokiem wejrzeniu w duszę bliźnich, a tem samem trwałą miłość, która naprawdę zbliża ludzi między sobą. Nie możemy przytem ani na chwilę spuścić z oczu związku między człowiekiem a ludzkością, między poczuciem specyficznej wartości każdej jednostki a całym rodem ludzkim jako wielką jednotą, krótko, związku między indywidualizmem a uniwersalizmem, o ile chcemy naprawdę zrozumieć moralny rozwój ludzkości i jego cele.

Indywidualistyczne pochodzenie myśli wszechludzkiej bardzo często objawiało się w ten sposób, że odciągało pewne jednostki, głęboko przejęte uczuciami ogólnoludzkiemi, od obowiązków państwowych, właśnie przez to, że państwo wydawało im się organizacją siły, krępującą swobodę indywidualną. Tak np. Wilhelm Humboldt, którego postać jest może najwyższem uosobieniem syntezy indywidualizmu z uniwersalizmem, rozpoczął swoją działalność pisarską od próby określenia granic czynności państwa. Mając lat 25 wystąpił ze służby państwowej, a krok ten, jak słusznie zauważył Spranger, był jego pierwszem przyznaniem się do stanowiska ogólnoludzkiego. Jego najistotniejszem pragnieniem jest dążenie do wykształcenia. „Powołaniem mojem zdało mi się — powiada — szukać drogi, któraby mnie, i tylko mnie, doprowadziła do najwyższego celu.“ Znany dwuwiersz Schillera:

„lżby się stać narodem, dążycie, Niemcy, daremnie,
Dążcie, to bo możecie, na wolnych ludzi by wzejść“ [1])
zawiera podobną tendencję. Herbert Spencer w piśmie pt. „Man versus state“ (Człowiek przeciw państwu) wystąpił przeciw wszelkiemu wdawaniu się państwa w dziedzinę gospodarczej i kulturalnej swobody jednostki. Jeszcze o wiele przed nim w podobny sposób przemawiał John Stuart Mill w piśmie pt. „On liberty“ (O wolności), gdzie przedstawił wpływ opinji publicznej i tradycji jako wrogi wolności.

Wszystkie te dążenia samodzielnych i szlachetnych duchów do bezwarunkowej niezależności od państwa okazują się jednakowoż nietylko niemożliwe do przeprowadzenia, ale nawet, przemyślane konsekwentnie do końca, prowadzą do bardzo podejrzanych wyników. Faktycznie człowiek może żyć i dawać wyraz swoim zdolnościom jedynie w państwie. Wszelako popędy samolubne u przeważającej większości ludzi są tak silne, że jeszcze przez bardzo długi czas więzy państwowe będą nieuchronne, o ile spółżycie nie ma być narażone na niebezpieczeństwo. Potrzebujemy tedy państwa i jego rozkaźników społecznych i musimy zabiegać o to, aby owe rozkaźniki w świadomości obywateli stały się obowiązkami moralnemi.

Ponieważ jednak rozwój dziejowy sprawił, że wzrastające poczucie godności ludzkiej zdobyło wpływ na prawodawstwo i rozszerzyło tem samem w państwie zakres oddziaływania prądów wszechludzkich, możemy oczekiwać z zupełną pewnością, że historja potoczy się dalej w tym samym kierunku. Ostatecznie musi dojść do tego, że państwa same wezmą na siebie orędownictwo przykazań ludzkości, stać się zaś to może na tej wyłącznie drodze, że przejmą się one poczuciem godności ludzkiej. Muszą się

[1]) Zur Nation euch zu bilden, ihr sucht es, Deutsche, vergebens. Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.

przedtem bądź co bądź zrzec roli organizacyj siły, które są same sobie celem. Powinny się raczej poczuć wyobrazicielami idei wszechludzkiej i uznać jej urzeczywistnienie za najwyższe zadanie swoje. Wyprowadzi je to z egoizmu i indywidualizmu państwowego, a zbliży do nowego uniwersalizmu, którego urzeczywistnieniem będzie już nie obywatelstwo świata, ale organizacja ogólnoludzka.

Ku temu wysokiemu celowi dojść można tylko taką drogą, że państwa i narody ukształtują się w rodzaj osobowości wyższego rzędu. Platon i Arystoteles uważali państwo za „zakład moralny“ i cel jego upatrywali w urzeczywistnieniu sprawiedliwości. Musimy wznieść się dzisiaj ponownie do ich szerokiego ujęcia, a każda poszczególna jednostka dzięki swemu spółudziałowi w życiu politycznem powinna przyczyniać się do tego, aby kierownictwo spólnoty powierzane było ludziom nawskroś świadomym etycznych zadań państwa. Jeżeli naprawdę poczucie godności państwowej i narodowej owładnie duszami kierowników polityki, to narody świata rzeczywiście zjednoczą się w związek państw i ludów, wojna i pogotowie wojenne znikną z powierzchni ziemi i koniec stanie się połowiczności moralnej, wyrosłej na kompromisie między etyką pokojową a wojenną. Przyjdzie głoszony przez proroków Starego Przymierza czas, w którym żaden lud nie podniesie miecza przeciw innemu ludowi i w którym ludzie nie będą się już uczyli wojować (Izajasz, 2, 4, Micheasz, 4, 4).

Zdaje się, jakoby wojna światowa utorowała drogę urzeczywistnieniu myśli o pokojowym związku państw i ludów. I jeżeli nawet, jak dotąd, Liga Narodów za wyraźne jeszcze nosi piętno polityki przemocy, mamy niepłonną nadzieję, że dalsza demokratyzacja doprowadzi państwa zwycięskie do opamiętania i sprawi, że będą się liczyły z wymaganiami moralnemi, które coraz wyraźniej wyłaniają się z przeżytej katastrofy wojennej.

Im bardziej państwa przejmą się myślą, że są członkami wielkiej jednolitej ludzkości, tem wyraźniej przekonają się, że urzeczywistniając, to jest organizując wszechludzką spólnotę, najlepiej służą swoim własnym sprawom, ponieważ w tych ogólnych, jednolitych ramach najlepsze pozyskają warunki dla pielęgnowania swoich zadań kulturalnych.

Tak więc nasza etyka socjologiczna powinna zaszczepić w duszach zaufanie do ludzi i do ludzkości. Widzieliśmy, jak człowiek w biegu rozwoju nauczył się i dostosowywać i podporządkowywać większej całości, która go podtrzymuje i chroni, a tem samem mógł sam wszechstronniej się rozwinąć. Ale poszedł dalej jeszcze, zaczął się oswabadzać nawet z pod jarzma państwowego i poczuł się cząstką całej ludzkości. Na gruncie naszych dotychczasowych dowodzeń nie trudno nam będzie zająć stanowisko wobec przedstawionych zagadnień naukowej etyki.

Co do pytania o pochodzeniu świadomości moralnej wypowiadamy się z całą stanowczością za ewolucjonizmem społecznym, a odrzucamy aprioryzm. Przekonaliśmy się, że sprawa obowiązującej siły naszych norm etycznych nie da się w żaden sposób oddzielić od ich rzeczywistego powstania i rozwoju. Przeciwnie, zakres ich i moc, z jaką działają na nas, możemy zrozumieć dopiero i ocenić dzięki metodzie genetycznej i socjologicznej. Nie zmniejsza to bynajmniej podniosłości i idealnego charakteru wymagań moralnych, owszem zwiększa go jeszcze i podnosi. Na gruncie apriorycznie przyjętej wiecznej i niezależnej od czasu budowy etycznej praktycznego rozumu, przeciwieństwo między tem, co ludzie rzeczywiście czynią, a tem, co na zasadzie owego wiecznego i nieuwarunkowanego prawa moralnego czynić powinni, rysuje się równie przerażająco jak niezrozumiale. Tymczasem z punktu widzenia ewolucjonizmu musimy patrzeć z najwyższym podziwem na siłę i dzieło czło-

wieka, który zacząwszy jako ślepo na pasku instynktów i popędów idące zwierzę stadowe, wzbił sie do poczucia godności ludzkiej, stworzył wielką i jednolitą ideę ludzkości i uznał płynące z niej dla siebie obowiązki.

Cel moralności etycy starożytni i wielu nowożytnych widzą w osobistej szczęśliwości i przyznają się tem samem do eudajmonizmu. Roztrząsnęliśmy wyżej (str. 307) różne postacie tego kierunku i możemy po tem wszystkiem zawyrokować, że etyka socjologiczna nie zadowala się postawieniem sobie podobnego celu. Faktyczny rozwój ukazuje nam przeciwnie, że człowiek i ludzkość stawiają sobie coraz wyższe i coraz szersze cele. Potężniejące i pogłębiające się z biegiem czasu poczucie godności ludzkiej nietylko, że stawia przed jednostką nowe wciąż zadania, usiłuje nadto rozszerzyć zakres etycznej działalności państwa. Ciągłe dążenie naprzód, nie poprzestające na już osiągniętem, możemy określić imieniem idealizmu etycznego we właściwem znaczeniu wyrazu, albowiem istotą ideału jest, że budzi w nas pragnienie i pobudza wolę tak, że chcemy bez przerwy zbliżać się ku niemu. Etyka socjologiczna, jakkolwiek nie może przystać na aprioryzm Kanta, godzi się z wielkim myślicielem w przekonaniu, że powołaniem człowieka nie jest nigdy wylegiwanie się w próżniactwie, ale dążenie do celu wyższego nad bezmyślną szczęśliwość. Poczucie godności ludzkiej nie da nam spocząć, póki nie urzeczywistnimy ideału jedności wszechludzkiej, ujmując ją w potężną organizację, i dopóki nie damy zatryumfować uczuciom najwyższego człowieczeństwa.

Przechodząc z kolei do pobudek postępowania moralnego, wykazaliśmy (str. 308), że ani egoizm ani altruizm nie odpowiada w zupełności objektywnym faktom. Jako istotną pobudkę wymieniliśmy coraz dalej sięgającą obopólność, dla której użyliśmy wytworzonego przez Meynerta terminu mutualizm. Etyka socjologiczna uczy

nas, że objawia się on zarówno w stosunkach międzyjednostkowych, jak w stosunku państwa do jednostki, i wreszcie we wzajemnych stosunkach państw, a także że postęp moralny polega na dalszym rozwoju i pogłębianiu się różnorodnych wzajemności. Możemy tedy powiedzieć, że właściwemi pobudkami postępowania moralnego są: mutualizm jednostkowy, społeczny, wreszcie międzynarodowy; teraz zaś, po wojnie wszechświatowej, najważniejszem zadaniem jest ze wszystkich sił popierać mutualizm międzynarodowy.

W sprawie sankcji norm etycznych, to znaczy w sprawie siły lub autorytetu, od którego pochodzi moc obowiązująca owych norm, etycy dzielą się na zwolenników autonomji i przedstawicieli heteronomji (str. 310). Etyka socjologiczna przekonywa nas, że żadne z tych stanowisk przez swoją jednostronność nie odpowiada istotnemu stanowi rzeczy. W czasach pierwotnych rozkaźniki społeczne ze swoim zewnętrznym przymusem grają bezwątpienia wobec jednostek rolę nadosobowej potęgi i powagi, ale widzieliśmy dalej, że rozkaźniki przeobrażają się w obowiązki moralne dopiero kiedy przenikną w dusze i zostaną wewnętrznie przetrawione przez osobnika. Aby więc wymaganie nabrało charakteru moralnego i stało się siłą etyczną, musi się do przychodzącego z zewnątrz, obcego prawa (heteronomja) przyłączyć zrodzone we własnem wnętrzu podmiotowe prawodawstwo (autonomja). Dopóki tedy obowiązek widnieje jako jedyne przykazanie moralne, dopóty musimy nieodwołalnie stwierdzić spółdziałanie autonomji z heteronomją jako warunek sankcji. Wszelako poczucie godności ludzkiej powołuje do życia obowiązki, których źródło i siła leży wyłącznie w naszem sumieniu. To też na tej podstawie może bylibyśmy upoważnieni do twierdzenia, że człowiek stopniowo i powoli dorasta do własnego prawodawstwa moralnego, do etycznej autonomji. Ponieważ jednak wiemy skądinąd, że obowiązki,

dyktowane przez godność ludzką, zrodziły się na gruncie pojęcia całej ludzkości jako wielkiej jednoty — dlaczego to nazwaliśmy je także przykazaniami ludzkiemi — więc musimy przyznać, że przy ich sankcji gra rolę nietylko nasze własne sumienie, lecz i pojęcie całej ludzkości. Napewno sumienie nasze głosi je w poczuciu swojej suwerenności wewnętrznej, niemniej wymagamy i od państwa, aby przykazania ludzkości uczyniło rozkaźnikami społecznemi i przez to nakazało posłuszeństwo dla nich. Dążymy dalej do tego, aby uczynić je obowiązującemi w stosunkach międzypaństwowych, a wtedy wewnętrzne prawodawstwo naszego sumienia zyska podporę w idei całej ludzkości i w tkwiącej w niej sile i powadze.

W sprawie spółdziałania autonomji i heteronomji gra ważną rolę i religja. Etyka socjologiczna wykazuje nam bezustanne oddziaływanie wzajemne między religją a moralnością. Wyobrażenia i uczucia religijne jako takie nadają obowiązkom moralnym wewnętrzne ciepło i podniosłość, jakichby na innej drodze nie mogły osiągnąć. Z drugiej strony religje, przez powstające na tle spółżycia ludzi rozkaźniki moralne, uszlachetniają się i doskonalą. Najdobitniej rysuje się wpływ pojęć moralnych na wyobrażenia boskie w Grecji starożytnej w okresie od Homera po Sofoklesa (mniej więcej od 900 do 400 przed nar. Chr.). Dostrzegamy tutaj wyraźnie, jak bogowie, którzy u Homera byli po części uosobionemi siłami przyrody, po części istotami ludzkiemi, obarczonemi wszystkiemi ułomnościami jak człowiek, stopniowo przekształcają się na stróżów moralnego porządku świata, nagradzają dobro, a karzą zło, i stają się twórcami wieczystych, niespisanych praw, o wiele potężniejszych niż wszelkie ustawy ludzkie. Zupełnie w duchu tego rozwoju leży fakt, że u Platona mamy już poprostu do czynienia z wyraźnym monoteizmem etycznym. Coś podobnego wy-

kazuje stara religja Izraela. Bóg plemienia, Jahweh, wyprowadza swój wybrany naród z Egiptu, pomaga mu podbić ludy Kanaanu i oddaje mu ten kraj na siedzibę. Dlatego też wielbiony jest jako „Pan zastępów“ i jako „wojownik“. Od ludu swego żąda bezwzględnego posłuszeństwa, a odszczepieńcom grozi strasznemi karami. Domaga się ofiar i świąt ku swojej chwale. Ale w pewnej chwili zjawiają się silne duchowo jednostki, pełne głębokich uczuć moralnych, które z gruntu przekształcają takie wyobrażenie bóstwa. Prorocy Izraela z porywającą siłą tłumaczą narodowi, że ofiary i posty nie są miłe Bogu; nie żąda On od nas nic innego, jak zupełnej szczerości, bezwzględnej sprawiedliwości, a przedewszystkiem czynnej miłości dla ludzi (por. Izajasz 17, Micheasz 6, 8, a zwłaszcza Izajasz 58, oraz Psalm 15).

Chrześcijaństwo wchłania w siebie etykę proroków i w początkach swoich głosi niezmiernie wzniosłą naukę etyczną. Ludy germańskie dzięki potędze religijnej kościoła katolickiego zdobywają kulturę wewnętrzną i stają się zdolne do altruizmu. Atoli w późniejszem średniowieczu kościół ten, zeświecczony, oddalił się od swojego dawnego nastroju; wtedy to zrazu zarysowała się potrzeba osobistej wewnętrznej pobożności, objawiająca się w zakonach żebrzących i w mistyce religijnej, która następnie, wezbrawszy, rozebrzmiała okrzykiem reformacji. Protestantyzm chciał wskrzesić pierwotne chrześcijaństwo i dlatego nazwał się kościołem ewangelickim. Moralne oczyszczenie religji wypłynęło tu z odbudowania przeszłości. I kościół katolicki odnowił się moralnie w przeciwreformacji i w ten sposób w łonie samego chrześcijaństwa widzimy stałe oddziaływanie na siebie religji i moralności. Musimy więc i na przyszłość oczekiwać podobnego zjawiska, które niejedną korzyść przyniesie kulturalnemu rozwojowi ludzkości.

Etyka socjologiczna, której daliśmy tu jedynie pobieżny zarys, już w tem zwięzłem przedstawieniu zdołała nam dowieść płodności metody socjologicznej. Sporne zagadnienia znalazły dzięki niej, jeżeli nie ostateczne rozwiązanie, to bądź co bądź zrozumialsze ujęcie. Zdobyliśmy przytem możność ogarnięcia rozwoju całej ludzkości, co nam uprzystępniło zagadnienie treści dziejów. Zagadnieniem tem wszakże zajmuje się odrębny dział filozofji, któremu musimy przyjrzeć się obecnie, jako koniecznemu dopełnieniu etyki i socjologji. Obie bowiem wprowadzają nas w dziedzinę filozofji dziejów.

§ 51. Filozofja dziejów.

Blisko spokrewniona z socjologją, a jednak niezupełnie z nią tożsama, jest filozofja dziejów[1]). Rozumiemy przez nią najpierw rozmyślanie nad prawami i nad celem dziejowego rozwoju ludzkości. Bliskie pokrewieństwo między filozofją dziejów a socjologją polega na tem, że przedmiotem badania historycznego jest, co bardzo słusznie zauważył Bernheim (str. 9), człowiek jako istota społeczna. Różnica między temi dwiema naukami zasadza się na tem, że socjologja zajmuje się samemi zbiorowiskami ludzkiemi i rozwijającym się na ich tle stosunkiem między

[1]) Wrażenia „Philosophie de l'histoire“ użył, zdaje się, po raz pierwszy Voltaire. Zatytułował tak rozprawę, którą wydał w roku 1765, a w roku 1769 pod nagłówkiem „Introduction“ umieścił na czele swego „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations“; ob. Bernheim: „Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie“ (Podręcznik metody historycznej i filozofji dziejów) wyd. 5 i 6 1908 str. 686. W tem chlubnie znanem, niezwykle samoistnem dziele, na str. 685—747 znajdujemy bogaty treścią, pełen ciekawych myśli zarys rozwoju zadań filozofji dziejów, z którego — uczyniwszy wprawdzie pewne odchylenia — korzystałem przy niniejszem przedstawieniu.

całością a poszczególnemi jednostkami, gdy tymczasem filozofja dziejów rozważa wyniki tego stosunku na tle dotychczasowego przebiegu dziejowego, na podstawie jakiegoś zasadniczego poglądu na świat i życie, i tym sposobem poznaje siły dziejowe we właściwej ich mocy i kierunku. Czyli że filozofja dziejów, ściśle biorąc, zakłada jako swoją podstawę socjologję, i dzięki jej postępom sama zyskuje coraz nowe zagadnienia i coraz nowe zdobycze.

Myśli historjozoficzne spotykamy po raz pierwszy u proroków izraelskich w postaci przepowiedni. Bóg chce zjednoczyć wszystkie ludy ziemi, przekują one miecze na lemiesze, a dzidy na noże do winogradu. Żaden lud nie podniesie miecza przeciw drugiemu ludowi i nie będą się już uczyły wojowania (Izajasz 2, 4). Podobne wróżby wiecznego pokoju i zjednoczenia ludów powtarzają się wielokrotnie (np. Izajasz 11 i 56, Micheasz 4, 4.) Pierwszy raz znajdujemy tu myśl o boskiem kierownictwie dziejami ludzkiemi.

W Grecji, jakeśmy już wspominali, cynicy i stoicy podkreślali równość i łączność wszystkich ludzi między sobą, mówili o losie i o Opatrzności, ale niema u nich nigdzie śladu jednolitego ujmowania dziejów i doszukiwania się określonego ich celu.

Rzymianie uważali się za władców świata i August chętnem okiem patrzył, jak Wirgiljusz przedstawiał nastanie panowania rzymskiego jako postanowienie Jowisza; jednak bieg własnych dziejów rozumieli oni przeważnie jako dzieło siły i zręczności swoich mężów stanu i wodzów. Nie leżało w ich naturze zastanawiać się nad podobnemi zagadnieniami.

Dopiero chrześcijaństwo przynosi jasne sformułowanie idei bożego kierownictwa dziejami. Wszyscy ludzie są dziećmi Boga, zatem braćmi. Wszystkim Chrystus otworzył drogę zbawienia, a tem samem wszyscy mogą osiągnąć

wewnętrzny pokój i wieczne błogosławieństwo. Niemal nasuwa się tu myśl o bożym planie, wiodącym losy ludzkości w określonym kierunku i do wspólnego celu. Myśl tę w całej głębi ujął Ojciec Kościoła, św. Augustyn, i w dziele swojem „O państwie Bożem“ dał nam pierwszy w wielkim stylu traktat historjozoficzny.

Rozwój dziejowy ludzkości, według Augustyna, układa się według planu, powziętego przez Opatrzność bożą. O Bogu, który nietylko stworzył niebo i ziemię, nietylko człowiekowi i aniołowi, a nawet wnętrznościom najmniejszego i najlichszego stworzenia, piórom ptaków, pąkom roślin, liściowi drzewa nadał harmonijną jedność części i rodzaj wewnętrznego pokoju, o tym Bogu nie można w żaden sposób mniemać, że państwa ludzkie, ich władzę i ich poddaństwo wyłączyć chciał z pod praw swojej Opatrzności (księga 5, rozdział 11). Ród ludzki stanowi jedność, ponieważ wszyscy są dziećmi Boga. Ale grzech Adama złamał tę jedność. Od tego czasu istnieją na świecie dwa rodzaje obywateli i dwa rodzaje państw. Jedno jest ludzkie, ziemskie, oddane cielesności, drugie boskie, niebieskie i w duchu żyjące. Państwo ziemskie powstaje z miłości człowieka do siebie samego, która prowadzi aż do pogardy Boga, niebieskie z miłości do Boga, która wiedzie aż do samopogardy (XIV, 28). Augustyn dzieli historję raz na dwie, raz na trzy, raz na sześć epok. Ostatnia jest zawsze ta, która zaczęła się ze zstąpieniem Chrystusa na ziemię. Chrystus założył państwo boże, złożone z ludzi prawdziwie bogobojnych i prawdziwie wierzących. Państwo to przetrwa państwa ziemskie i przyniesie całej ludzkości wieczne życie i pokój duchowy.

Państwem bożem Augustyna jest Kościół rzymski, on to też uczuł się odtąd wyobrazicielem tej idei, czyli że celem dziejów, według Augustyna, jest powszechne

panowanie kościoła chrześcijańskiego. Pogląd ten utrzymywał się przez całe średnie wieki i dzisiaj jeszcze nie zniknął. Ale nawet i poza kościołem myśl Augustyna, a mianowicie, że Bóg kieruje dziejami rodu ludzkiego, wpływa na interpretowanie historji. Bossuet w „Discours sur l'histoire universelle" (Rozprawa o historji powszechnej), wydanym w roku 1681, stara się dowieść, że ręka boża prowadzi ludzkość. Lessing mówi o wychowaniu rodu ludzkiego, i jeszcze w wieku dziewiętnastym, a nawet dwudziestym spotykamy w wielkim stylu pomyślane systemy filozofji dziejów, które bronią tego samego stanowiska.[1])

Teologiczne ujęcie historji, które występuje w niektórych ustępach Starego Testamentu, a wypracowane zostało w system przez Augustyna i, bezpośrednio lub pośrednio, wywiera wpływ aż po nasze czasy, nie mogło na stałe zadowolić budzącej się świadomości naukowej. To też od szesnastego wieku jesteśmy świadkami coraz nowych prób wytłumaczenia rozwoju dziejowego ludzkości na podstawie warunków przyrodzonych, zaznaczenia wpływu klimatu, gleby itp., dalej poznania pierwotnej natury i skłonności człowieka i, jeżeli możliwe, doszukania się zawartych w tych momentach kierunków i celów.

Wymienione wyżej prace takich pisarzy, jak: Bodin, Althusius, Hobbes, Locke, Montesquieu i Rousseau, ważne są i ze stanowiska filozofji historji. Atoli oprócz nich mamy kilku uczonych, którzy specjalnie zajmowali się filozoficznem tłumaczeniem dziejów i w ten sposób stali się właściwymi twórcami historjozofji.

---

[1]) Por. Bernheim str. 687—691 a zwłaszcza Robert Flint: „The Philosophy of History in France and Germany" (Filozofja dziejów we Francji i w Niemczech), 1874, gdzie omawiane są szczegółowo dzieła Bossueta, Bonalda, Laurenta, Krausego, Fryderyka Schlegla, Bunsena itd.

Na pierwszem miejscu musimy wymienić myśliciela włoskiego, Jana Chrzciciela Vico (Giambattista Vico 1668—1744), którego doniosłość dla filozofji dziejów dopiero niedawno doczekała się właściwej oceny. Dzieło jego pt. „Zasady nowej nauki o jednakowej naturze narodów“ nazwać musimy pierwszą historjozofją, opartą na podstawie naukowej, a przedewszystkiem psychologicznej[1]). Vico wypowiedział niezmiernej wagi prawdę, że: „ludzie sami zbudowali ten świat społeczny“ (Michelet, I, 412). Stąd wynika konieczność zbadania świata dziejów na podstawie danych natury ludzkiej. Vico wie dalej, że „natura rzeczy, to nic innego, jak powstawanie ich w określonym czasie i w określony sposób“ (14), a mówiąc tak, wyraźnie podkreśla ogromnie znaczenie metody genetycznej, zgodnej zresztą z jego punktem widzenia. Zwraca następnie uwagę na rolę języka, którego rozwój pozwala nam poznać dużo faktów, dotyczących

[1]) Tytuł włoski brzmi: „Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni“. Wydanie pierwsze w r. 1725, potem drugie, powiększone, w 1730, wydanie trzecie, nieco zmienione, ukazało się w 1744, wkrótce po śmierci autora. Filozof francuski, Michelet, ogłosił wybór pism Vica w dwu tomach, zawierających najważniejsze ustępy pt. „Oeuvres choisies de Vico“ Paryż 1855. Cytuję właśnie na podstawie tej książki. W drugim rozdziale pierwszego tomu „Nowej Nauki“ (Scienza nuova) kładzie Vico podwaliny nowo stworzonej umiejętności w 114 „pewnikach“. W przekładzie Micheleta znajdujemy je w tomie I str. 335—391. Przy cytowanych tu zdaniach dodaję w nawiasie cyfrę, oznaczającą numer pewnika. Por. piękną książkę Roberta Flinta o Vicu, w wydawnictwie zbiorowem: „Philosophical classics“, gdzie mamy bardzo przejrzyście przedstawione poglądy Vica.

Przypis tłumaczki: Po polsku istnieje przekład głównego dzieła autora „Scienza nuova“ pióra Antoniego Langego, pod tyt. „Nowa nauka“, Warszawa 1915. Dotychczas z trzech zapowiedzianych, ukazał się tylko tom I. O Vicu pisali u nas Stanisław Brzozowski i prof. Michał Sobeski.

poglądów i obyczajów danego ludu (18). W swojej „Nowej nauce“ Vico pragnie dać filozofję rozwoju ducha i odgranicza tę dziedzinę, z jednej strony od metafizyki teologicznej, z drugiej od nauk przyrodniczych. Obok „prawdziwości“, która jest celem jedynie filozofji i matematyki, dla ludzi i dla narodów bardzo ważną rzeczą jest i „pewność“, poprostu prawdopodobieństwo, przekonanie, oparte na powszechnej zgodzie i na tradycji historycznej, a stanowiące wytyczne postępowania (9, 10). Z zadziwiającą przenikliwością wyczuł Vico pierwiastek indywidualistyczny w zalecanej przez Descartes'a metodzie geometrycznej i zaznacza z naciskiem, że w wiedzy ludzkiej, obok rozumu, wysokie znaczenie ma społeczny moment powagi, autorytetu, to znaczy tradycja historyczna. Dlatego za bardzo ważne źródło poznania uważa także „il senso comune“, zdrowy rozsądek, ogólnie panujące mniemanie. Vico jest prawnikiem i filologiem. Fakt ten nadaje jego dowodzeniom piętno prawdziwie historyczne, a zarazem charakter rzeczywiście społeczny. A przytem jest on nawskroś dzieckiem swego czasu. Wyrosły pod wpływem panującego kierunku teologicznego, szuka wszędzie zamysłu Opatrzności. Jego wiadomości historyczne ograniczają się przeważnie do Biblji i do autorów klasycznych. To też jego podział na epoki jest przestarzały. Dzieje Rzymu są dlań wzorem historji państwowej. Mimo to jego metoda genetyczna, jego potrzeba podstawy psychologicznej, odgraniczenie historji od nauk przyrodniczych, wreszcie jego zmysł historyczny i społeczny, mogą jeszcze wywrzeć wielki wpływ na dzisiejszą historjozofję, dlatego bardzo pożądane byłoby większe rozpowszechnienie jego pism.

Za właściwego twórcę filozofji dziejów uchodzi powszechnie Herder. Faktycznie rozpatrywał on cały rozwój ludzkości z jednolitego punktu widzenia, a to jest właśnie znamieniem metody filozoficznej. Jego „Idee

do filozofji dziejów ludzkości“ (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit), wydane w latach 1784—1787, są zupełnie świadomie podjętą próbą wynalezienia poruszającej zasady rozwoju rodu ludzkiego. Sam powiada w przedmowie, iż często przychodziła mu myśl, czy z chwilą, gdy wszystko na świecie ma swoją filozofję i swoją naukę, niema jej także i to, co nas najbliżej dotyczy: dzieje ludzkości, wzięte jako całokształt. Wiele faktów przemawiało za tem, niejedno przeciw temu. Dlatego Herder powiada: „Szukałem filozofji dziejów, tam gdzie jej szukać mogłem“. To proste postawienie sprawy, a do tego próba dania jednolitej odpowiedzi, jaką właśnie pisarz nasz daje, są czysto filozoficzne, i właśnie przeto Herder zasługuje w rzeczy samej na tytuł twórcy historjozofji.

Jego myśl zasadnicza wiąże się jak najściślej z nowym ideałem wykształcenia, powstałym w jego czasach, a któremu on sam poświęcił tyle starań i zapału[1]). Wykształcenie przestało wtedy być samą tylko wiedzą, a oparło się wogóle na rozwinięciu i wyładowaniu sił duchowych. Samo człowieczeństwo w ludziach musi być dzięki wykształceniu i wychowaniu doprowadzone do jak najżywszego wypowiedzenia się i możliwej samowładzy. Wynik tego rodzaju rozwinięcia tego, co jest rdzeniem człowieka, Herder nazywa humanitaryzmem (Humanität). Taki sam jest dla niego i cel całego procesu dziejowego. Dobrotliwa Opatrzność obdarzyła człowieka zdolnością przezwyciężania w sobie pierwiastków zwierzęcych i rozwinięcia miłości do ludzi, radości wobec piękna, oraz swobody postępowania moralnego. Przebieg dziejów, jego zdaniem, wykazuje powolny, lecz stały postęp humanitaryzmu. Herder prowadzi nas po tej

[1]) Por. Jerusalem: Zadanie nauczyciela w szkole wyższej, 1912 str. 45 i nn., gdzie dokładnie opisane jest stanowisko Herdera na tle neohumanizmu.

drodze i przemierzamy z nim razem rozwój ziemi, roślin i zwierząt, aż po człowieka, poczem przeżywamy całą dotychczasową historję naszego plemienia. Dzieło nie jest zupełnie wykończone i przegląd historyczny w pewnych częściach grzeszy pobieżnością. Wszędzie jednak prześwieca myśl podstawowa, a przez to zyskujemy obraz, który, aczkolwiek niezawsze słuszny i niezawsze dociągnięty, zawsze jednakże wykazuje wewnętrzną jedność.

Herder jest nawskroś psychologiem i jako taki daje się poznać w swojej historjozofji. Ścisły związek przyrody i ducha, ciała i duszy, jest jego stałym punktem wyjścia, a zarazem pionem jego światopoglądu i rozumienia życia. Pod tym względem stoi bardzo blisko Goethego, z którym łączy go również zachwyt dla surowego monizmu Spinozy. Dlatego to umie tak trafnie ocenić także wpływ klimatu i gleby na dziejowy rozwój narodów. Atoli jego myśl zasadnicza, humanitaryzm, rozumiana jest psychologicznie, jako rozwinięcie najcenniejszych duchowych sił człowieka. Dzięki temu jego historjozofja zyskuje niedostatecznie dotychczas podkreślone zabarwienie indywidualistyczne. Podkreśla wprawdzie Herder wielokrotnie, że człowiek w rozwoju swoich zdolności zależy od innych ludzi, nie przeocza znaczenia tradycji i wychowania i mówi o społecznej naturze człowieka (Idee, ks. 9, rozdz. 1 i 2), niemniej moment społeczny jest dla niego jedynie środkiem dla urobienia się jednostki, ale nie integralnym składnikiem duszy ludzkiej. Celem dziejów bowiem jest bądź co bądź wytworzenie poszczególnych jednostek, które przez rozwój swoich ludzkich zadatków dochodzą do wewnętrznej harmonji i zadowolenia. „Istnieje zatem wychowanie rodu ludzkiego, właśnie dlatego, że każdy człowiek człowiekiem staje się tylko dzięki wychowaniu, i całe pokolenie żyje nie inaczej, jak tylko w tym łańcuchu jednostek. Oczywiście, gdyby kto po-

wiedział że wychowuje się nie pojedyńczy człowiek, ale pokolenie, przemawiałby niezrozumiałym dla mnie językiem, ponieważ pokolenie i rodzaj są to pojęcia ogólne i istnieją tylko w istotach pojedyńczych“ (ks. 9, rozdz. 1). Powiada coprawda Herder nieco dalej, że żadna jednostka sama przez się nie może stać się człowiekiem i że cały ów humanitaryzm w jednostce uwarunkowany jest przez tradycję i wychowanie. Widzi zależność tej jednostki od ogółu, ale nie zajmuje się bliżej tą sprawą. Herder jest psychologiem i historjozofem, jest jednocześnie teologiem i metafizykiem. Natomiast wcale, a przynajmniej prawie wcale nie zna, stanowiska socjologicznego. Dlatego jego filozofja dziejów wymaga uzupełnienia[1]).

Ważny przyczynek w tym kierunku daje Kant w niewielkiej, ale pełnej myśli pracy: „Idea dziejów powszechnych w zamiarach ogólnoludzkiego obywatelstwa“ (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht), która pojawiła się w roku 1784 (4, 141 i nn. wyd. Hartensteina). Czyni on uwagę, że zabiegi ludzkie na myślącym obserwatorze muszą w pierwszej chwili wywierać przygnębiające wrażenie. „Nie można oprzeć się pewnej niechęci, patrząc na ich ruchy i bezczynność, wystawione na wielkiej scenie wszechświata, a pomimo błyskającej tu i ówdzie mądrości jednostek, ostatecznie jednak w przeważającej części wysnute z głupoty, dziecinnej próżności, a często i dziecinnej złości, oraz chęci szkodzenia. Niema innej drogi dla filozofa, jak tylko z chwilą,

[1]) Myśl Herdera, że humanitaryzm jest ostatecznym celem historji, podjęli ostatnio na szerszej podstawie Lotze w swoim „Mikrokosmosie“ i Wundt w dziele „Pierwiastki psychologji ludów“ (Die Elemente der Völkerpsychologie, Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit 1912). Na podstawie psychologji ludów stara się Wundt dowieść faktycznego rozwoju humanitaryzmu.

gdy w ludziach i ich grze nie może naogół znaleźć żadnego własnego zamiaru, doszukiwać się, być może, w tym całym bezsensownym pochodzie rzeczy ludzkich jakowegoś zamiaru natury. Kto wie, czy, pomimo że istoty te odbywają ów pochód bez żadnego własnego planu, nie dadzą wysnuć się z niego jakieś dzieje, które natura zakreśla podług swojego planu i zamiaru“ (4, 144). Kant doszukuje się więc tego rodzaju nici przewodniej i, znalazłszy, podaje ją w dziesięciu głębokich twierdzeniach. Utrzymuje mianowicie, że wszystkie zadatki, jakich natura udzieliła istotom żywym, przeznaczone są do tego, aby się rozwinąć całkowicie i celowo; u człowieka jednakowoż zadatki owe, „zmierzające do użytkowania rozumu“, rozwijają się w pełni nie w każdej poszczególnej jednostce, lecz tylko w gatunku. Natura dalej w taki sposób stworzyła człowieka, żeby „wszystko, co wychodzi ponad mechaniczny porządek jego zwierzęcego istnienia, wydobywał on całkowicie sam ze siebie“. I w tem miejscu następuje niewątpliwie najdonioślejsza myśl socjologiczna i historjozoficzna, którą Kant w czwartem ze swoich twierdzeń formułuje w taki sposób: „Środkiem, jakim się posługuje przyroda, aby doprowadzić do rozwoju wszystkich owych zadatków, jest antagonizm ludzki w społeczeństwie, jakkolwiek jest on z drugiej strony ostateczną przyczyną prawidłowego porządku tegoż społeczeństwa. Rozumiem przez antagonizm niespołeczną społeczność ludzi, to jest pociąg ich do wejścia w społeczność, związany wszelako z przejściowym oporem, który grozi stałem rozbiciem społeczeństwa.“

Kant dotknął tu mojem zdaniem jądra samej sprawy rozwoju ludzkości i genialnym wzrokiem ujął najgłębsze zagadnienie filozofji dziejów. Zmienne stosunki między społeczeństwem a jednostką stanowią istotną treść historji. Jako najwyższe zadanie i cel dziejów uznać możemy ze wszech stron zadowalające ukształtowanie tych stosunków, to znaczy

doskonałą syntezę indywidualizmu z socjalizmem. Kant w sposób bardzo polityczny wykazuje, jak dalece ta walka pochłania wszystkie siły człowieka i prowadzi do coraz mocniejszej organizacji społeczeństwa. Chybione, mojem zdaniem, jest tylko jedno, a mianowicie że Kant niespołeczną społeczność uważa za rozdwojenie, panujące już od samych pierwocin w naturze ludzkiej, co zupełnie zgadza się z jego zamiłowaniem do aprioryzmu. A tymczasem rozdwojenie to jest faktycznie dopiero wytworem rozwoju i w biegu wieków ulega rozmaitym przeobrażeniom. Właśnie zbadanie podobnych przeobrażeń, i to we wszystkich dziedzinach życia kulturalnego, stanowi dziś najważniejsze zadanie filozofji dziejów i socjologji.[1]) W następnych twierdzeniach przedstawia Kant, jak z tej niespołecznej społeczności wysnuwa się potrzeba utworzenia ogólnego, na prawie opartego społeczeństwa obywateli. Zadanie to, według niego, jest najtrudniejsze i dlatego późno dopiero do niego przystąpiono. Niepodobna rozwiązać zagadnienia państwowego, jeżeli jednocześnie nie bierze się pod uwagę stosunku państw pomiędzy sobą. Można tedy dzieje rodu ludzkiego w ogólnych zarysach uważać jako urzeczywistnianie się jakiegoś ukrytego planu przyrody, aby doprowadzić do skutku wewnętrznie, a w tym celu i zewnętrznie doskonały ustrój państwowy jako jedyny stan, w którym wszystkie w człowieczym rodzie tkwiące zadatki mogą się w pełni rozwinąć w ludzkość" (4, 153). „Próbę filozoficzną opracowania dziejów powszechnych na zasadzie jakiegoś planu przyrody, który zmierzałby do doskonałego obywatelskiego zjednoczenia rodzaju ludzkiego, należy uznać za możliwy, a nawet przydatny dla samego owego celu przyrody."

[1]) Kuno Francke w cennej książce pt. „Die Kulturwerte der deutschen Literatur" (Wartości kulturalne literatury niemieckiej, tom I., rok 1910) zastosował ten punkt widzenia do dziejów piśmiennictwa i wyzyskał go w sposób wielce oryginalny.

Kant tedy powiada, że treścią i celem dziejów jest stworzenie możliwie doskonałego ustroju społecznego i że ustawiczne zastanawianie się nad rozwojem historycznym wyraźnie sprzyja temu celowi. W wydanem w 1795 piśmie pt. „O wiecznym pokoju“ przedstawia w bardzo przejrzysty i piękny sposób możliwość wiecznego pokoju i stara się wykazać, że natura ludzka stworzona jest do niego i obowiązana.

Tak więc znajdujemy u Kanta pomysły i napomknienia z zakresu filozofji dziejów, które dziś zaledwie mogą być zrozumiane i zużytkowane. Oparty o Herdera i o Kanta, Schiller w swoim wstępnym wykładzie uniwersyteckim (1789) i w pracy „O estetycznem wychowaniu człowieka“ (1795) dał nam cały szereg cennych myśli historjozoficznych. Cel dziejów widzi, tak jak Herder, w rozwoju humanitaryzmu, ale rozumie przytem, że człowiek tylko w państwie może stać się człowiekiem. Państwo powstało jako wytwór konieczności, lecz musi rozwinąć się w organ moralności i rozumu. W wychowaniu człowieka przez przyrodę i rozum gra wielką rolę — i to jest najbardziej oryginalna i głęboka myśl Schillera — sztuka i piękno. Dopiero w estetycznym zachwycie człowiek staje się w pełni człowiekiem. Zbiegają się tu oba rodzaje jego reagowania, zmysłowość i rozsądek, oglądanie i myślenie, dążenie do materji i dążenie do formy, które wszystkie w zachwycie estetycznym uczestniczą w bardzo silnym stopniu, łącząc się zarazem w harmonijną syntezę. Dlatego sztuka jest pierwszorzędnej wagi czynnikiem rozwoju moralnego, gra niesłychanie ważną rolę w dziejach ludzkości i właściwa jej ocena może stać się podstawą dla przyszłej filozofji kultury. Poglądy te wypowiedział Schiller w wierszu „Artyści“, w recenzji poezyj Bürgera i pozatem kilkakrotnie. Myśl o wychowaniu estetycznem nie poszła od tego czasu w za-

pomnienie. Pomijamy w tej chwili poglądy historjozoficzne, które wypowiadali Fichte, Schelling i ich uczniowie, a zwracamy się do najwyższych myśli, jakie spotykamy w spekulatywnej historjozofji, to jest do Hegla.

Filozofja Hegla z punktu widzenia teorjopoznawczego jest surowym intelektualizmem, a pod względem ontologicznym mocnym spirytualizmem. Myślenie, i to myślenie oderwane, spekulatywne, jest czynnością, odróżniającą ludzi od zwierząt, i dlatego stanowi jedyne pewne źródło poznania. Na myśleniu, według niego, opiera się nietylko prawda, ale i moralność, pobożność i piękno. Myślenie jednak jest czynnością duchową i tylko duchowi przypada w udziale prawdziwa rzeczywistość. To też w myśleniu filozoficznem rozwija się pełna i całkowita rzeczywistość jako żywy proces w przyrodzie i dziejach. Filozofja, jak powiada Hegel, musi zdawać sobie sprawę, że treścią jej jest nie co innego, jak właśnie zawartość pierwotnie dana i wyładowująca się w dziedzinie żywego ducha, która stała się światem zewnętrznym i wewnętrznym światem świadomości — że jej treścią jest rzeczywistość (Encyklopedja § 6). Jeżeli więc zamkniemy oczy na często naciąganą i samowolną metodę dialektyczną, którą sobie Hegel obrał w swojej logice, dostrzeżemy, że ma on bardzo silnie rozwinięty zmysł rzeczywistości, i dziwimy się niejednokrotnie jego niezwykle głębokim uwagom co do duchowego życia rodu ludzkiego. Jego „Filozofja ducha“, którą sam ogłosił w „Fenomenologji“, w „Filozofji prawa“, a przedewszystkiem w „Encyklopedji“, a którą po jego śmierci poznano jeszcze dokładniej przez wydanie jego wykładów z estetyki, filozofji religji, filozofji dziejów i historji filozofji, zawiera w rzeczy samej mnóstwo płodnych myśli. Mogą one zainteresować i pobudzić do zastanowienia nawet ludzi nie zgadzających się wogóle ani

z jego intelektualizmem ani z jego spirytualizmem. Być może najważniejszą myślą stworzoną przez tego myśliciela jest pojęcie ducha przedmiotowego (objektywnego). Rozumie przez niego Hegel te wyniki czynności duchowej, które „zgęściły się“ w objektywnie istniejące urządzenia i instytucje i wpływają na myśli i działalność jednostek. Za wytwory albo za formy ducha objektywnego uważa on prawo, moralność i obyczajność życia zbiorowego. We wszystkich tych zjawiskach upostaciowana jest i coraz bardziej uświadomiona najtajniejsza istota ducha. A istota owa, w przeciwstawieniu do materji, która podlega prawu ciężkości, wyraża się w wolności. Im w sposób bardziej określony i jasny duch wypracowuje tę swoją istotę, tem bliższy jest swego właściwego przeznaczenia, swojej konkretnej rzeczywistości. Najwyższym z owych trzech stopni jest obyczajność, w której czysto podmiotowa moralność ucieleśnia się w przedmiotowych instytucjach: rodzinie, społeczeństwie i państwie. Najbardziej interesuje się Hegel najwyższym szczeblem rozwoju obyczajności, to jest państwem. Państwo jest samowiedną substancją moralną, połączeniem zasady rodziny i obywatelskiego społeczeństwa (Encyklopedja 535). Nie znaczy to jednak nic innego, jak że w państwie wypowiada się najdoskonalej najważniejsze powołanie człowieka, a mianowicie uświadamia się jego wolność. Hegel niestrudzony jest w objaśnianiu tego swojego poglądu i w obronie istoty wolności przeciwko napaściom niedość głęboko na rzecz patrzących przeciwników.

„Państwo jest najpierw swoim własnym wewnętrznym wytworem“ — mowa tu o jego ustroju. Następnie jest pewną poszczególną jednostką i jako taka stoi w stosunkach z innemi państwami. Ale takie poszczególne duchy są jedynie momentami w rozwoju ogólnego pojęcia ducha, w jego rzeczy-

wistości, a ten rozwój — to właśnie dzieje powszechne (Encyklopedja § 536).

O treści, celu i ogólnym biegu dziejów powszechnych mówi Hegel zwięźle w „Encyklopedji“ i w „Filozofji prawa.“ Szczegółowiej i o wiele żywiej jest przedstawione to zagadnienie w wykładach z filozofji dziejów, wydanych już po śmierci autora. [1])

Hegel rozróżnia trzy rodzaje pisania historji: pierwotny, gdzie opowiadamy nasze własne przeżycia, obmyślany, gdzie pisarz wkłada własnego ducha w przebieg wydarzeń, i wreszcie filozoficzny, o którym właśnie mówić zamierzam. Właściwie nic to innego, jak myślące rozważanie dziejów. „Jedyna myśl, jaką filozofja przynosi ze sobą, jest to proste wciągnięcie w sprawę rozumu, a mianowicie pogląd, że rozum włada światem, że zatem i dzieje powszechne odbywają się rozumnie“ (42). Ale rozum znaczy duch. Ponieważ tedy dzieje powszechne „rozgrywają się na gruncie duchowym“ i ponieważ duch „na scenie, na której go oglądamy, to jest w dziejach powszechnych, występuje w całej swojej rzeczywistości“ (150), więc musimy już zgóry zakładać pewne zaznajomienie się z tym duchem. Jakeśmy powiedzieli przed chwilą, główną cechą jego jest, wedle Hegla, wolność. „I to jest właśnie poznanie filozoficzne, że wolność stanowi jedyną prawdę ducha“ (51). O wolności wszelako wtedy możemy mówić, kiedy wiemy, że jesteśmy wolni. „Po tem abstrakcyjnem określeniu można powiedzieć o dziejach powszechnych, że są przedstawieniem ducha, tak jak on sobie urabia wiedzę o tem, czem jest sam w sobie“ (52).

[1]) Cytuję według łatwo dostępnego wydania „Reclams Universalbibliothek“. Staranniejsze i bardziej kompletne jest wydanie niedawno opracowane przez Jerzego Lassona w dwu tomach (Feliks Meiner, Lipsk 1912—1920). Tom pierwszy zawiera bardzo gruntowną przedmowę Lassona: „Hegel jako historjozof“.

„Ludzie wschodu nie wiedzą jeszcze, że duch, czyli że człowiek jako taki, jest wolny, a ponieważ nie wiedzą tego, nie są wolni, wiedzą jedynie, że jeden człowiek jest wolny, ale właśnie przeto podobna wolność jest samowolą.“ „Ten jeden jest zatem despotą, nie wolnym człowiekiem“. „Dopiero u Greków narodziło się pojęcie wolności i dlatego byli wolni. Lecz tak oni, jak Rzymianie, wiedzieli tylko, że niektórzy ludzie są wolni, nie zaś, że człowiek jako taki“ (55). Dopiero ludy germańskie na gruncie chrześcijaństwa doszły do świadomości, że człowiek, jako człowiek, jest wolny i że wolność ducha stanowi jego najistotniejszą naturę. Świadomość ta objawiła się nasamprzód w religji, w najtajniejszej sferze ducha; uczynić z tej zasady pierwiastek świecki było zadaniem dalszem, a rozwiązanie go wymaga długiego czasu i ciężkiej pracy. Zastosowanie tej zasady do myśli świeckiej, przepojenie nią i przekształcanie przez nią obecnego wyglądu świata zajmie długi przeciąg wieków, który właśnie wypełnia historja“. „Dzieje powszechne są postępem świadomości wolności, postępem, którego konieczność poznać musimy (53). Wolność jest sama sobie celem, ku któremu dąży i jest jedynym celem ducha. Do tego celu właśnie wznosi się historja, dla niego składa się wszystkie ofiary na wielkim ołtarzu ziemi i w ciągu długich wieków. On to spełnia się i urzeczywistnia. On jest tem jedynem, co trwa w zmienności kolei i wydarzeń, tak jak jest tem jedynem, co w wydarzeniach naprawdę działa. Ten cel ostateczny to jest to, co Bóg zamierza uczynić ze światem“ (54).

Jako środkiem do tego celu duch świata posługuje się interesami, potrzebami i namiętnościami ludzi. Człowiek ma naturalny pociąg do działania, ale zarazem szuka w niem dla siebie zadowolenia. „Cel, dla którego chcę działać, musi być w jakikolwiek sposób moim celem“ (57). „Jest to

nieskończone prawo podmiotu, że w swojem działaniu i pracy znajduje dla siebie zadowolenie“ (58). Namiętności bywają wprawdzie często oceniane jako coś niesłusznego, ale niemniej trzeba powiedzieć, „że nic wielkiego nie zostało dokonane na świecie bez namiętności“ (59). „Można to nazwać chytrością rozumu, że namiętności wyzyskuje na swoją korzyść“ (70). Ludzie zatem, idąc za namiętnościami i za popędami i nie wiedząc sami o tem, przyspieszają ostateczny cel dziejów.

Dalszym celem są „postacie historyczne“, wielcy ludzie, wyprzedzający swój czas. „Ci są wielkimi ludźmi w dziejach, których własne jednostkowe cele zawierają w sobie to, co stanowi wolę ducha świata“ (66). „Ich wielkością jest, że znają ten właśnie ogólny pierwiastek, ten konieczny, następny szczebel świata, że umieją go uczynić swoim celem i włożyć weń swoją energję“ (67).

Postacią jednak, w której jedynie wolność może dojść do pełnego uświadomienia, jest państwo. Jest ono „rzeczywistością, w jakiej jednostka znajduje swoją wolność i żyje nią“ (76). Dlatego „w dziejach powszechnych może być mowa jedynie o narodach, które wytworzyły państwa“ (77). Są to narody historyczne, a historję ich Hegel przedstawia w tej formie, że uwypukla się stały postęp. W taki sposób rozważa dzieje Wschodu, Grecji, Rzymu, wreszcie świata germańsko-chrześcijańskiego. Dopiero w tym ostatnim państwo zyskało postać, w której świadomość wolności człowieka stała się faktem powszechnym.

Hegel przeprowadził w wysokim stylu pomyślaną syntezę Kanta z Herderem. Podobnie jak Kant, widzi on w państwie cel historji, a razem z Herderem twierdzi, że dopiero w państwie dochodzi do pełnego wyrazu to, co jest najlepszego w człowieku. Jego historjozofja jest w swoim rodzaju wspaniałą koncepcją. Wielka prostota

głębokiej myśli przewodniej obok silnej wiary w nieskończoną potęgę ducha ludzkiego mają w sobie coś dziś jeszcze imponującego. Trzeba przyznać, że dałby się zaczerpnąć z jego systemu dziejów niejeden cenny pomysł.

Spekulatywna metoda Hegla wkrótce po jego śmierci popadła w zupełną niełaskę. Nawet do nauk humanistycznych poczęto stosować indukcyjną metodę przyrodoznawstwa. To też podobnie, jakeśmy to już zaznaczali w stosunku do socjologji, spotykamy i tu cały szereg usiłowań, aby historję badać sposobem przyrodników i dotrzeć do praw rozwoju dziejowego. Jako pierwszego zwiastuna tego kierunku słusznie wskazuje Bernheim (699) Condorceta, który osądzony jako żyrondysta, pisał w więzieniu swoje szkice, gdzie chciał ująć historycznie zjawisko postępu (książka wyszła po śmierci autora w r. 1795). Condorcet zwraca uwagę na konieczność szerszego uwzględnienia roli mas dla historji i wierzy, że metoda przyrodnicza może pod tym względem przynieść nowe zdobycze. Widzieliśmy już i ocenili świetną próbę Augusta Comte'a rozważania dziejów na zasadzie głównych poglądów pozytywizmu. Bernheim (str. 712 i nn.) zaznacza olbrzymi wpływ Comte'a na późniejszy rozwój myśli i podkreśla zwłaszcza, ile mu zawdzięcza np. Lamprecht. Musimy zaliczyć tu nadto wspomniane już próby Queteleta i Bucklego, wydobycia na jaw prawidłowości w zjawiskach dziejowych za pomocą badań statystycznych. Bernheim (str. 119 i nn.) wykazał w sposób niezbity niewystarczalność statystyki dla zrozumienia historji.

O wiele ważniejsze od podobnego poszukiwania praw empirycznych jest zapoczątkowane przez Karola Marxa i Fryderyka Engelsa ekonomiczne pojmowanie dziejów, które częściej, lubo mniej słusznie,

określane bywa jako materjalistyczne[1]). Marx przejął od Hegla dążenie do jednolitego ujęcia historji, a po części i metodę dialektyczną. Co do zasadniczego stanowiska jednak znajduje się w ostrem przeciwieństwie do mistrza. O biegu historji rozstrzyga nie duch świata, ale ekonomiczny ustrój społeczeństwa i sposób, w jaki bywają wytwarzane i rozdzielane najważniejsze dobra. „Moje badania — powiada Marx w piśmie pt. „W sprawie krytyki ekonomji politycznej“ (Zur Kritik der politischen Ökonomie), wydanem w r. 1851 — doprowadziły mię do wniosku, że stosunek prawny, tak jak ustroje państwowe, nie dadzą się zrozumieć, ani same przez się, ani z ogólnego rozwoju ducha ludzkiego, ale raczej wypływają z materjalnych stosunków życiowych, których ogół Hegel ujmuje pod nazwą ‚społeczeństwa obywateli‘, ale których anatomji należy szukać w ekonomji politycznej.“ W gospodarczej wytwórczości życiowej ludzie uwikłani są w konieczne a niezależne od ich woli stosunki gospodarcze, odpowiadające pewnemu określonemu stadjum ich siły wytwórczej. Całokształt tych stosunków stanowi o ekonomicznym układzie społeczeństwa, tj. o rzeczywistej podwalinie, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają pewne gospodarcze pojęcia i wyobrażenia. Sposób produkcji w zakresie życia materjalnego uwarunkowuje całe życie społeczne, polityczne i duchowe wogóle. Nie świadomość człowieka określa jego byt, ale przeciwnie byt gospodarczy określa świadomość. Zgodnie z tem wszystkie wielkie ruchy w historji musimy ujmować jako walki klas, prowadzone pomiędzy warstwami społeczeństwa, silniejszemi gospodarczo, a innemi, wyzyskiwanemi przez tamte. Wędrówki narodów, wojny krzyżowe,

[1]) Krótki, ale dobry zarys znajdujemy u Muckle'go: „Die Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jahrhundert“ (Dzieje doktryn socjalistycznych w wieku XIX., r. 1909).

reformacja i różne rewolucje polityczne mają właściwe uzasadnienie polityczne w interesach ekonomicznych. Motywy polityczne, moralne i religijne, jakie zdają się wybijać na pierwszy plan w tych wypadkach, nie są niczem innem, jak zwodniczą nadbudową ideologiczną, która przysłania główne sprężyny. Obecnie walki klas wznowiły się, i to z wielką siłą, dążąc do obalenia ustroju kapitalistycznego, dzięki czemu stosunki na polu wytwórczości ukształtują się w ten sposób, że nie będą już odpowiadały interesom jednej uprzywilejowanej warstwy, ale potrzebom całej ludzkości.

Nie ulega wątpliwości, że ekonomiczne pojmowanie dziejów bardzo głęboko sięgnęło w wiązania życia historycznego. Wzrok nasz nauczył się przez to bystrzej odczuwać doniosłość spraw gospodarczych, co wywołało jako skutek wzmożone tętno prac naukowych z tego zakresu. Bezsprzecznie lepiej zrozumieliśmy wiele ruchów historycznych, od kiedy zaczęliśmy zwracać uwagę na gospodarczy ustrój społeczeństwa. To też ekonomiczne pojmowanie dziejów jest pierwszorzędną metodą heurystyczną. Wszelako dla zrozumienia całego procesu dziejowego ten jednostronny punkt widzenia stanowczo nie wystarcza. Czynniki polityczne, duchowe, moralne, estetyczne i religijne, zupełnie niezależnie od wszelkich interesów ekonomicznych, oddziaływały potężnie na bieg historji i ze swej strony odbiły się na życiu gospodarczem. Nie możemy więc tego ostatniego czynnika, jak słusznie powiada Bernheim (729), zbyt jednostronnie przeceniać.

Przez czas niejaki historycy nie chcieli słyszeć o filozofowaniu i zadanie dziejopisa ograniczali do sumiennego badania źródeł. I rzeczywiście w wieku dziewiętnastym dokonano na tem polu olbrzymiej pracy. Wymagania stawiano coraz surowsze, metody stawały się coraz ściślejsze. Rozwinęły się kolosalnie nauki pomocnicze, rzucono się do odczytywania papirusów i starożytnych pomników dziejowych, wytworzył

się kult zabytków, który powołał do życia całą wielką organizację w tej dziedzinie. I dzisiaj jeszcze dokładne badanie faktów trwa jako hasło dnia i zostanie na zawsze jako nieodzowne wymaganie. Ale niezależnie od niego ujawnia się potrzeba jednolitego ujęcia i muszą się z nią liczyć nawet najwięcej hołdujący faktom historycy. Karol Lamprecht wystąpił z głośną teorją o epokach kulturalnych i zastosował ją do swojej „Historji Niemiec“ (Deutsche Geschichte). Teodor Lindner otwiera swoje szeroko zakrojone „Dzieje powszechne od wędrówki narodów“ (Weltgeschichte seit der Völkerwanderung) „filozofją dziejów“ (Geschichtsphilosophie), która zawiera między innemi znakomity rozdział o powstawaniu „idej“ z potrzeb ogólnych. Edward Meyer rozpoczyna nowe wydanie swojej słynnej „Historji starożytnej“ zasadami „antropologji“, gdzie z powodzeniem broni wybitnej roli państwa i rozwoju politycznego przeciw zbytnim zakusom momentu gospodarczego. I rumuński historyk Xenopol jest autorem pracy „Théorie de l'histoire“, w której w podobny sposób przedstawia państwo i życie polityczne, jako najważniejszy przedmiot dziejów. Obok historyków i cały szereg filozofów oddał się zagadnieniom historjozoficznym. Wymieniamy przedewszystkiem takie nazwiska jak: Dilthey, Simmel, Wundt, Eucken. Wielki rozgłos wywołała w ostatnich czasach książka Oswalda Spenglera, która pod tytułem „Koniec Zachodu“ (Der Untergang des Abendlandes) podejmuje „morfologję historji“ z zupełnie nowego stanowiska (tom I. 1918, tom II. 1922). Zdaniem Spenglera niema wogóle mowy o jednolitym rozwoju ludzkości. Historja powszechna jest historją wielkich kultur (II. 203). Każda z tych kultur powstaje z nieznanych przyczyn w pewnym określonym czasie i w pewnym określonym kraju. Wszystkie są nawskroś organiczne, mają w sobie coś z roślin. Każda ma swoją

własną duszę, tak że ludzie należący do dwu odmiennych kultur nigdy się zupełnie nie mogą zrozumieć nawzajem. Rozwijają się poszczególne kultury jak organizmy, rosną, rozprzestrzeniają się, aż dopóki nie osiągną swego zenitu. Wtedy przeradzają się w mechaniczne cywilizacje, które utrzymują się czas pewien, ale ostatecznie, skutkiem braku wewnętrznej siły organicznej, skazane są na zagładę. Rozróżnienie między kulturą a cywilizacją jest podstawową myślą historjozofji Spenglera. „Każda kultura — powiada — ma swoją własną cywilizację. Dwa te terminy, które dotychczas oznaczały tylko niejasną różnicę, teraz, brane w znaczeniu czasowem, stają się po raz pierwszy wyrażeniem ścisłej i koniecznej organicznej następczości[1]). Cywilizacja jest nieuniknionym losem kultury. To szczyt, z którego możemy rozwiązać ostatnie i najtrudniejsze zagadnienie morfologji historycznej. Cywilizacje są to najdalsze i najbardziej sztuczne stany, do jakich zdolny jest dojść wyższy gatunek człowieka. Są one już zakończeniem, następują po dążeniu, jako dotarcie po rozwoju, jako śmierć po życiu, jako stężenie po dziecięctwie duchowem, które widzimy np. w stylach doryckim i gotyckim, jako duchowa starczość, albo kamienna, i zamieniająca wszystko w głaz wielka wszechświatowa stolica. Są końcem nieodwołalnie, a jednak zewnętrzna konieczność raz po raz prowadzi ku nim“ (I. 44). Spengler wymienia mniej więcej osiem takich wielkich kultur, których fazy rozwojowe stanowią pod wieloma względami wzajemne odpowiedniki. Najważniejsze z nich są: starożytna, czyli „apollińska“, chrześcijańsko-arabska, czyli „magiczna“ i wreszcie zachodnia, czyli „faustowska“. W odkrywaniu związków między

[1]) Zwracamy tu tylko mimochodem uwagę, że Ferdynand Tönnies, na długo przed Spenglerem, jasno i wyraźnie przejrzał i sformułował prawidłowość tej następczości.

wytworami religijnemi, politycznemi, artystycznemi i naukowemi w ramach każdej poszczególnej kultury Spengler jest niezmiernie oryginalny i interesujący. To co nam daje, możnaby najlepiej określić jako metafizykę kultury. Jak każda metafizyka, jest ona zabarwiona osobiście, ale pełna głębokich i genjalnych błysków. Pomimo nierzadkich uchybień rzeczywistości dziejowej i mimo niejednokrotnie opacznego ujęcia, książka jego jest wielkim snopem myśli, do których będą nieraz jeszcze, i to z wielką korzyścią, powracały przyszłe badania. Ze stanowiska historjozoficznego mniejsze posiada znaczenie przez to, że autor zajmuje stanowisko zupełnie irracjonalistyczne, a także ponieważ metoda socjologiczna poprostu dla niego nie istnieje.

Przechodzimy zkolei do zwięzłego omówienia pewnych badań metodologicznych, jakie przedsięwzięto w ostatnich czasach w celu wyznaczenia historji właściwego miejsca w systemie nauk.

Pierwsza pobudka wyszła od Windelbanda i Rickerta. Zdaniem tych myślicieli nie to zasadniczo odróżnia historję od nauk przyrodniczych, że zajmuje się ona przedewszystkiem procesami duchowemi. Różnicy szukać należy gdzieindziej. Przyrodoznawstwo, a zwłaszcza fizyka i chemja, nie badają indywidualnie określonego procesu, ale starają się dotrzeć do prawa, które rządzi procesami. Przeciwnie historja ma do czynienia z faktami jednostkowemi, indywidualnemi, z czemś co jest niepowtarzalne. Istnieją zatem dwie różne metody, jakie nauka stosuje przy badaniu rzeczywistości. Jedna jest uogólniająca, i ta stara się dojść do rzeczywistości drogą pojęć ogólnych i wykryć prawa dziania się. Pojedyńczy proces, poszczególna rzecz są tylko przykładem. Uwaga nasza jest tu skierowana na cechy, które ten jeden przedmiot posiada na równi ze wszystkiemi innemi. Metoda taka obowiązuje zarówno

w fizyce jak w psychologji. Czyli że metodę uogólniającą stosujemy jednakowo do zjawisk fizycznych jak do psychicznych. Ale obok tego istnieje druga, wręcz odmienna metoda. Rozważa ona poszczególne procesy i poszczególnych ludzi w ich raz jedyny danej indywidualności i dlatego nazywamy ją indywidualizującą. Tej drogi właśnie trzymają się wszystkie nauki historyczne.

Ponieważ jednak nie wszystkie poszczegolne procesy i nie wszyscy poszczególni ludzie stanowią przedmiot historji, więc metoda indywidualizująca musi dokonywać wyboru. Rozstrzygająca jest przytem doniosłość dla kultury. W ten sposób, obok formalnej różnicy metod, mamy i różnicę w samej treści, w stosunku do przedmiotu obu kategoryj naukowych. To też Rickert na miejsce dawnego podziału na nauki przyrodnicze i humanistyczne wprowadza nową klasyfikację. Z jednej strony mamy nauki przyrodnicze, które posługują się metodą uogólniającą, a jednocześnie badają swoje przedmioty poprostu jako dane fakty, bez względu na wartości ludzkie. Z drugiej mamy grupę nauk kulturalnych, posługujących się metodą indywidualizującą, a zarazem liczących się z wartościami. Nowy podział niewątpliwie oparł się na istotnie danej różnicy i dlatego zyskał wielkie uznanie. Prócz tego wielu historyków i filologów przyjęło go z zadowoleniem, ponieważ zwalniał raz na zawsze od uciążliwego doszukiwania się praw w dziejach, a pozwolił ze spokojnem sumieniem pogrążyć się w badaniu poszczególnych faktów.

Nie będziemy się tu zagłębiali w ocenę tego podziału. Interesuje nas w tej chwili tylko pytanie, czy pojmowanie historji jako indywidualizującej nauki kulturalnej przyczynia się do zrozumienia rozwoju dziejowego i czy pozwala nam zajrzeć w istotną treść dziejów? Na pytanie to, z naszego stanowiska, musimy bez wahania odpowiedzieć przecząco.

Jeżeli uświadomię sobie w całej pełni, że był tylko jeden Aleksander Wielki, tylko jedna rewolucja francuska, tylko jedna wojna francusko-pruska roku 1870, to dla zrozumienia tych faktów nie zyskuję nic a nic, nie rodzą się stąd dla mnie nowe zagadnienia i cały ten indywidualizujący punkt widzenia pozostaje bezpłodny. Stosunek zaś do kultury jest tak dalece sam przez się zrozumiały i przytem tak ogólny, że z nagiego tego faktu też niczego się nie nauczę. Kiedy zatem Rickert w rozprawie o filozofji historji[1]) dochodzi do wniosku, że „podstawy filozofji dziejów zbiegają się z podstawami filozofji, pojmowanej jako nauka o wartościach“ (394), to ma przy tem na myśli taką filozofję wartości, która zbudowana musiałaby być na apriorycznych konstrukcjach i uzasadniona metafizycznie. W rzeczy samej spotykamy u niego pojęcie „powinności transcendentnej“ (des transcendenten Sollens), które uważa za podwalinę metafizyczną. Nas, z naszego stanowiska, podobne uzasadnienie zadowolić nie może. Przytem Rickert pominął milczeniem kilka bardzo ważnych zagadnień. Tak np. nie starał się wcale zbadać istoty historycznego prawdopodobieństwa i wyjaśnić różnicy między niem a prawdopodobieństwem przyrodniczem, która to sprawa, mojem zdaniem, należy do metodologicznie najważniejszych. Następnie pomija najzupełniej społeczny punkt widzenia. Kto operuje pojęciem wartości, ten dziś już musi przyznać, że w doświadczeniu wszystkie wartości kulturalne polegają tylko na tem, że wielu ludzi uważa je za dobre. Pojęcie wartości w powstaniu swojem i uznaniu ogólnem jest niezaprzeczenie kategorją społeczną. Wreszcie poprostu przez swoje wrogie stanowisko względem psychologji Rickert sprawia to, że najważniejsze środki

[1]) W książce zbiorowej: Filozofja na początku XX wieku (Die Philosophie im Beginne des XX. Jahrhunderts), wydanej przez Windelbanda, wyd. II. r. 1907 str. 321—422.

do zrozumienia wydarzeń dziejowych, a mianowicie przenikliwa analiza psychologiczna, wyglądają na zbyteczne i bezwartościowe. Jednem słowem możemy powiedzieć, że pogląd Windelbanda i Rickerta na historję jako naukę posiada pewne znaczenie dla logiki i metodologji, ale że do zrozumienia rozwoju dziejowego przyczynia się bardzo niewiele, a nawet po części działa otamowująco.

Ważniejsze niż tego rodzaju rozważania metodologiczne byłoby dla filozofji dziejów wynalezienie ogólnego punktu widzenia, któryby więcej dawał widoków ogarnięcia rozwoju historycznego, aniżeli to czynią przedstawione dotychczas kierunki. Nawiązując do tego, co wyżej mówiłem o historjozofji Kanta, chciałbym w tej chwili zaznaczyć, że jądro wszelkiego historycznego dziania się stanowią stosunki między społeczeństwem a jednostką, tudzież dać wyraz przekonaniu, iż psychologiczne, historyczne i socjologiczne ich zbadanie lepiej i dotykalniej pozwoli poznać treść i cel dziejów, aniżeli to dotychczas miało miejsce. Powinniśmy się przekonać, jak dalece naukowe badanie świata, artystyczne kształtowanie życia, oraz pogłębianie uczucia religijnego zbiegają się ze znanym nam dziejowym procesem emancypowania się jednostki. Przedewszystkiem jednak powinno nasze stanowisko rzucić nowe światło na polityczny i gospodarczy rozwój rodu ludzkiego. Uwydatniłaby się przytem płodność kantowskiego pojęcia o niespołecznej społeczności, ulegając jednocześnie dalszemu rozwinięciu i wyjaśnieniu. Nowe światło padłoby na wielkie walki, rozegrane w Grecji, począwszy od V wieku przed Chrystusem, w Rzymie, w chrześcijańskiem średniowieczu, za czasów reformacji i humanizmu. W naszych czasach coraz wyraźniej wychodzi na jaw, że idzie tu o ustalenie stosunku między społeczeństwem a jednostką. Deklaracja praw człowieka i ruch socjalistyczny dziewiętnastego stulecia

okazałyby się ostatniem na razie ogniwem tego długiego łańcucha rozwojowego.

Celem jego moglibyśmy nazwać syntezę indywidualizmu z socjalizmem, w której znalazłyby zadośćuczynienie słuszne interesy tak jednostki jak ogółu, a stałby się to winno dzięki organizacji społecznej, wewnątrzpaństwowej, a także dzięki międzynarodowym instytucjom w stosunku do państw. Dopiero wtedy zyskają konkretną treść „humanitas“ Herdera i „postęp w świadomości wolności“ Hegla, i zostaną uznane za faktycznie godne osiągnięcia cele dziejów. Postanowione przezemnie i objaśnione wyżej żądanie godności państwowej okazałoby się istotnie w takim wypadku punktem, ku któremu dąży rozwój, a trwałym akordem końcowym stałby się jednolity związek państw i narodów. Kto wie, może urzeczywistniłaby się przytem i myśl Kanta, to jest że cel pochodu rozwojowego ludzkości, jasno i wyraźnie poznany dzięki nowemu rozumieniu dziejów, prędzej i pewniej da się wcielić w życie.

§ 52. Pedagogika.

W bliskim związku z zagadnieniami etyki i socjologji stoi nauka o wychowaniu czyli pedagogika. Z chwilą, gdy powoli pragniemy zbliżyć się ku ideałowi doskonałego moralnie człowieka, gdy wszystkie nasze usiłowania skierowujemy w celu podniesienia społeczeństwa ludzkiego do stanu, w którym, jako potrzeba coraz szerszych kręgów, poznana będzie i wyczuwana wymieniona wyżej synteza indywidualizmu z socjalizmem, z tą chwilą musimy się starać wpływać na dorastające pokolenie w takim duchu, aby zapalić je i uzdolnić do kuszenia się o osiągnięcie, a przynajmniej o większe zbliżenie się do tego celu, niżeśmy sami byli to w stanie uczynić. Do tego potrzebna nam jest filozofja

wychowania, któraby postawiła sobie za zadanie na gruncie obszernego doświadczenia, drogą wnikliwych badań psychologicznych, etycznych, a przedewszystkiem socjologicznych, określić istotę i cel wychowania, oraz wskazała nam drogi, prowadzące do jego urzeczywistnienia.

Ponieważ idzie nam głównie o filozoficzną treść nauki o wychowaniu, a nie o praktyczne wskazówki dla rodziców i nauczycieli, nie możemy na tem miejscu zapuszczać się w śledzenie od tysięcy lat trwającego rozwoju pedagogiki i dydaktyki (nauki o nauczaniu). Tak samo zrzec się musimy scharakteryzowania kierunków i prądów pedagogiki spółczesnej i zajęcia wobec nich pewnego stanowiska. Ograniczamy się jedynie do kilku zupełnie ogólnych spostrzeżeń, wynikających z dotychczasowego biegu naszych rozważań.

Etyka socjologiczna nauczyła nas, że najlepiej jest ujmować postulaty moralne człowieka w dwie kategorje: obowiązku i godności. Pojęcie obowiązku zawiera moment konserwatywny i społeczny, pojęcie godności postępowy i indywidualny. Jeżeli przytem za cel rozwoju dziejowego uznamy syntezę indywidualizmu z socjalizmem, wynurzy się przed nami następujące podwójne zagadnienie wychowawcze:

1. Każde dziecko przychodzi na świat z pewną specyficzną budową fizyczną i z pewnemi swoistemi zadatkami duchowemi. Rzeczą wychowania jest, zapomocą opieki, ćwiczenia, kształcenia, wyprowadzić je na zdrowego i silnego człowieka, który będzie umiał wżyć się w swoje otoczenie. W tym celu musimy je uposażyć w pewne wiadomości, konieczne aby je uzdolnić do wybrania sobie pola działania i do zajęcia właściwego miejsca w społeczeństwie ludzkiem. Jego szczególne zadatki i zdolności muszą znaleźć możność rozwoju, aby zdołało osiągnąć maximum swoich indywidualnych danych, a zarazem największą możliwość szczęścia.

Każdy noworodek przynosi ze sobą na świat prawo do tego rodzaju wychowania, a to prawo dziecka jest zarazem obowiązkiem jego wychowawców. Ale wychowawcami dzisiaj nie są jedynie rodzice i nauczyciele. Najważniejszym a zarazem najpotężniejszym ze wszystkich jest państwo, które wraz z cywilizacją coraz bardziej kształtowało się na rzecznika społeczeństwa. To też jednym z najwyższych i najświętszych obowiązków państwa jest troska o warunki wychowawcze dla wszystkich bez wyjątku dzieci i uświadamianie rodzicom i nauczycielom ich powinności wszelkiemi sposobami, w razie potrzeby nie cofając się nawet przed gwałtem.

Był czas, kiedy rodzice wychowywali i kształcili dziecko dla swoich własnych korzyści. Wieśniak w synach swoich i córkach widzi odpowiedzialnych i pożytecznych parobków i dziewki, któremi może się posługiwać przy robocie. Dzieci są dla niego błogosławieństwem, im więcej ich ma, tem lepiej, może bowiem przez to gospodarować sprawniej i podnieść stopień swego dobrobytu. Rzemieślnik kształci sobie synów na pomocników, którzy mu ułatwią zarobkowanie. Rodzina prawdopodobnie długi jeszcze czas pozostanie podstawą państwa, a w takim razie zawsze dzieci będą wraz z rodzicami dbały o zachowanie całości, pomagały w prowadzeniu domu, a w razie potrzeby przyczyniały się do niego zarobkowo. Niemniej stosunek patrjarchalny, w którym ojciec jest bezwzględnym władcą, traktującym potomstwo jak swoją własność i rozporządzający się niem według własnego widzimisię, należy już bezpowrotnie do przeszłości. Ewolucjonizm obalił go zupełnie, inne rysując cele wychowaniu. Dzisiaj dzieci przestały już być dla rodziców środkiem, są raczej najwyższym i najświętszym same sobie celem.

Nie jest ten pogląd zdobyczą ostatniego dnia. Już u Homera (Il. VI. 476) Hektor wypowiada życzenie,

aby synowi jego powiedziano kiedyś, że ma być o wiele lepszy od ojca. Obowiązek wychowania może nigdy nie znalazł zwięźlejszego, a zarazem głębszego określenia jak w słowach, które Kryton w dialogu Platona mówi do Sokratesa: „Albo nie należy wogóle dzieci wydawać na świat, albo się trzeba z niemi borykać do końca (συνδιαταλαιπωρεῖν), żywiąc je i wychowując (Kryton, c. 5, p. 45). Obowiązek ten dopiero dzięki myśli ewolucjonistycznej zyskał uzasadnienie przyrodnicze, albo może, wyrażając się ściślej, organiczne, które stanowi o jego wewnętrznej konieczności, jak i o tem, że jest powszechnie obowiązujący. I stosunek rodziców do dzieci na tem podłożu zyskuje zupełnie nowe oświetlenie.

Kto przejmie się do gruntu tą myślą, ten we własnem i w cudzem dziecku będzie widział uosobienie nowych pokoleń i nowych czasów. Nie dla moich celów wychowuję swoje dziecko i nie z myślą, aby mi dopomagało w robocie. Powinienem raczej możliwie uważnie obserwować je, aby poznać właściwe mu zadatki i skłonności. Muszę zrobić, co tylko jest w mojej mocy, aby te zadatki rozwinęły się w całej pełni, muszę, o ile mię stać, usuwać z jego drogi wszelkie przeszkody, i nietylko rozwijać, ale i ćwiczyć jego siły. Wszystkie moje usiłowania zmierzać winny do tego, aby dziecko wyrosło na człowieka samodzielnego, o niezależnym sądzie i który sam będzie umiał utorować sobie drogę przez życie. Jeżeli wyznawać będzie przekonania, które nie są mojemi, muszę się z tem pogodzić, rozumiejąc, że czasy poszły dalej i postawiły sobie nowe ideały.

Dziecko ma prawo do moich starań, mojej pomocy i rady. Ale ja nie mam prawa do jego przyszłości, jego zgody na mój światopogląd, do jego trwałego posłuszeństwa. Muszę się cieszyć jego szczęściem, ale nie mogę żądać i oczekiwać, aby tego szczęścia tam szukało, gdzie ja go szukałem.

Przytoczyliśmy wyżej godne zapamiętania słowa Hegla: „Jest nieograniczonem prawem podmiotu znajdować zadowolenie w swojej działalności i pracy.“ Zasada ta powinna stać się miarodajna dla wychowania. Dziś najważniejszym jego celem okazało się dopomaganie w działalności, najbardziej odpowiadającej zadatkom i zdolnościom wychowanka i w takiem rozwinięciu jego sił, aby się stał pełnym i skończonym człowiekiem. Zgodnie z tem możemy powiedzieć, iż obowiązkiem wychowawcy, o ile chodzi o dziecko jako o jednostkę, jest jedynie wydatna, wszechstronna i rozumna pomoc w rozwoju.

Wymaganie to dotyczy całego życia dziecka, tak strony fizycznej, jak duchowej. Pomoc w rozwoju, obok opieki i wychowania, obejmuje i kształcenie. Czasy obecne stawiają działalności ludzkiej ogromnie wysokie wymagania i dlatego musimy przyszłemu człowiekowi dopomóc w zdobyciu mocnej broni do ciężkiej walki o byt. Każda jednostka ludzka posiada swoją specjalną wartość i tem samem ma prawo do istnienia i do wychowania[1]).

Pomoc wychowawcza może stawać się coraz wszechstronniejsza i bardziej skuteczna przez to, że dzisiaj badania biologiczne, a zwłaszcza psychologiczne coraz głębiej przenikają w życie i w duszę. Udoskonalone metody psychologji doświadczalnej i powstałej na jej tle doświadczalnej pedagogiki pozwoliły nam

[1]) Józef Popper-Lynkeus w książce: „Jednostka i oszacowanie istnień ludzkich“ (Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen) 1910, gorąco broni tego prawa, a w ostatniej wielkiej swojej pracy: „Powszechny obowiązek żywienia jako rozwiązanie sprawy socjalnej“ (Die allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage) 1912, wykazuje, że państwo ma obowiązek zabezpieczyć wszystkim obywatelom konieczności życiowe. Praktyczną wykonalność tego obowiązku żywienia autor stara się uzasadnić zapomocą udowodnień statystycznych.

w szerokim zakresie badać inteligencję i zdolność działtwy szkolnej, co powinno wysoce zaważyć w sprawie wyboru zawodu. Ale metody naukowe zostawiają dość miejsca luźnej, a sercem kierowanej obserwacji ze strony rodziców i nauczycieli, których powołaniem, tak jak dawniej, jest wyrobić sobie zdanie o charakterze każdego dziecka.

W tym samym kierunku idzie żądanie szkoły pracy, zamiast dawnego typu szkół, gdzie wykładano wyłącznie teoretyczne przedmioty. Chodzi mianowicie o to, aby natura dziecka samorzutnie skierowała się ku najodpowiedniejszemu dla siebie rodzajowi zajęcia. Równolegle z tem objawia się dążenie do możliwie największego zindywidualizowania nauczania, wolnego wyboru zawodu w wyższych klasach i samodzielnego rozwoju charakteru i umysłowości wszystkich uczniów. Ten sam cel mają na widoku coraz liczniej otwierane zakłady wychowawcze na wsi. Widzimy zatem, że zasada pomocy wychowawczej powoli zdobywa sobie prawa.

2. Obok praw jednostki do wszechstronnego rozwoju narzucają się w przemożny sposób i żądają uwzględnienia w wychowaniu podrastających pokoleń postulaty społeczne. Moment ten krótko i trafnie ujmuje Paweł Barth[1]) w zdaniu: „Wychowanie jest dalszem przeszczepianiem społeczeństwa“. Człowiek — rzecz to zdawna wiadoma — może rozwinąć się na prawdziwego człowieka tylko w społeczeństwie. Dzisiaj słyszymy wszelako coraz częściej, że ma on żyć nietylko przez społeczeństwo, ale i dla społeczeństwa. Dlatego nigdy nie może być zawcześnie na to, aby zacząć wpajać w dzieci ducha społecznego, to znaczy uświadamiać wychowanków, że człowiek przez to samo, iż korzysta z urządzeń społecznych dla swego wykształcenia,

[1]) W nader wartościowej książce „Dzieje wychowania w świetle socjologji i ducha dziejowego“ (Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung) 1911 str. 11 i nn.

zarobkowania i przyjemności, bierze na siebie obowiązek, aby w miarę sił przyczyniać się do podtrzymania dalszego rozwoju społeczności ludzkiej. Ze wszystkich stron rozlegają się wołania o wychowanie społeczne, aby młodzież lepiej przygotować do przyszłego społecznego powołania. W Ameryce, gdzie każde hasło znajduje odrazu zastosowanie praktyczne, idea wychowania społecznego została już urzeczywistnionia w licznych zakładach wychowawczych. Powstały całe „miasta“, a nawet „państwa szkolne“, w których uczniowie mają możność zaprawiać się w spółżyciu i w ten sposób praktycznie przygotować do pracy państwowej. Biorą oni czynny udział w utrzymaniu porządku, obradują na zebraniach nad nowemi i celowemi zarządzeniami, wybierają swoich przedstawicieli, zasiadają w sądzie nad kolegami i ćwiczą się tą drogą w życiu publicznem. Bardzo prędko pozbywają się nieśmiałości, nieodzownej przy publicznem przemawianiu, uczą się podporządkowywać postanowieniom większości, przez co wyrabiają w sobie silniejsze poczucie odpowiedzialności. W Szwajcarji, w Niemczech a nawet w Austrji przedsiębrano ostatnio podobne próby „samorządowe“, które po większej części dawały rezultaty zadowalające.

Próby te wznowiono po wojnie i jest nadzieja, że nie trzeba będzie czekać długo na dodatnie ich wyniki.

Istnieją i inne środki pielęgnowania ducha społecznego w wychowaniu. Temu samemu celowi służy wciąganie już zawczasu dzieci do pewnych drobnych prac dla rodziny i dla domu, podkreślanie przy każdem nauczaniu konieczności spółpracy i jej wyników, a zwłaszcza przy nauce języków zaznaczanie społecznego momentu mowy[1]). Już samo wdrożenie wychowanków do regularnej pracy wielce się przyczyni do ich społecznego wyrobienia. Nie ulega wątpliwości, że czynić

[1]) Por. Jerusalem: „Zadanie nauczyciela w szkole wyższej“ 1912 str. 290.

musimy wszystko, aby nasze dzieci wychować, nietylko na jednostki samodzielnie myślące i działające, ale także na członków społeczeństwa i wpoić w nie silne poczucie odpowiedzialności społecznej.

Wychowanie zatem, o ile idzie o człowieka jako jednostkę, jest pomocą wychowawczą, o ile bierzemy człowieka, jako istotę społeczną, jest dalszem przeszczepianiem społeczeństwa. Oba te zadania nie stoją jednakowoż w sprzeczności ze sobą. Społeczeństwo najbardziej zainteresowane jest tem, aby jego członkowie byli możliwie samodzielnemi jednostkami, gdyż od tego zależy jego bogactwo i siła. Ale jednostki będą się coraz mocniej przekonywały o tem, że nic dodatniej nie wpływa na energiczny i szczęśliwy rozwój ich sił, jak właśnie praca dla ogółu.

Zadanie filozofji wychowania, czyli pedagogiki, zarysowało nam się tym sposobem jako dążenie do dwu celów. Trzeba badać jak najdokładniej warunki psychologiczne, etyczne i społeczne, a tem samem przygotowywać jak najszerszą podstawę dla wychowania, tak przez rodziców i nauczycieli, jak przez państwo.

Zakończenie.

Przy omawianiu poszczególnych zagadnień filozoficznych podkreślałem w niniejszej pracy myśli, najbardziej odpowiadające moim osobistym poglądom naukowym filozoficznym i religijnym. Uważny czytelnik sam napewno spostrzegł się, że wszystkim próbom rozwiązania podkładam pewne zasadnicze poglądy. Tem więcej wydaje mi się w tej chwili wskazanem ująć je krótko wszystkie razem i wypowiedzieć się wyraźnie, na czem mianowicie, mojem zdaniem, polega istota i zadanie filozofji. Niektóre myśli znajdują się już w mojem streszczeniu własnego stanowiska, jakie niedawno ukazało się w trzecim tomie znanego wydawnictwa zbiorowego [1]).

Filozofja, według mnie, nie jest gotowym, zamkniętym w sobie systemem, ale, jakem powiedział na początku, nieustanną i nieprzerwaną pracą myślową, obejmującą całość świata, a przedewszystkiem całość życia ludzkiego. Musi się starać o to, aby pozostawać w jak najbliższem zetknięciu z życiem jednostki, a przedewszystkiem z życiem wszelkich organizacyj społecznych, a więc państw i narodów, a wreszcie z jednolicie pojmowanem życiem całej ludzkości. Powinna wlewać życiu nowe siły i możliwie znaczyć wytyczne dla woli, tak jednostek jak

[1]) Filozofja spółczesna, przedstawiona przez samych filozofów (Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen) wydana przez Raymunda Schmidta. Feliks Meiner, Lipsk, Tom I. i II. 1921, tom III. 1922.

państw. Odrazu od pierwszych stron książki kładłem nacisk na ten aktywistyczny charakter filozofji.

W ostatnich czasach wielu z pośród wybitniejszych myślicieli odczuwa potrzebę ściślejszego spojenia filozofji z życiem i z irracjonalnemi częściami duszy, tj. tem co Arystoteles nazwał τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς. W Niemczech przyznawali się do tego Fryderyk Nietzsche, Rudolf Eucken, Jerzy Simmel, w pewnem znaczeniu także Hans Vaihinger, którego filozofja, rozważająca świat ze stanowiska fikcji, podobnież instynkt życiowy uznała za ostatnie źródło myśli. We Francji przedstawicielem tego kierunku jest Henryk Bergson, w Ameryce William James, gorący rzecznik „pragmatyzmu". Wbrew temu poglądowi wytworzył się w Niemczech kierunek, broniący z wielką bystrością przekonania, że filozofja powinna zostać czystą teorją, że ma być nauką i tylko nauką. Według mego mniemania próby takiej nieugiętej i bezwzględnej intelektualizacji zawiodą na drogę, na której filozofja obali sama siebie.

Do takiego poglądu doprowadziły mnie długie lata genetycznego, biologicznego, a przedewszystkiem socjologicznego badania życia psychicznego człowieka. Metoda ta okazała się owocną w psychologji, w teorji poznania, w estetyce i w etyce, co wykazują odpowiednie rozdziały niniejszej książki. Gorliwa praca nad zagadnieniami społecznemi w ciągu ostatnich lat pozwoliła mi powziąć kilka nowych zupełnie myśli co do praw rozwojowych ducha ludzkiego, a te umożliwiły mi zkolei jaśniejsze i prawdziwsze ujęcie tak istoty nauki jak i zadania filozofji.

Na gruncie spółczesnego ludoznawstwa wykazałem, że człowiek pierwotny, którego początkowo widzimy wszędzie jako skrępowane społecznie zwierzę stadowe, nie

posiada jeszcze zupełnie zdolności teoretycznego myślenia, ani prostego, objektywnego stwierdzania nasuwających się faktów. Zdolności tej nabiera dopiero podówczas i o tyle, o ile zdoła się uwolnić z krępujących więzów społecznych i wyrobić się na stojącą o własnych siłach osobowość. Przyjrzeliśmy się od samego początku i w całym przebiegu temu niezmiernej wagi dla rozwoju kultury procesowi indywidualizacji i dostrzegli jego związek z podziałem pracy, co stało się przyczyną zróżnicowania się społecznego, przyczem stwierdziliśmy, że razem z usamowolnieniem się jednostki i wyrwaniem się z oków społecznych, dokonywa się intelektualizacja duszy.

Przez te nowe a ważne odkrycia zachwiewa się wiara w logiczną budowę rozumu ludzkiego, niezawisłą od czasu i zawsze sobie równą, na której wyrastał wszelki aprioryzm filozoficzny.

Wynika stąd, że filozofja wszędzie wychodzić powinna od doświadczenia, jeżeli chce odpowiadać żywej rzeczywistości. To umacnia mię coraz wyraźniej w ścisłym empiryzmie, który w stosunku do świata organicznego i świata ducha przybiera postać ewolucjonizmu. Tem objaśnia się, dalej, dążenie moje, aby zbliżyć filozofję do stanowiska, które nazywamy zdrowym rozsądkiem ludzkim. Nie mam przez to na myśli tego, przeciwko czemu słusznie zupełnie oponuje Kant w znanym ustępie „Prolegomenów“ (tom IV. str. 7 wydanie Hartensteina). Przez zdrowy rozsądek nie rozumiem w żadnym razie „powoływania się na sąd tłumu, przyklaskiwania, z powodu którego filozof się rumieni, a popularny dowcipniś tryumfuje i rozzuchwala się.“ Przedstawienie zagadnień, jakie spotykamy w niniejszej książce, przekona każdego czytelnika, zdolnego do samodzielnego sądu i nieuprzedzonego dochodzenia, że nie unikaliśmy pogłębienia, przeciwnie, staraliśmy

się o nie ze wszech sił. Cieszę się, że właśnie przez to dążenie do pogłębienia udało mi się rozwiać wątpliwość i zadaleko posuniętą krytykę, tak że możemy odzyskać na nowo zaufanie do zdolności poznawczej naszych zmysłów i naszego rozumu. Od tego dojrzałego nawrotu do zdrowego rozsądku ludzkiego oczekuję dla filozofji większej zrozumiałości a przez to większego wpływu.

Myśliciele spekulatywni, którzy mniemają, że z własnego rozumu wywiodą bezwzględne prawdy i bezwzględne wartości, patrzą na filozofów doświadczenia z pewnem uprzejmem lekceważeniem. Empiryzm, ewolucjonizm, ale nadewszystko psychologizm, traktują jako coś pośledniejszego i piętnują go często ostremi słowy. Myśliciele kierunku apriorystycznego wierzą oczywiście, że są w posiadaniu specjalnego organu filozoficznego, którego niedostaje grzebiącym się w kurzu ziemi ludziom doświadczenia. Stają tem samem na stanowisku bakalarza z drugiej części Fausta Goethego i mówią jak on:

„Istoty doświadczające! Piana i pył!
A z duchem nie jednorodne."

Dopóki ludzie tego pokroju, którzy w wysokiem mniemaniu o sobie uważają się za powołanych orędowników i spadkobierców „idealizmu" niemieckiego, poprzestają tylko na wytykaniu słabych stron myślowych empiryzmu i wogóle krytykowaniu naszej zdolności myślowej, dopóty możemy znosić spokojnie namiętne ich natarcia. Zbyt silnie jesteśmy przekonani, że jedynie drogą niezmordowanych badań historycznych, filologicznych i socjologicznych będziemy mogli poczynić nowe zdobycze w zakresie poznania istoty ducha ludzkiego. Zwłaszcza korzyści odnoszone ze stosowania metody socjologicznej ujawniają się z dniem każdym

i możemy być zupełnie przekonani, że przyszłość należy do filozofji doświadczenia, a nie do dialektycznej spekulacji. Wszelako idealiści niemieccy nie zadowalają się odmawianiem nam, empirykom, organu filozoficznego i ustawicznem wytykaniem niższości naszego stanowiska. Nierzadko czynią fatalny krok dalej. Nasze dążenia, aby duchowy i moralny rozwój człowieka i cele, do których zmierza, uczynić zrozumialszemi zapomocą badań biologicznych, historycznych i socjologicznych, określają nieraz jako wysiłki czysto rzemieślnicze. Według naszych zasad — tak się nam powiada — poznanie i moralność mają służyć jedynie praktycznej korzyści jednostki albo społeczeństwa, i dlatego empiryzm i ewolucjonizm pozbawiony jest prawdziwego ideału moralnego. Czyli że przedstawiciele „idealizmu“ czynią to, przeciw czemu tak ostro występowali Schiller i Schopenhauer. Nasze naukowe i filozoficzne przekonanie wpychają nam „do sumienia.“ Wobec podobnych napaści muszę oświadczyć z całym naciskiem, że najsurowszy empiryzm nietylko da się pogodzić z najwyższym idealizmem etycznym, ale nawet u najwybitniejszych myślicieli wszystkich czasów występuje faktycznie w jak najściślejszym z nim związku. Między nazwiskami spółczesnemi nam wymienię choćby Williama Jamesa i Ernesta Macha. Obaj przejęci byli głęboko myślą, że doświadczenie jest ostatniem, jedynem źródłem poznania i z całą stanowczością odpierali wszelki aprioryzm. William James określił nawet swoją filozofję jako „radykalny empiryzm“, a mimo to obaj z całą siłą swoich wielkich indywidualności występowali w obronie najwyższych ideałów etycznych, jakie zna ludzkość. Ja wszakże idę jeszcze o krok dalej i twierdzę, że tylko ten, kto w samą twarz patrzy rzeczywistości i jest w stanie poznać faktycznie żywe siły,

działające w duszy ludzkiej, że ten tylko, uczciwy i głęboki filozof doświadczenia, może dojrzeć drogi, wiodące ku moralnemu udoskonaleniu ludzkości i zdolny jest dopomóc w wytyczaniu ich i moszczeniu.

Mój surowy empiryzm każe mi, dalej, trzymać się dualizmu pierwiastka fizycznego i psychicznego, natury i ducha, ciała i duszy. Podczas kiedy w monizmie wszelkiej postaci widzę pogwałcenie wielkiej liczby zupełnie niewątpliwych faktów, przeżywane co dzień i co godzina oddziaływanie wzajemne między zjawiskami fizycznemi a psychicznemi nie wydaje mi się owem ciężkiem zagadnieniem, do którego rozwiązania metafizycy i psychologowie spółcześni przystępowali z takim nakładem dialektyki i dowcipu. Widzę w niem raczej pierwotny fakt, który na podstawie mojej teorji o apercepcji fundamentalnej stał się źródłem wszelkiego sądzenia i pojmowania ludzkiego.

Metoda socjologiczna utwierdziła mię jeszcze z latami w moim dualizmie. Na tej drodze mianowicie dochodzimy do dokładnego zrozumienia roli tworów duchowych. Język, religję, prawo i moralność możemy pojąć jedynie jako rezultaty wzajemnych oddziaływań duchowych. Wola zbiorowa, objawiająca się w przykazaniach państwowych, w postulatach moralnych, w wyrazach opinji publicznej, jest wytworem czysto psychicznym. Okazuje się to szczególnie wyraźnie, gdy próbujemy stosować do niej język fizjologji. Mózg zbiorowy jest urojeniem, jest nonsensem. Tymczasem wola zbiorowa dowodzi swej realności z całą dobitnością przez opór, jaki czujemy sami w sobie, kiedy stajemy nawspak jej żądaniom. Na tych podstawach uważam naukę o społeczeństwie w jej istocie jako jedyną prawdziwą podwalinę wszelkich nauk humanistycznych.

Im mocniej stoimy przy empiryzmie, tem wyraźniej przekonywamy się, że na drodze doświadczenia nie dotrzemy nigdy do ostatnich przyczyn bytu i dziania się. Wprawdzie socjologja odsuwa o dobry kawał drogi metafizykę, ponieważ przy jej pomocy poznajemy samodzielność wielu czysto duchowych tworów, nie opuszczając przytem gruntu doświadczalnego, ale o ostatnich źródłach pierwiastka duchowego w człowieku, o żadnych początkach i żadnych celach nie może dać wiadomości; pozostanie to na zawsze niezaprzeczalnem zadaniem filozofji. Dlatego filozofja jest więcej niż nauką, i im głębiej się zapuszczamy, tem wyraźniej rysuje się jej wewnętrzne pokrewieństwo z religją i ze sztuką. Drogę atoli, jaką obraliśmy, aby dojść do upragnionego poglądu na świat i na życie, socjologja chociaż częściowo winna nam wyjaśnić.

Wiemy dzisiaj, że popęd poznawczy rozwinął się z instynktu życiowego, a następnie stał się samodzielny i jako taki zaspakaja silną potrzebę czynnościową ducha ludzkiego. Wiemy dalej, że wszystkie nauki zawdzięczają swój początek potrzebom praktycznym i, jak sądzimy, wolno nam wnosić, że ostatnim, najwyższym celem ich jest zbogacenie i udoskonalenie życia. Ale zrozumieliśmy obok tego, że nauka jest wytworem indywidualistycznej tendencji rozwojowej i dopiero możliwą się staje, kiedy człowiek wyrósł na samodzielną jednostkę, uwolniwszy się z pierwotnego stanu skrępowania społecznego. I jeszcze widzieliśmy, że postępy swoje zawdzięczać może jedynie zbiorowej pracy, gdzie prawdy, wykryte przez jednostkowych badaczy, muszą stać się osadami społecznemi, jeżeli mają nabrać wartości dla życia.

Przekonaliśmy się następnie, że nauka wchodzi jako szeroka sfera środkowa między tłumaczeniem

a użytkowaniem i zakłada na niej własne państwo, gdzie czyste poznanie samo sobie staje się celem. Trwa odtąd na tej pośredniej przestrzeni i ze swojego stanowiska nie potrzebuje pytać o początek i o cel. Właśnie te pytania zadaje sobie filozofja. Dlatego powiedzieliśmy wyżej (str. 18): „Nauka jest szerokim środkiem, filozofja początkiem i końcem, alfą i omegą.“ Wypowiedzianą wówczas myśl postaramy się bliżej objaśnić.

Już starożytni jońscy filozofowie przyrody doszukiwali się materji pierwotnej, początku, ἀρχή. Zarazem jednak wierzyli, że ta materja pierwotna będzie i stanem końcowym, do którego wszystko powróci. Być może, wypowiadając głęboką tę myśl, mędrcy greccy w jakiemś przeczuciu przejrzeli istotę i zadanie wszelkie filozofji. Z początku, z ἀρχή, rozwinęła się „zasada“, a filozofję określano często jako „naukę o zasadach.“ Metoda socjologiczna uczy nas, że dobrze poznany początek zawiera w sobie obraz i zasadę, która przeplata się w rozwojowym przebiegu i u osiągniętego celu nawraca znowu do początku. Goethe powiedział kiedyś: „Ten jest najszczęśliwszy z ludzi, który koniec życia swojego potrafił związać z początkiem.“ Być może i filozofja jest najszczęśliwsza, kiedy jej się udaje związać koniec z początkiem. Spróbujemy zobrazować tę myśl na przykładzie poszczególnych dziedzin.[1])

Apercepcja podstawowa, głęboko ugruntowana w naszej ześrodkowanej organizacji, każe nam tłumaczyć sobie wszelki proces w naszem otoczeniu jako objaw siły jakiegoś ośrodka siły, albo, mówiąc ściślej, jako wypływ jakiejś woli. Tak przeprowadzone rozczłonkowanie

[1]) Porównaj w tej sprawie moją „Selbstdarstellung“.

i zobjektywizowanie jest zarazem uczłowieczeniem wydarzeń świata. Wszechświat na tym poziomie wydaje się ogółem działań niewidzialnych potęg duchowych. Nauka, rosnąca w siłę w czasie tysiącoleci, starała się usuwać doszczętnie podobny antropomorfizm. Zrazu na miejsce duchów i demonów wprowadziła siły nieosobowe i starała się przychwycić ich prawidłowe działanie. Później już i samo pojęcie siły wydało się nieznośnym szczątkiem dawnego uczłowieczenia. Rozwiązano je więc w procesy energetyczne, między któremi zachodzą stosunki funkcjonalne. Najkonsekwentniej przeprowadzili to zupełnie bezosobowe pojmowanie świata Ryszard Avenarius i Ernest Mach w swoim „monizmie dziania się“ (por. § 34). Jako metodyczne prawidło badania to usunięcie świadomej jaźni ma swoją wartość. Jako światopogląd nie da się przeprowadzić. Przebijająca się z całą siłą jaźń wraca w każdym rzeczywiście przeżytym akcie myślowym, w każdym urabianym sądzie i uruchomia tkwiącą w sobie kształtującą siłę. Zresztą filozof, który umie głęboko patrzeć we własne wnętrze, a chce zrozumieć całość, nie zniesie przez dłuższy czas podobnego stanowiska. A wobec tego znowu mimowoli nasuwa się konieczność zastosowania apercepcji podstawowej do świata jako całości i bezosobowemu światu dodaje się Boga jako podmiot, jako ośrodek siły, jako wolę twórczą. Dopiero przez to mój obraz zyskuje tak utęsknione zaokrąglenie. Czyli że apercepcja podstawowa staje się znowu początkiem, ἀρχή, zasadą, do której myślenie nawraca po długim i bogatym rozwoju. Filozofja poznania dochodzi w ten sposób do zadowalającego zamknięcia, w którem zbiegają się początek z końcem.

Coś zupełnie podobnego wykazuje nam rozwój społeczny i moralny. Z tępego skrępowania u początku

dochodzi znowu ludzkość drogą wzmożenia się na siłach i oswobodzenia się jednostek do dobrowolnego świadomego związania się w wielką spólnotę, na której tle jednostka liczyć może na najkorzystniejsze warunki rozwoju. Ten sam kołobieg ma miejsce w rozwoju świadomości moralnej. Rozkaźniki społeczne, czyli przykazania państwowe przez to stają się obowiązkami moralnemi, że usamowolniona jednostka wyczuwa je sama w sobie. Ale z indywidualistycznej tendencji rozwojowej wypływa również idea całej ludzkości i myśl o powszechnem człowieczeństwie, czyli „humanitas“. Ona zkolei jest źródłem poczucia godności ludzkiej. Etyka staje się autonomiczna i wydaje się, jakby najwyższe postulaty moralne były te, które my sobie sami stawiamy. Niemniej socjologja uczy nas, że postulaty godności ludzkiej to nic innego jak przykazania ludzkości, jakie wielka spólnota stawia każdej jednostce w imię humanitaryzmu czy człowieczeństwa. Z dniem więc, kiedy państwa i narody przejmą się w pełni godnością państwową i narodową i staną się same wyobrazicielami tych wymagań, będą musiały ustać, tak dotąd częste, krwawe zatargi między przykazaniami państwowemi a przykazaniami ludzkości i na tem polu również koniec nawróci do początku. Ze spólnoty pierwotnego plemienia świadomość moralna wyłoniła się w postaci rozkaźników społecznych, doszła do pozornej autonomji jednostki, aby ostatecznie przejść w dobrowolną łączność z wielką spólnotą, na której gruncie dopiero jednostka zrozumie i zdolna będzie spełnić swoje moralne powołanie. Rozkaźniki moralne od początku związane były ściśle z wyobrażeniami religijnemi, a na końcu znowu będziemy musieli uznać wielkie przykazania ludzkości za wypływ woli boskiej, ponieważ „On powiedział ci, o człowieku, co jest dobre“ (Micheasz 6, 8).

Przekonany jestem, że ta zgodność początku i końca da się wykazać i w innych dziedzinach, i dlatego uważam moje ujęcie filozofji nie za system, ale za hypotezę roboczą, której zadaniem powinno być pobudzenie do owocnych poszukiwań.

Realizm krytyczny, którego jestem wyznawcą, stał się dla mnie podstawą idealizmu społecznego, etycznego, estetycznego, metafizycznego i religijnego. Zwraca on wzrok na całość, a za cel swój uważa wskazywać i torować ludzkości drogi do wyższego rozwoju.

KONIEC.

LITERATURA PRZEDMIOTU.

Zestawił Stanisław Bilski.

Gwiazdki oznaczają książki, nie podane w oryginale, lub te dzieła, dla których istnieją przekłady polskie.

I. Określenie filozofji, jej podział i historja.

F. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 33.—35. Aufl. 1920.

*O. Külpe, Einleitung in die Philosophie. 9. Aufl. 1919. (Po polsku nakł. „Wiedzy i życia“ p. t. „O zadaniach i kierunkach filozofji“, tomów 2. Lwów 1900.)

*H. Struwe, Wstęp krytyczny do filozofji. Wwa.

*F. Kirchner, Katechizm historji filozofji, przekł. K. Krauza.

*A. Fouillée, L'histoire de la philosophie. Paris. (Popularne.)

*H. Höffding, Dzieje filozofji nowożytnej od końca Odrodzenia, tom 2. Przekład Ad. Mahrburga. Wwa 1910.

*P. Janet et G. Séailles, L'histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles. Paris 1920.

*W. Wundt, Einleitung in die Philosophie. 7. Aufl. 1919. (Przekł. polski wyszedł nakł. „Przegl. Fil.“ p. t. „Wstęp do filozofji“).

W. Windelband, Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. 1920.

*K. Ajdukiewicz, Główne kierunki filozofji. Lwów 1923. (Wyjątki z dzieł klasyków filozofji).

R. Eisler, Kritische Einführung in die Philosophie. 1905. (Obfita literatura przedmiotu.)

— Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3. Aufl. 1910. 3 tomy. (Dzieło niezbędne do pracy naukowej.)

— Handwörterbuch der Philosophie. 1913. (Książka godna polecenia dla początkujących w dziedzinie filozofji.)

*J. M. Baldwin, Dictionary of Philosophy and Psychology. London 1905.

*E. Goblot, Vocabulaire philosophique. Paris 1901.

Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4 Bände (Band I, Das Altertum, 11. Aufl. 1920, bes. v. Praechter, Band II, Mittelalter, 10. Aufl. 1915, bes. v. Baumgartner, Band III, Die Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, 11. Aufl. 1914, bes. v. Frischeisen-Köhler, Band IV, Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, 11. Aufl. bes. v. Oesterreich. Dzieło to jest niezbędnym podręcznikiem przy studjach filozoficznych. Wielką wartość mają zwłaszcza obfite, nieomal wyczerpujące

wskazówki bibljograficzne. W 1-ym tomie 11-ego wyd. znajduje się przegląd najważniejszych dzieł z zakresu dziejów filozofji.

W. Windelband, Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. 2. Aufl. 1907. (Dzieło zbiorowe).

*D. Paradi, La philosophie contemporaine en France. Paris 1920.

II. Psychologja.

E. B. Titchener, A text-book of Psychology. 1901. Przekł. niem. O. Klemma 1910. (Najlepszy podręcznik psychologji eksperymentalnej.)

*— Początki psychologji. Warszawa 1920. (Przekład z oryg. ang. „A primer of psychology").

*W. Heinrich, Teorje i wyniki badań psychologicznych. Wwa 1902.

*— Psychologja uczuć. Kraków 1907.

*H. Höffding, Psychologja w zarysie na podstawie doświadczenia. Przekł. A. Mahrburga. 1911.

W. James, Principles of Psychology. 2 t. 1890. (Najznakomitsze dzieło kierunku introspekcyjnego).

— Textbook of Psychology. 1904. Przekł. niem. 1908.

*— Pogadanki psychologiczne, przeł. J. Moszczeńska. Wwa 1922. (Wykłady popularne dla nauczycieli).

*Ph. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie. 11. Aufl. 1920. (Istnieje przekł. polski p. t. „Zasady psychologji fizjologicznej" Wwa, 1900).

*H. Piéron, Le cerveau et la pensée. Paris. Alcan. 1922.

*G. F. Stout, Analytic Psychology, 2 vol., 4 impr. London, Macmillan.

— Zarys psychologji. Wwa 1920. (Przekład dzieła „The Groundwork of psychology").

*John B. Watson, Behavior, an Introduction to Comparative Psychology. New-York, Longmans 1914.

*A. A. Roback, Behaviorism and Psychology. Cambridge. University Press. 1923.

*B. Russell, The Analysis of Mind. London 1921. 2d. ed. 1922.

*A. Mahrburg, Psychologja współczesna i jej stanowisko w systemie nauk. 2 wyd. Wwa 1909.

Richard Semon, Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens. 1908.

— Die mnemischen Empfindungen, erste Fortsetzung der „Mneme". 1909.

H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie. I Band. 4. Aufl. 1919. II Band. 3. Aufl. 1913. (Gruntowny wykład zarówno ogólnych stanowisk jak i wyników badań doświadczalnych).

— Abriss der Psychologie. 6. Aufl., bes. v Bühler. 1919.

Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie. 2 Bände. 4. Aufl. 1916. (Obszerne dzieło z nadzwyczaj obfitą bibljografją).

W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 3 Bände. 6. Aufl. 1908. (Dzieło podstawowe.)

*W. Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 6. Aufl. 1919. (Istnieje przekł. polski p. tyt. „Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej".) Dzieło odpowiednie do zaznajomienia czytelnika z metodami eksperymentalnemi.
— Grundriss der Psychologie. 14. Aufl. 1920.
Th. Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie. 1912.
Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen. 8. Aufl. 1919.
A. Bain, The Senses and the Intellect. 3 wyd. 1868.
— The Emotions and the Will. 3 wyd. 1880.
A. Horwicz, Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. 2 Bände, 1872—1878.
M. Kassowitz, Allgemeine Biologie, IV. Band: Nerven und Seele. 1906.
*Murray Clark, Psychologja. Wwa 1906.
*A. Fouillée, La psychologie des idées-forces. Paris 1893.
*H. Taine, De l'intelligence, 2 vol. Paris 1878.
Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie. 3. Aufl. 1909. (Kierunek introspekcyjny z głęboką i trafną analizą zjawisk).
W. Jerusalem, Lehrbuch der Psychologie. 7. Aufl. 1921. (Kierunek biologiczny).
— Die Urteilsfunktion. 1895. (Psychologja myślenia).
H. Sieheck, Geschichte der Psychologie. I. und II. Band, I. Abteilung (bis Thomas von Aquino). 1880 i 1884.
M. Dessoir, Abriss einer Geschichte der Psychologie. 1911.
— Geschichte der neueren deutschen Psychologie. I. Band, 2. Aufl. 1897.
C. Klemm, Geschichte der Psychologie. 1911.
G. Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Niem. przekł. Chr. D. Pflauma. 1902.
A. Pfänder, Einführung in die Psychologie 1904.
William Stern, Differentielle Psychologie in ihrer methodischen Grundlage. 1911. (Dzieło podstawowe, bogate treścią i pobudzające do myślenia).
Hugo Münsterberg, Psychotechnika. 1914. (Książka zawierająca obfity i przejrzyście uporządkowany materjał faktyczny).
Wilhelm Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1894.
— Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Ges. Schriften II, 1914.
E. Spranger, Grundlagen der Geschichtswissenschaft. 1905.
— Phantasie und Weltanschauung, w dziele zbiorowym „Weltanschauung". Berlin 1911.
*E. Abramowski, Źródła podświadomości i jej przejawy. Wwa 1914.
*A. Binet, La psychologie du raisonnement. Paris. Alcan.
*S. Loria, Z historji zagadnień i metod psychologji. W dziele zbiorowem „Dzieje myśli", tom II, zeszyt II. Wwa 1909.

*G. Dwelshauvers, La psychologie française contemporaine. Paris. Alcan.
*J. Loeb, Wstęp do fizjologji i psychologji porównawczej. Wwa 1906.
*Th. Ribot, L'évolution des idées générales. 1897.
*— Psychologja uczuć. 1901.
K. Twardowski, Wyobrażenia i pojęcia. Lwów 1898.
— O psychologji, jej przedmiocie, zadaniach i metodzie. Wwa 1913.
Georges Dumas, Traité de psychologie. Paris 1923.

Psychoanaliza.

Sigmund Freud und Josef Breuer, Studien über Hysterie. Wien 1894.
*Sigmund Freud. Traumdeutung. 6. Aufl. 1921. Polski przekł. „O marzeniu sennem". Lipsk, Wiedeń, Zurych 1923.
— Zur Psychopathologie des Alltagslebens. 8. Aufl. 1922.
— Vorlesungen über Psycho-Analyse. 6. Aufl. 1922. (Wykłady, wygłoszone w Ameryce w r. 1908).
— Vorlesungen zur Einführung in die Psycho-Analyse. 3. Aufl. 1920. (Dla lekarzy, zrozumiałe jednak dla wszystkich).

III. Logika.

*Jan Śleszyński, O logice tradycyjnej. Kraków 1921.
*W. Biegański, Zasady logiki ogólnej. Wwa 1903.
*— Teorja logiki. Wwa 1912.
*Al. Padva, La logique déductive dans sa dernière phase de développement. Paris 1912.
*W. E. Johnson, Logic. 2 v. Cambridge 1921—22.
F. C. S. Schiller, Formal Logic a scientific and social problem. 1912.
C. S. Peirce, Studies in Logic 1883. Hopkins University.
*W. Minto, Logic deductive and inductive. London 1893.
J. St. Mill, A system of logic rationative and inductive. Niem. przekł. Gomperza, 3 tomy, 2 wyd. 1884.
John Dewey, Studies in Logical Theory. Chicago 1903.
*Stanley Jevons, Elementary Lessons in Logic 1870. (Przekł. polski p. tyt. „Logika" Wwa 1922, wyd. 2-gie).
— Principles of Science. 1874.
F. Ueberweg, System der Logik. 5. Aufl. 1882.
H. Lotze, Logik. 2. Aufl. 1881. Przedruk 1912.
Chr. Sigwart, Logik. 2 Bände. 4. Aufl. 1911.
W. Wundt, Logik. 3 Bände (3 Aufl. 1906, 1907). Szczególnie ważną jest w tej książce metodologja.
B. Erdmann, Logik. I Band, 2. Aufl. 1907. (Logika treści).
*J. N. Keynes, Studies and Exercises in Formal Logic. London 1884.
*Venn John, Symbolic logic. London 1881.
*B. Bosanquet, Logic or morphology of knowledge. 2 vol., 2 imp. Oxford 1912.

* G. Peano, Introduction au formulaire de mathématique. Turin 1894.
J. Mark Baldwin, Thought and Things or Genetic Logic. I tom 1906, II — 1908, III — 1911. Pierwsze dwa tomy przełożone są na niem. 1908—1914.
W. Jerusalem, Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.
Mor. Wilh. Drobisch, Neue Darstellung der Logik. 5. Aufl. 1887. (Jeden z lepszych wykładów logiki tradycyjnej).
E. Schroeder, Vorlesungen über die Algebra der Logik. 3 Bände. 1890 ff.
Eugen Müller, E. Schroeder, Abriss der Algebra der Logik. I i II 1909 ff.
C. Prantl, Geschichte der Logik. 4 Bände (do 16-go wieku). 1855—1870.
Th. Ziehen, Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage. 1920. (Dzieło gruntowne i treściwe, zawierające bardzo cenne przyczynki do dziejów logiki).
H. Cohen, Die Logik der reinen Erkenntnis. 1902.
E. Husserl, Logische Untersuchungen. 2 Bände. 1900—1901.
— Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" (1 Band, S. 1—323). 1913.
A. Meinong, Ueber Annahmen. 2. Aufl. 1910.
— Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. 1906.
— Die Stellung der Gegenstandstheorien im System der Wissenschaft.
W. Windelband. Prinzipien der Logik in Arnold Ruges Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 1912, S. 1—60.
* J. E. Creighton, An Introductory Logic. New York 1898.
* L. Couturat, La logique de Leibniz. Paris 1901.
* — Algebra logiki w przekł. B. Knastra, 1918.
* J. Łukasiewicz, O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa. Kraków 1910. (Książka zawiera krótki wykład logiki symbolicznej na str. 166—210).
* — Logika dwuwartościowa w „Księdze pamiątkowej ku uczcz. K. Twardowskiego" Lwów 1921.
* — W sprawie odwracalności stosunku racji i następstwa. Wwa 1913.

IV. Teorja poznania.

* H. Spencer, First Principles, 1862, 6. wyd. 1899. (Po polsku: „Systemat filozofji syntetycznej", Wwa 1886).
E. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik. 1878. (Kierunek idealistyczny).
* A. Messer, Wstęp do teorji poznania, przekł. W. Zn. Wwa 1912.
E. Mach, Erkenntnis und Irrtum. 4. Aufl. 1920.
H. Kleinpeter, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. 1905.
* W. K. Clifford, Lectures and essays. London 1886.
* — The common sense of the exact sciences. London 1885.

Abel Rey, La philosophie moderne. Paris 1908. (Gruntowna analiza stosunku nauki i filozofji).
*H. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience. 6 wyd. 1908. (Głęboka analiza psychologiczna). Przekł. polski K. Bobrowskiej p. t. O bezpośrednich danych świadomości. 1913.
*J. Ward, A study of Kant. Cambridge. Univ. Press 1922.
*C. Pearson, The grammar of science. London 1900.
*B. Russell, The problems of philosophy. 1912. (Zagadnienia filozofji. Wwa 1913.)
*— Philosophical Essays, London 1910. (Szkice z zakresu etyki i teorji poznania).
*H. Poincaré, Nauka i hypoteza. Wwa 1908.
*— Wartość nauki. Wwa 1908.
*— Nauka i metoda. Wwa 1911.
*A. Rey, Leçons élementaires de psychologie et de philosophie. Paris 1908.
— Die Quellen der menschlichen Gewißheit. 1906. (Obrona realizmu).
W. Jerusalem, Die Urteilsfunktion. Wien 1895.
— Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.
O. Liebmann, Analysis der Wirklichkeit. 4. Aufl. 1911.
L. Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie. 1. Teil: Metaphysik und Erkenntniskritik. 1894. (Kierunek realistyczny).
P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. 1910.
G. Heymans, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 2. Aufl. 1905.
J. Kl. Kreibig, Die intellektuellen Funktionen. 1908. (Kierunek opisowy i biologiczny).
R. Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie. 1907. (Doskonale orjentuje wśród różnych kierunków. Uzasadnia woluntarystyczną teorję poznania.)
— Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens. 1908.
H. Gomperz, Weltanschauungslehre. II. Band. 1908.
*E. Goblot, Le système des sciences Paris, Colin 1922.
Julius Schultz, Psychologie der Axiome 1899.
— Die drei Welten der Erkenntnistheorie. 1907.
E. Dürr, Erkenntnistheorie. 1910.
J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. 1908.
J. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. 1909.
P. Schwarzkopf, Das Wesen der Erkenntnis. 1909.
O. Külpe, Die Realisierung. 1. Band, 1912. 2. Band aus dem Nachlaß her. v. Aug. Messer. 1920.
M. Freytag, Die Erkenntnis der Aussenwelt. 1904. (Kierunek realistyczny).
E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2 Bände. 1905—1907. Band I, 2. Aufl. 1910.
Th. Ziehen, Erkenntnistheorie auf physiologisch-psychologischer Grundlage. 1913.

M. Schlick, Erkenntnistheorie.
R. Reininger, Philosophie des Erkennens. 1911.
F. Jodl, Kritik des Idealismus. 1920. (Energiczna obrona realizmu).
H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transcendentalphilosophie. 3. Aufl. 1915.
*S. Alexander, Space, Time and Deity. 2 vol. London 1920.
*F. H. Bradley, Appearance and Reality. A Metaphysical Essay. 1893. 2 wyd. 1897.
*Emile Boutroux, Pojęcie prawa przyrody w nauce i filozofji współczesnej. Wwa 1902.
*Wł. Biegański, Teorja poznania rozp. ze stanowiska celowości. Wwa 1914.
— Traktat o poznaniu i prawdzie. Wwa 1910.
*E. Borel, L'espace et le temps. Paris, Alcan 1922.
*H. Bergson, Durée et simultanéité à propos de la théorie d'Einstein. Paris, Alcan 1922.
*R. Avenarius, W sprawie filozofji naukowej w zbior. wyd. „Fil. nowokrytyczna" nakł. „Przegl. filozof." 1905.
*„Filozofja nowokrytyczna", zbiór rozpraw Avenariusa, Göringa (Pojęcie doświadczenia), Siebecka, Döringa, Vaihingera (Prawo rozwoju wyobrażeń o rzeczywistości), Wundta (O zagadnieniu kosmologicznem). Nakł. „Przegl. fil." Wwa 1905.
*Essays in Critical Realism: A Cooperative Study of the Problem of knowledge. By D. Drake, A. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, G. Santayana, R. W. Sellars, C. A. Strong. London. Macmillan. 1920.
*Fr. Enriques, Problemi della scienza. 2 t. Przekład franc. I tomu p. t. Les problèmes de la science et de la logique, II-go p. t. Les concepts fondamentaux de la science. Leur signification réelle et leur acquisition psychologique. Paris 1913.
*De la Méthode dans les Sciences: 1-re série, par P. F. Thomas, E. Picard, J. Tannery, P. Painlevé, Le-Dantec, Th. Ribot, Durkheim, Levy-Brühl etc., 2-me série, par E. Borel, Jean Perrin, S. Reinach, G. Lanson etc. Paris. Alcan. „Nouv. Coll. Scient."
*J. Laird, A Study in Realism. Cambridge. Univ. Press 1920.
*E. Meyerson, De l'explication dans les sciences. 2 vol., Paris. Payot, 1921.
* — Identité et réalité. Paris 1908.
*G. Milhaud, Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique. Paris 1898.
*J. Metallman, Zasada ekonomji myślenia, jej historja i krytyka. Wwa 1914.
*A. Hannequin, Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie. 2 vol. Paris 1908.
*Eddington, Space, Time and Gravitation. Cambridge 1920.
*A. Einstein, O szczególnej i ogólnej teorji względności. (Wykład przystępny). Przeł. T. Huber. Lwów-Wwa 1921.

*Dzieje myśli. Tom I, zesz. I. (Artykuł: O rozwoju metod badań naukowych, W. Heinricha).
*A. Whitehead, The principles of relativity with applications to physical sciences. Cambridge, Univ. Press. 1922.

Kierunek fenomenologiczny.

E. Husserl, Logische Untersuchungen. 2 Bände. 1900—1901. 1. Band. 3. Aufl. 1922. 2. Band in 2. Aufl. 1913 und 1921.
— Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. I. Band. Teil I und II 1913.
M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik. (Jahrbuch I, 2).
— Abhandlungen und Aufsätze. 2 Bände. 1915.
— Das Ewige im Menschen. 1921.
A. Reinach, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. (Jahrbuch I, 2).

Filozofja fikcji.

H. Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob. 1. Aufl. 1911, 5. und 6. Aufl. 1920.
— Selbstdarstellung in dem Sammelwerk „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, 2. Band. 1920. (Szczególnie ważne).
Annalen der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als-Ob Betrachtung. (Herausgeg. von H. Vaihinger und Raymund Schmidt. 1. Band. 1919.)

Pragmatyzm.

*W. James, Pragmatism a new name for some old ways of thinking. Popular lessons in philosophy. New-York—London 1907. Istnieje przekł. polski W. M. Kozłowskiego p. t „Pragmatyzm“, Wwa 1911.
*— Probierz prawdy. Wwa. Nakł. M. Arcta.
*— Filozofja wszechświata (przekł. dzieła p. tyt. „A pluralistic universe“). Tł. W. Witwicki, Lwów 1911.
*— The will to believe and others essays in popular philosophy 1897.
*— Essays in Radical Empiricism, London 1913.
F. C. S. Schiller, Humanism, phil. essays. London 1903.
— Studies in Humanism. 1907.
— Axioms as postulates, w dziele zbiorowym p. tyt. Personal idealism, wydanym przez Stufta w 1902 r.
— Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie. Deutsch von R. Eisler. 1911. Wybór pism z dzieł wyżej wymienionych.
John Dewey, Studies in logical theory. Chicago 1903.
H. Bergson, Matière et mémoire. Paris 1896. 5 ed. 1918.
*— Evolution créatrice, 4 ed. 1906. Polski przekł. „Ewolucja twórcza“ F. Znanieckiego. Wwa 1913.

* H. Bergson, Introduction à la métaphysique. (Revue de métaph. et de mor. 1903). Przekład polski K. Błeszyńskiego p. t. „Wstęp do metafizyki", Kraków, 1910.
— L'intuition philosophique, w sprawozdaniach (Atti del IV. Congresso Int. di Filosofia) 4-ego międzynarodowego zjazdu filozoficznego w Bolonji. (I, 174, szczególnie ważne dla zrozumienia intuicji).
* — L'énergie spirituelle. Paris, Alcan. 6 éd. 1920.
* Edw. Le Roy, Une philosophie nouvelle. Henri Bergson. Paris, Alcan, 1912.
Günther Jacoby, Der Pragmatismus. 1909.
J. M. Eachran, Der Pragmatismus. Eine neue Richtung in der Philosophie. 1910.
L. Stein, Der Pragmatismus; w Archiv für system. Phil. 1908.
W. Jerusalem, Der Pragmatismus; w Deutsche Literaturzeitung. 1908. Nr. 4.
D. L. Murray, Pragmatism; with a preface of F. C. Schiller. London 1912.
* W. Grzybowski, Pragmatyzm dzisiejszy. Kraków 1912.
* J. Goldstein, Nowe drogi w filozofji współczesnej. Przeł. K. Błeszyński. Kraków-Wwa 1912.
* St. Brzozowski, Idee. Wstęp do filozofji dojrzałości dziejowej. Lwów 1910.

V. Metafizyka i ontologja.

(Teorja rzeczywistości.)

* F. A. Lange, Historja materjalizmu w przekładzie A. Świętochowskiego i F. Jezierskiego. Wwa 1881. (Oryginał w 1 wyd. w r. 1866).
* H. Spencer, Systemat filozofji syntetycznej (First principles). Wwa 1886.
* H. Poincaré, Ch. Gide, H. Bergson i inni, Le matérialisme actuel. Paris 1913.
R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bände 1888—1891. 2. Aufl. 1909.
— Der menschliche Weltbegriff. 1891, 3. Aufl. 1912.
* — Der Gegenstand der Psychologie. 1894—1895. (Polski przekł. A. Kobylińskiego i A. Zieleńczyka pod tyt. „O przedmiocie w psychologji." Wwa 1907). — Dwie ostatnie prace najlepiej wyrażają myśl podstawową monizmu Avenariusa.
* Ernst Mach, Populär-wissenschaftliche Vorträge. 4. Aufl. 1910. Vorträge XII—XV. (Po polsku „Odczyty popularno-naukowe. Łódź, 1899.)
— Die Analyse der Empfindungen. Zwłaszcza wyd. 3-o do 8-go. 1902—1919.
— Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 4 Aufl. 1920.
— Die Prinzipien der Wärmelehre, 1896. S. 362—461 (3. Aufl. 1919).

H. Bergson (Dzieła wymienione w dziale IV).
J. Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 2 Bände, 1900 und 1905.
— Das Weltproblem, 2. Aufl. 1912.
*W. James, Human immortality. Boston 1898.
Josias Royce, The world and the individual. 2 tomy, 1902. (Zawiera przemyślany systemat idealistycznej metafizyki).
E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. 2 Bände 1899 u. 1900.
*R. Kremer, Le neo-réalisme americain. Louvain et Paris, Alcan 1920.
G. Heymans, Einführung in die Metaphysik. 2. Aufl. 1911.
W. Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie 1902. 3. Aufl. 1905.
M. Verworn, Naturwissenschaft und Weltanschauung. 1904.
*— Kwestje zasadnicze w naukach przyrodniczych. Wwa 1906.
*R. Eucken, Poglądy życiowe wielkich myślicieli. Wwa 1914.
— Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. 1907.
— Geistige Strömungen der Gegenwart. 5. Aufl. 1916.
L. Busse, Geist und Körper. 1903. 2. Aufl. 1913. (Mocna obrona dualizmu i działania wzajemnego ciała na duszę i duszy na ciało).
F. Klimke S. J., Der Monismus und seine philosophische Grundlegung. (Krytyka różnych postaci monizmu).
H. Joel, Seele und Welt, Versuch einer organischen Auffassung. 1912.
C. Siegel, Geschichte der deutschen Naturphilosophie. 1913.
Weltanschauung, Philosophie und Religion; her. v. Frischeisen-Köhler. 1911. (Zbiorowe).
*E. Boutroux, Science et religion dans la philosophie contemporaine. Paris 1908.
*W. James, The varieties of religious experience New-York 1902. Przekład polski: „Doświadczenia religijne“ przez J. Hempla. Wwa 1918.
*A. Balfour, Theism and humanism. London 1915.
*Prenant Mlle, L. Berthoud, Brunschwicg, Lévy-Brühl, Parodi, Ruyssen i inni. La tradition philosophique et la pensée française. Paris, Alcan 1922.
*James Ward, Naturalism and Agnosticism. 2 vol. London 1899

VI. Estetyka.

J. Volkelt, Aesthetische Zeitfragen. 1894.
— Aesthetik des Tragischen. 1896, 3. Aufl. 1917.
— System der Aesthetik 1. Band 1905, 2. Band 1910, 3. Band 1913.
*Christiansen Broder, Filozofja sztuki. Wwa 1914.
K. Groos, Der ästhetische Genuß. 1902.
— Die Spiele der Tiere. 1896. 2. Aufl. 1907.
— Die Spiele der Menschen. 1899.
*J. M. Guyau, Zagadnienia estetyki współczesnej. Warszawa, Nakł. „Przegl. fil.“

* Morris, Sizeranne, Rée, Podstawy kultury estetycznej. Lwów, Nakł. „Wiedzy i życia“
*M. Sobeski, Filozofja sztuki. Wwa 1917. 2 wyd. 1924.
*H. Taine, Filozofja sztuki. Wwa.
Th. Lipps, Aesthetik, Psychologie des Schönen und der Kunst. 1. Band: Grundlegung der Aesthetik 1903. 2. Aufl. 1914. 2. Band: Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst. 1906. 2. Aufl. 1921.
Benedetto Croce, Estetica come scienza dell' espressione. (Zawiera godną uwagi historję estetyki).
Max Dessoir, Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1906.
W. Wundt, Völkerpsychologie. III. Band 1. Teil. Mythus und Religion. 1905. (Zawiera gruntowną analizę psychologiczną fantazji oraz dzieje rozwoju sztuki)
M. Burckhard, Aesthetik und Sozialwissenschaft. 1895. (Rozpatruje sztukę w związku z życiem miłosnem i nauką o descendencji.)
H. Spitzer, H. Hettners kunstphil. Anfänge und Literaturästhetik. 1. Band 1903. (Zawiera wiele subtelnych rozważań.)
M. Verworn, Die Anfänge der Kunst. 1909.
A. Hildebrand, Das Problem der Form. 7. und 8. Aufl. 1910.
N. Müller-Freienfels, Psychologie der Kunst. 1912.
Ch. Lala, Introduction à l'esthétique Paris, Armand Colin.
— L'esthétique expérimentale contemporaine. Paris, Alcan.
— Les sentiments esthétiques. Paris, Alcan.
I. Segał, Psychologische und normative Aesthetik. Zeitschrift für Aesthetik 1907.

VII. Etyka.

E. Westermarck, Origin and development of moral ideas' 2 tomy. 1906—1908. Przekł. niem. 1907—1909. (Dzieło niezbędne dla każdego badacza ze względu na starannie zebrany, bogaty i uporządkowany materjał faktyczny, zrozumiałe jednak również dla każdego niespecjalisty).
H. Sidgwick, The methods of ethics. 8. Aufl. 1901. Przekł. niem. 1908.
J. Martineau, Types of ethical theory. 2 tomy. 3. wyd. 1901.
Ch. Renouvier, Science de la morale. 2 tomy. 1908.
*H. Höffding, Etyka. 2 t. Polski przekł. nakł. „Bibl. nauk.“ Warszawa.
*P. Krapotkin, The mutual aid as a factor of evolution. London 1906. Przekł. polski p. tyt.: Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju. Wwa 1921.
* T. Kotarbiński, Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera. Kraków 1915.
— Szkice praktyczne, zagadn. z filozofji czynu. Wwa 1913.
* H. Spencer, Zasady etyki Tłum. J. Karłowicza. Wwa 1889

* Levy-Brühl, La morale et la science des moeurs. 5 ed. Paris 1913.
*G. E. Moore, Ethics. London 1912. Po polsku „Zasady etyki“ przeł. dr. C. Znamierowski. Wwa. Nakł. Trzaska, Evert i Michalski.
* K. Kautsky, Etyka w świetle materjalistycznego pojmowania historji. Kraków 1911.
*Morale sociale. Leçons professées au collège libre des sciences sociales. Paris, Alcan 1899. Z przedm. E. Boutroux. (Artykuły E. Delbeta, A. Darlu, M. Bernèsa, Wagnera, Belota, Sorela, Gide'a, Buissona i inn., oświetlające zagadnienia etyki z różnych stanowisk.)
* W. Biegański, Etyka ogólna. Lwów 1922.
* W. James, „Filozofja praktyczna“ (Czy warto żyć?, W obronie wiary. Nałóg.) Nakł. „Przegl. fil.“ 1901.
*W. Tatarkiewicz, O bezwzględności dobra. Wwa 1919.
A. Sutherland, The origin and growth of the moral instruction. 2 Bände. 1898.
Felix Adler, An ethical philosophy of life. 1919. (Książka oparta na przeżyciach, zawiera wiele idej, pobudzających do myślenia.)
W. Jerusalem, Moralische Richtlinien nach dem Kriege. Ein Beitrag zur soziologischen Ethik. 1918.
Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft. 2. Aufl. 1906—1912. 1. Band 3. Aufl. 1920.
Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens. 1908.
Rudolf Goldscheid, Ethik des Gesamtwillens. 1902.
— Reine Vernunft und Staatsvernunft. 1918. (3 ostatnie rozdziały poprzedniego dzieła, poprzedzone nową przedmową.)
Fr. Paulsen, System der Ethik. 2 Bände. 7. Aufl. 1908.
F. Jodl, Allgemeine Ethik. 1918.
R. Reininger, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. 1921.
* J. Vaihinger, Filozofja Nietzschego. Lwów 1904.
* D. Parodi, Le problème moral et la pensée contemporaine. Paris 1909.

VIII. Socjologja.

A. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers. 4 Bände 1875—1878. 2. Aufl. 2 Bände 1896.
* L. Gumplowicz, System socjologji. Wwa 1887.
— Grundriß der Soziologie. 2. Aufl. 1905.
* — Filozofja społeczna. Wwa. Nakł. E. Wende i Ska.
* A. Menger, Neue Staatslehre. 1903. (Przekł. polski H. S. Kamieńskiego p. tyt. „Nowa nauka o państwie.“ Wwa 1906.
* B. Limanowski, Socjologja Augusta Comte'a. Lwów 1875.
* H. Spencer, Wstęp do socjologji. Wwa 1884.
* F. Znaniecki, Wstęp do socjologji. Poznań 1922.

*Lewis H. Morgan, Die Urgesellschaft. Przekł. niem. 4 wyd. 1921. Polski przekł.: „Społeczeństwo pierwotne.“ Wwa 1887.
F. Oppenheimer, Der Staat. 1918.
Paul v. Lilienfeld, Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. 5 Bände. 1873—1881.
Natur und Staat. Eine Sammlung von Schriften. Her. von H. E Ziegler, Conrad und Haeckel. 1903, 1904.
*G. Tarde, Les lois sociales, esquisse d'une sociologie. Paris, Alcan 1907.
— Les lois d'imitation. 2 Aufl. 1895.
— Logique sociale. 1894.
E. Durkheim, La division du travail social. 2. Aufl. 1901.
— Les règles de la méthode sociologique. 1905.
— Les formes élémentaires de la vie religieuse 1912.
*— Próba określenia zjawisk religijnych. Wwa. Nakł. „Bibl. nauk.“
G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre 3. Aufl. 1914. (Dzieło podstawowe, pobudzające do myślenia.)
B. Bosanquet, The philosophical theory of the state. 2 impr. 1910.
Levy-Brühl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 1910.
— La mentalité primitive 1922
*G. L. Duprat, La psychologie sociale, sa nature et ses principales lois. Paris, Doin. 1920.
W. Wundt, Völkerpsychologie. 7. und 8. Band. 1917.
F. Klein, Das Organisationswesen der Gegenwart. 1913.
P. Weisengrün, Die Erlösung vom Individualismus und Sozialismus. 1914.
Max Adler, Marx als Denker. 1908.
— Marxistische Probleme, Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik.
Johann Plenge, 1798 und 1914, die symbolischen Jahre des politischen Geistes. 1916.
— Marx und Hegel. 1911.
G. Simmel, Ueber soziale Differenzierung 1891.
*— Zagadnienia filozofji dziejów. Przekł. z niem. W. M. Kozłowskiego. Wwa 1902.
— Soziologie. 1908.
*— Die Philosophie des Geldes 1900. (Przekład polski L. Belmonta p. t. Filozofja pieniądza).
W. Jerusalem, Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre. 1915.
K. Přibram, Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie. 1912.
A. Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel. 1908.
— Staat und Gesellschaft in der Gegenwart. 2. Aufl. 1921.
H. Spencer, Prinzipien der Soziologie. 1876—1896.
F. H. Giddings, The principles of sociology. 1896. Przekł. niem. 1911.
Lester Ward, Pure Sociology 1903. Przekł. niem. 1907.
— Die Soziologie von heute. 1904. (Bardzo dobry przegląd.)

William Mc. Dougall, Introduction into Social Psychology. 17 impr. 1919.
— The Group. Mind 1921. Bardzo gruntowne studjum o czynnościach psychicznych.
E. J. Urwick, A Philosophy of social progress. 1911.
Lorenz v. Stein, Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. 3 Bände. 1850. Nowe wyd. 1921. Wstęp do pierwszego tomu zawiera klasyczną rozprawę o pojęciu społeczeństwa.
Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. 3. Aufl. 1921.
— Kritik der öffentlichen Meinung. 1922.
F. Müller-Lyer, Die Phasen der Kultur. 1920.
— Der Sinn des Lebens. 1921.
Theodor Litt, Individuum und Gemeinschaft. 1919.
Georges Chatterton-Hill, Individuum und Staat. 1913.
Hans Kelsen, Soziologischer und juristischer Staatsbegriff. 1922.
Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 3. und 4. Aufl. 1922.
R. Goldscheid, Höherentwicklung und Menschenökonomie, Grundlegung der Sozialbiologie. 1911.
— Darwin als Lebenselement unserer modernen Kultur. 1909.
R. Eisler, Soziologie 1903. (Jasny i przejrzysty wykład, przedstawiający fakty i problematy na podstawie psychologji woluntarystycznej.)
*J. Sorel, Złudzenie postępu. Przeł. E Breiter.
*— O sztuce, religji i filozofji. Przeł. M. Rudnicki.
F. Squillace, Le dottrine soziologiche.

Filozofja historji.

E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie.
*J. W. F. Hegel, Wykłady o filozofji dziejów. Przełożył A. Zieleńczyk. Wwa 1919.
R. Flint, The philosophy of history in France and Germany. 1874. (Dzieło gruntowne i dające bardzo jasny przegląd faktów.)
A. D. Xenopol, Théorie de l'histoire. 1908.
W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. 1912.
Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. 3. Aufl. Einleitungsband: Elemente der Anthropologie. 1910.
K. Lamprecht, Moderne Geschichtsauffassung. 2. Aufl. 1909.
H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 2. Aufl. 1910.
Th. Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. 3. Aufl. 1921.

IX. Pedagogika.

*Jules Payot, L'éducation de la volonté. (Przekł. polski p. t. Kształcenie woli.)
C. A. Scott, Social education. 1909.
J. Dewey, School and Society.
Fr. W. Foerster, Jugendlehre. 1907.
— Schule und Charakter. 2. Aufl. 1912. (Ważne pod względem teoretycznym i praktycznym.)
Otto Willmann, Didaktik als Bildungslehre. 4. Aufl. 1909.
A. Döring, System der Pädagogik im Umriß. 1894.
P. Natorp, Sozialpädagogik. 2. Aufl. 1904.
— Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 1907.
Karl v. Raumer, Geschichte der Pädagogik. 5. Aufl. 1878—1880.
W. Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik. 1895 ff.
— Pädagogik (Sammlung Göschen.)
Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie. Her. von Th. Ziehen, H. Schiller und Th. Ziegler. 8 Bände. 1897—1905.
F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichtes. 2. Aufl. 1895.
— Pädagogik. 1911.
E. Meumann, Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik. 2, Aufl. 1. T. 1911.
P. Barth, Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre. 3. Aufl. 1911.
— Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung. 1911. (Dzieło pouczające w zakresie społecznych podstaw wychowania.)
R. Lehmann, Erziehung und Unterricht. 1912.
W. Jerusalem, Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen. 1912.
P. Bergemann, Soziale Pädagogik. 1900.
G. Kerschensteiner, Grundfragen der Schulorganisation. 2. Aufl. 1910.
— Staatsbürgerliche Erziehung. 4. Aufl. 1909.
J. Kawerau, Soziologische Pädagogik. 1921.
P. Blonskij, Die Arbeitsschule. Deutsch von Ruoff. 1921.
*J. Wł. Dawid, Inteligencja, wola i zdolność do pracy. Wwa 1911.
*H. Spencer, O wychowaniu umysłowem, moralnem i fizycznem. Wwa 1900.
*Ks. Cz. Oraczewski, Jak się uczyć? Metodyka pracy umysłowej. Wwa 1917.
G. L. Duprat, L'éducation de la volonté. Paris, Octave Doin.

SKOROWIDZ NAZWISK.

Adler, Max 264
Alcybjades 250
Aleksander Wielki 259, 330, 500
Althusius, Johannes 336 nn., 479
Altmann 405, 407
Amos 271
Anaksagoras 149, 154, 197, 199
Anaksimenes 148
Anquetil du Perron 227
Antystenes 252
Anzengruber, Ludwik 183
Archimedes 12, 183, 423
Arnim, Hans 190, 261, 265
Arréat 322
Arrian 266
Arystarch 423
Arystypp 245, 259, 260, 307
Arystofanes 248
Arystoteles 2, 6, 8, 12, 18, 19, 20, 23, 25, 31, 45, 46, 48, 49, 50, 88, 129, 149, 163, 165, 189 nn., 194, 199, 206, 208, 235, 258, 259, 265, 269, 280, 290, 307, 329 nn., 380, 394, 403, 461, 470, 511
Atomiści 80
August 335, 477
Augustyn 84, 85, 99, 149, 236, 277, 478 nn.
Avenarius, Ryszard 26, 179 nn., 518

Babeuf, Grachus 348
Bacon, Roger 12
Bacon Werulamski, Francis 19, 46
Baer, Ernest 368
Baldwin, Marek 49
Barth, Paweł 352, 358, 362, 507
Bastian, Adolf 359, 429
Baumgarten, Abr. Gotlib 207
Bayle, Piotr 54
Bazard, Saint Amand 348
Beneke, Edward 299
Bentham, Jeremiasz 297, 301, 308
Bergson, Henryk 36, 90, 91, 160, 165 nn., 243, 511
Berkeley, Jerzy 26, 55, 70, 81, 99, 100, 149
Bernard z Clairvaux 275
Bernheim, E. 476, 479, 493, 495
Bertold z Regensburga 335
Bienenfeld, Rudolf 366
Bodin, Jan 336, 479
Boecjusz 46
Bolzano, Bernard 101
Bonald 479
Bossuet 479
Bouglé, C. 317, 357
Bourgeois, Leon 320
Boutroux, Emil 321
Boyle, R. 423
Brentano, Franciszek 101, 103
Bridgman, Laura 22, 30
Bruno, Giordano 170, 171, 177, 201
Bücher, Karol 390
Büchner, Ludwik 54, 155
Buckle, Henryk Tomasz 368, 493
Budda 419
Bunsen 479
Buonarotti 348
Burckhardt, Jakób 402
Bürger, G. A. 487
Burke, Edmund 268

Cabet, Stefan 348
Carrière, Maurycy 209

Cassirer, Ernest 66
Charron, Piotr 54, 281
Cherbury, Herbert 202, 281
Chmielowski, Piotr 123
Chrysypp 262, 265
Cohen, Herman 48, 66, 74 nn., 103
Cohn, Jerzy 217, 299
Collins, Antoni 202
Collins, F. Howard 387
Comte, August 146, 301 nn., 309, 315, 326, 349 nn., 493
Condillac, Etienne Bonard 83, 296
Condorcet 350, 493
Cycero 11, 46, 247, 253, 263, 332, 399, 408, 430
Cymon 446
Cynicy 23, 252 nn., 260 nn., 477
Cyrenaicy 80, 254
Cyrus 270

Dante 383, 402
Darwin, Karol 56, 178, 200, 297 nn., 309, 358, 359
Demokryt 53, 55, 111, 154, 197, 259
Descartes, René 26, 53, 84, 85, 98, 99, 149, 152, 163, 164, 171, 173, 190 nn., 253, 263, 430, 481
Dessoir, Max 210 nn.
Deutero-Izajasz 271
Dewey, Jan 49
Diels, Herman 38, 169, 176, 399, 428
Dilthey, Wilhelm 26, 36, 322, 403 nn., 430, 496
Diogenes, Laertius 400
Diogenes z Sinopy 252 nn., 399 nn., 429
Dubos, Jan Chrzcieciel 208, 219
Duns Scot 202
Durkheim, Emil 319, 323, 357, 375, 377 nn., 386, 392, 394, 414
Dvorak, Maks 323

Eckhardt (mistyk) 277, 335
Ehrlich, Eugenjusz 364, 366
Eicken, Henryk 276 nn., 332 nn.
Eleaci 55, 80, 82, 84, 163, 169 nn., 175
Empedokles 149, 154, 197
Engels, Fryderyk 349, 359, 493
Epiktet 253, 266, 399 nn.
Epikur 8, 154, 254, 259 nn., 261, 263, 280, 290, 296, 307, 332
Epikurejczycy 12, 25, 423
Erazm z Rotterdamu 404
Eratostenes 423
Eucken, Rudolf 166, 496, 511
Eudemos 46
Euklides 12
Eurypides 248, 448
Ezdrasz 272
Ezechjel 271

Fechner, G. Teodor 26, 167, 210
Feilbogen 320, 321
Feuerbach, Ludwik 299
Fichte, Jan Gotlib 2, 9, 13, 15, 66, 83, 113, 145, 155, 247, 305, 307 nn., 310, 406, 414, 488
Fidjasz 235
Filon 8, 266 nn.
Flint, Robert 479, 480
Forberg 113
Fourier, Karol 348
Francke, Kuno 322, 486
Freud, Zygmunt 36 nn.

Galileusz 12, 279, 404, 423
Galvani 423
Gassendi, Piotr 154, 266
Germain, Zofja 220
Geulincx, Arnold 191
Gide, Karol 410
Giercke, Otton 337, 339 nn.
Godwin, William 347
Goethe 161, 173, 178, 200 nn., 220, 232, 255, 282, 283, 342, 383, 408 nn., 415, 483, 513, 517
Goldscheid, Rudolf 357, 364
Gomperz, Henryk 114, 181
Gomperz, Teodor 83
Gorgjasz 248

Grillparzer 219 nn., 228, 438 nn., 446
Groos, Karol 214
Grotius, Hugo 337 nn.
Gumplowicz, Ludwik 334, 359, 364
Guyau, M. 322

Hackel, Ernest 186, 356
Hall, Karol 347
Harnack, Adolf 401
Hartmann, Edward 306
Harvey 423
Hegel 9, 13, 15, 47, 83, 86, 145, 155, 164, 174 nn., 205, 209, 233, 305 nn., 353, 354, 364, 432, 457, 488 nn., 502, 506
Heinrich, Władysław 177
Heinze, Maks 196
Helmholtz, H. 70, 178, 194
Helwecjusz, Klaudjusz Adrjan 260, 296 nn., 301, 308
Helwja 266
Herakles 253
Heraklit 38, 148, 151, 176 nn., 399, 428, 432
Herbart, J. F. 26, 34, 145, 207, 210, 299
Herder, J. G. 15, 208, 265, 342, 383, 407 nn., 481 nn., 487, 492, 502
Herford, Travers 272
Hermodoros 399
Herodot 6
Heron 12
Hezjod 169
Heurtin, Marja 30
Hillel 273
Hipparch 423
Hippjasz 248, 429
Hippokrates 25
Hobbes, Tomasz 154, 290, 299 nn., 304, 308, 338 nn., 362, 405, 479
Höffding, Harald 253, 352
Holbach, P. H. T. 54, 155, 308
Home, Henryk 208
Homer 82, 169, 189, 221, 231, 407, 408, 474, 504
Horacy 208, 254, 260, 365
Howitt 436
Hubert, H. 314, 357, 379, 380
Humboldt, Wilhelm 265, 342, 383, 409, 468
Hume, Dawid 26, 55, 70, 81, 136, 137, 180, 292 nn.
Husserl, Edmund 48, 92 nn., 371, 374 nn.
Hutcheson, Fr. 291, 306 nn.
Huygens, Chr. 12, 279, 404, 423

Ibn Chaldun 334
Innocenty III 276
Izajasz 271, 470, 475, 477
Izydor (biskup) 275

Jamblich 88
James, William 4, 114, 153, 196, 243, 511, 514
Jeremiasz 271
Jezus 273 nn.
Jodl, Fryderyk 194, 296, 305
Jöel, Karol 4, 92, 114, 186, 243
Joule 194

Kant 9, 13, 15, 19, 23, 46, 47, 48, 49, 55, 56, 59, 60, 63, 64, 66, 70, 74, 79, 81, 83, 85, 86, 112, 119, 120, 123, 124, 133, 135, 136, 146, 155, 162, 164, 167, 177, 178, 180, 203, 204, 207 nn., 214, 217, 224, 239, 250, 253, 263, 269, 276, 281 nn., 295, 305, 307 nn, 342, 384, 406, 409, 412 nn., 430 nn., 441 nn., 447, 451 nn., 455, 460, 465, 472, 484 nn., 492, 501, 502, 512
Katarzyna sieneńska 275
Keller, Helena 30
Kelsen, Hans 364
Kepler, Jan 12, 279, 404, 423
Kirchhoff 83
Kleantes 262
Klein, Franciszek 317
Kohler, Józef 366
Kopernik 85, 141, 170, 279, 404
Krapotkin, Piotr 309, 320

Krates (cynik) 253, 400
Krause, K. Chr. 479
Krueger, Feliks 32, 388
Ksenofanes 8, 169
Külpe, Oswald 33, 210
Kwintyljan 46

Laas, Ernest 65, 108
Lamarck 178, 200
Lamettrie 54, 155, 296
Lamprecht, Karol 493, 496
Lange, Fryd. Alb. 108, 153
Lange, Antoni 480
Lange, Konrad 122, 210 nn.
Laplace 178
Lassalle, Ferdynand 177
Lasson, Jerzy 457, 490
Lasswitz, Kurt 167
Laurent 479
Lavoisier 141, 423
Lazarus 31, 215
Le Bon 319
Leclair, A. 65
Leibniz 9, 101, 163, 165, 292, 295
Leonardo da Vinci 235
Lessing, G. E. 208, 281 nn., 283, 479
Leukipp 53, 111, 154, 197
Levy-Brühl 16, 352, 357, 371, 385 nn., 416 nn., 424
Lilienfeld, Paweł 358
Lindner, Teodor 496
Lipps, Teodor 36, 210 nn., 223
List, Fryderyk 410
Littré 326
Locke, Jan 26, 55, 81, 83, 289 nn., 340, 479
Lotze, Herman 26, 484
Ludwik Filip 348
Lukrecjusz 25, 154, 260
Luter 336

Mc Dougall, William 370, 378
Mach, Ernest 14, 49, 70, 83, 109, 118, 179 nn., 193, 194, 421, 434, 514, 518
Machiavelli, Mikołaj 336, 457
Mahrburg, Adam 352
Mahomet 419
Maine, H. Summer. 317
Maine de Biran 18
Malebranche, Mikołaj 191, 305
Mandeville, Bernard de 302 nn.
Marek. Aureljusz 266, 400
Marsyljan z Padwy 334
Marx, Karol 349, 353, 358, 364, 493 nn.
Masaryk, Tomasz G. 364
Mateusz apost. 273
Mauss 314, 357, 379, 380
Mayer, Robert 194
Meinecke, Fryderyk 409
Meinong, Aleksy 48
Melanchton, Filip 403, 404, 430
Menger, Antoni 364, 365, 396
Menzel, Adolf 340, 364
Meyer, Edward 496
Meynert 70, 309, 310
Michał Anioł 235
Micheasz 271, 470, 475, 477, 519
Michelet 480
Mill, James 26
Mill, John Stuart 26, 49, 65, 139, 301, 356, 469
Mojżesz 271 nn.
Moleschott 155
Molesworth 299
Montaigne 54
Montesquieu 350, 479
Morgan, Lewis 317
Muckle, Fryderyk 494
Müller, Johannes 69
Müller-Lyer 346, 361
Münsterberg, Hugo 36, 66, 414

Natorp, Paweł 48, 66, 233
Neron 265
Newton 13, 279, 404, 423
Nietzsche, Fryderyk 297, 461, 511

Ofner, Juljusz 364, 365, 366
Oppenheimer, Franciszek 359, 367
Orficy 87
Ostwald, Wilhelm 15, 186 nn., 194
Owen, Robert 347

Panecjusz 264, 265, 450
Parmenides 151, 169 nn.
Paulsen, Fryderyk 167
Paweł apostoł. 191, 274, 401
Peirce, Charles 115, 116
Perykles 248
Petzold, Józef 65
Pindar 448
Platon 2, 6, 7, 8, 11, 19, 25, 45, 53, 66, 85, 100, 129, 133, 149, 162, 166, 170, 189, 199, 205 nn., 208, 233, 248, 249, 251, 252, 255 nn., 266, 267, 268, 269, 280, 326 nn., 408, 427, 429, 449, 453, 456, 461, 470, 505
Plenge, Jan 364, 367
Plotyn 19, 25, 88, 149, 163, 166, 205, 208, 267 nn.
Pöhlmann, Robert 329, 332
Polibjusz 269
Popper, Józef 220, 506
Porfirjusz 46, 88, 207
Posydonjusz 265
Du Prel 89
Proklus 88
Protagoras 8, 82, 83, 248, 419
Proudhon, Piotr Józef 348
Pyrrhon 54
Pytagorejczycy 189

Quételet, L. A. J. 368, 493

Rafael 231, 235
Ramus, Piotr 46
Ratzenhofer, Gustaw 361, 364
Rehmke 65
Reitzenstein 264
Renan, Ernest 357
Ribot, Teodor 193, 320
Rickert, Henryk 48, 66, 498 nn.
Rist 410
Robertson 290
Ross, Alsworth 370
Rousseau, Jan Jakób 303 nn., 323, 337, 339 nn., 479
Royce, Josiah 167
Ruedorffer 429
Ruge, Arnold 48

Saint-Hilaire, Geoffroy 178
Saint-Simon, Henryk 248, 249
Salomon, Gotfryd 325
Savigny, Fryderyk Karol 56
Schäffle, Albert 358
Scheler, Maks 106
Schelling 9, 13, 83, 145, 155, 173 nn., 205, 209, 306, 488
Schiller, C. F. S. 49, 118
Schiller, Fryderyk 5, 16, 142, 209, 215, 220, 222, 234, 255, 342, 383, 408 nn., 427, 461, 468 nn., 514
Schlegel, Fryderyk 479
Schleiermacher 306
Schmekel 264
Schmidt, Raymund 109, 510
Schmoller, Gustaw 359
Schopenhauer 46, 60, 70, 145, 155, 162, 165, 205, 209, 227, 297 nn., 310, 403, 514
Schubert-Soldern 65
Schuppe, E. 65
Schurtz 317
Scypion 264, 429
Seneka 263, 265, 408
Sextus, Empiricus 54
Shaftesbury 208, 289 nn., 303, 310
Shakespeare 231 nn., 235, 464
Siebeck, Herman 26
Sigwart, Krzysztof 90
Simmel, Jerzy 345, 363, 370 nn., 496, 511
Small, A. W. 366
Smith, Adam 26, 111, 293 nn., 348, 366, 410
Sobeski, Michał 480
Sofokles 225, 408, 438, 446, 463, 474
Sokrates 11, 45, 247 nn., 258, 263, 265, 280, 283, 288, 310, 323, 327, 399, 428, 429, 449, 453, 505
Sombart, Werner 367
Sömlo 364
Spann, Otmar 364
Spencer, Herbert 2, 32, 179, 200 215, 297 nn., 309, 311, 351

Spencer 356, 369, 376 nn., 387 nn., 456 nn, 469
Spengler, Oswald 496 nn.
Spinoza 13, 26, 90, 92, 151, 171 nn., 184, 201, 255, 263, 305
Spitzer, Hugo 210
Spranger, Edward 36, 409, 468
St. Pierre 384
Stein, Henryk 206
Stein, Ludwik 116
Stein, Wawrzyniec 352 nn.
Steinthal 31
Stern, William 17, 34, 35
Stevin 423
Stirner, Maks 297, 308
Stoicy 23, 81, 177, 190, 253, 331 nn., 260 nn., 280, 283, 287 nn., 310, 399 nn, 429, 477
Suso 277
Swedenborg 89
Świderska, Alina 30

Taine, Hipolit 357
Tales 6, 148
Tarde, Gabrjel 363, 370
Tauler, Johannes 277
Teofrast 46
Terencjusz 264
Thompson, William 347
Toland, John 202
Tomasz z Akwinu 190
Tönnies, Ferdynand 361 nn, 497
Tucydydes 6, 231, 248, 312

Überweg, Fr. 190

Vaihinger, Jan 44, 105, 108 nn., 511
Vico, Jan Chrzciciel 480 nn.
Vierkandt, Alfred 373 nn.
Vischer, Fryderyk 209
Vives 26
Vogt, Karol 54, 155
Volkelt, Johannes 210
Volta 423
Voltaire 476

Wagner, Ryszard 223
Ward, Lester F. 356
Weber, Maks 365, 367
Westermarck, Edward 240, 317, 435 nn.
Wiese, Leopold 365, 367, 373 nn.
Wieser, Fryderyk 364
Winckelmann 208
Windelband, Wilhelm 48, 66, 76, 498, 500 nn.
Wirgiljusz 477
Witwicki, Władysław 255
Wolff, Chrystjan 19, 207, 295, 340
Worms, René 357
Wundt, Wilhelm 26, 31, 38, 44, 106, 159, 160, 165, 195, 265, 269, 313, 484, 496

Xenopol 496

Zenodot 423
Zenon z Citium 253, 262, 400
Zenon z Elei 170
Ziehen, Teodor 106
Zimmermann, Robert 210
Zwingli 404

Dostrzeżone omyłki druku.

Str. 89 zam. Duprel, powinno być Du Prel
Str. 309, 320 zam. Kropotkin Paweł, powinno być Krapotkin Piotr
Str. 423 zam. Keller, powinno być Kepler.