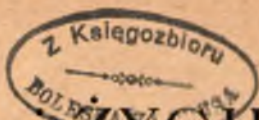


20187.

B. P. im. L.

332



WIEDZA i ŻYCIE

ZAGADNIENIA i PRĄDY WSPÓŁCZESNE

w dziedzinie wiedzy, sztuki i życia społecznego.



Rok I. — Tom 5.



LWÓW

NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA

WARSZAWA

KSIĘGARNIA POD FIRMĄ E. WENDE i Spółka

1899

20,187

O ZADANIACH I KIERUNKACH FILOZOFII

0187
OSWALD KÜLPE

Profesor filozofii w uniwersytecie würrzbarskim.

O ZADANIACH I KIERUNKACH FILOZOFII

z niemieckiego przełożyli z upoważnieniem autora

Członkowie „Kółka filozoficznego“

pod redakcją

Prof. Dra. KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

Tom I.

10554.16
92334



LWÓW

NAKLADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA

WARSZAWA

KSIĘGARNIA POD FIRMĄ E. WENDE i Spka

1899

1000865513



T-1

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

1-31/08/6

Przedmowa do wydania polskiego.

Książka, którą w niniejszym przekładzie oddaję do użytku czytelników polskich, doczekała się w ojczyźnie autora w krótkim stosunkowo czasie dwóch wydań; została też przełożona na język angielski (1897). Świadczy to wymownie o jej użyteczności, wobec czego można się spodziewać, że przekład polski nie będzie uważany za zbyteczny.

W istocie brak u nas dotąd książki, któraby podawała najniezbędniejsze wiadomości o rozwoju filozofii w połączeniu z obrazem jej obecnego stanu; któraby w formie treściwej pouczała czytelnika o głównych zadaniach filozofii w najszerszym tego słowa znaczeniu i o zasadniczych kierunkach myśli filozoficznej; któraby nakoniec zawierała wyjaśnienie historyczne i rze-

czowe najważniejszych pojęć filozoficznych. Gdy tedy kilku członków istniejącego w łonie tutejszej Czytelnicy akademickiej Kółka filozoficznego powzięło myśl przełożenia książki Prof. *Külpego* na język polski, chętnie się na to zgodziłem i podjąłem się redakcyi przekładu, chociaż nie podzielałem wszystkich poglądów autora. Zwłaszcza co do pojęcia i zakresu filozofii jestem odmiennego od niego zdania, które starałem się swego czasu uzasadnić w rozprawie przytoczonej na str. 73. niniejszego tomu.

Przekładu dokonali w ciągu roku akademickiego 1897/8 na podstawie pierwszego wydania pp. Józef *Blauth*, Józef *Jerich*, Jan *Piepes-Poratyiński* i Artur *Rafałowski*, podówczas słuchacze Uniwersytetu lwowskiego i członkowie wspomnianego Kółka filozoficznego. W krótko jednak po ukończeniu przekładu pojawiło się drugie, znacznie zmienione wydanie niemieckie. Trzeba tedy było odpowiednio przerobić pierwotny rękopis, w czem był mi po części pomocnym p. Stanisław *Brzozowski*.

Pragnąc uprzystępnąć książkę szerszym kołom, nie zajmującym się zawodowo filozofią, uczyniłem w tekście niektóre skrócenia. Opuściłem mianowicie wszystkie wywody autora, któ-

rych pełne zrozumienie wymagałoby już poprzedniej znajomości przedmiotu. Zdaje mi się, że tym sposobem ułatwiłem może wykształconemu ogółowi korzystanie z wiadomości, nagromadzonych w pracy prof. *Külpego*, nie zmniejszając w niczem jej wartości i nie zmieniając jej zasadniczej treści. Staralem się też uzupełnić wskazówki bibliograficzne autora, przytaczając niektóre prace polskie.

Nadto zmieniłem tytuł książki, który brzmi w oryginale: „*Einleitung in die Philosophie*“. Zmiana ta wydała mi się wskazaną z tego powodu, że posiadamy w naszej literaturze dzieło o podobnym tytule, mianowicie prof. *Struwego*: „*Wstęp krytyczny do filozofii*“, które jednak całym swym układem i przeprowadzeniem różni się zasadniczo od niniejszej książki.

Tom drugi, który wyjdzie z druku w czerwcu, zawierać będzie historyczno-krytyczny rozbiór głównych kierunków filozoficznych w dziedzinie metafizyki, teorii poznania i etyki, oraz uzasadnienie własnego poglądu autora na zadanie i zakres filozofii.

Nakoniec wypada mi wyrazić szczerę podziękowanie zarówno Autorowi, jak też firmie

IV.

nakładowej *S. Hirzel* w Lipsku za zupełną bezinteresowność, z jaką zgodzili się na ogłoszenie polskiego przekładu.

Lwów, w Kwietniu 1899.

Dr. Kazimierz Twardowski.

Z przedmowy autora do pierwszego wydania.

Do napisania książki niniejszej skłoniły mnie potrzeby i doświadczenia dydaktyczne; pragnę jednak, aby praca moja była zarazem skromnym przyczynkiem do współczesnych roztrząsań filozoficznych. Zamierzając podać wstępny, a przecież wyczerpujący pogląd na rozwój i istotę filozofii, musiałem w mej książce uwzględnić wywody i wiadomości, które dawniej umieszczano w t. zw. encyklopedyach filozofii. Wypowiadając uwagi krytyczne i zaznaczając swe własne stanowisko wobec zagadnień i zadań filozofii, usiłowałem posunąć naprzód albo przynajmniej ożywić dotyczące poszukiwania naukowe. Spodziewam się, iż czytelnicy zechcą mi przyznać, że przedstawiam poszczególne kierunki i badania filozoficzne, zarówno dawniejsze jak dzisiejsze, w sposób równomierny i bezstronny i że staram się sumiennie uzasadniać

zdanie, które wypowiadam o ich znaczeniu. Wiem jednak dobrze, że wykonaniu najlepszych nawet chęci staje na przeszkodzie ograniczona znajomość przedmiotu i nieunikniona podmiotowość w pojmowaniu i w przedstawieniu jego treści; dla tego też nie mogłem stworzyć rzeczy pod każdym względem idealnej.

Szczególne trudności wyniknęły z konieczności treściwego przedstawienia przedmiotu. Niejedno trzeba było wskutek tego pominąć. Nie śmiem też rozstrzygnąć pytania, czy to, co pozostało, jest w istocie najważniejszym. Nie mniejsze wątpliwości łączyły się w każdym poszczególnym wypadku z wyborem wskazówek bibliograficznych, które odpowiadałyby najlepiej celowi niniejszej książki. Za wszelkie uwagi i rady, które ułatwiłyby mi zadanie na wypadek nowego wydania książki, byłbym bardzo zobowiązany moim kolegom i innym czytelnikom. A czytelników pragnąłbym znaleźć także po za gronem uczącej się młodzieży.

Würzburg, w Czerwcu 1895.

Z przedmowy autora do drugiego wydania.

Szybka rozprzedaż książki, oraz przychylnie przyjęcie, z jakim spotkała się w kołach kompetentnych, ośmielają mnie, bym ją wydał ponownie w postaci znacznie zmienionej i — jak tu sę — ulepszonej. Ulepszenia wydawały mi się koniecznymi zwłaszcza w rozdziale o naukach filozoficznych; rozdział ten przerobiłem prawie zupełnie. Ale także w innych rozdziałach przeprowadziłem tyle zmian większych lub mniejszych, że ich tu wszystkich wyliczyć nie mogę. Zasadniczy pogląd na zadanie filozofii i na poszczególne nauki filozoficzne, który starałem się przedstawić, omawiając kierunki badań filozoficznych, pozostał niezmieniony; usiłowałem jednak uwydatnić go jeszcze wyraźniej. Nie zmieniłem też układu książki, który, jak sam przyznaję, nie jest

VIII.

bez zarzutu. Przedstawia mi się on jednak zawsze jeszcze jako względnie najlepszy, zwłaszcza że chodzi o książkę, która pragnie służyć nie tylko lekturze, lecz także nauce.

Würzburg, we Wrześniu, 1898.

ROZDZIAŁ I.

Pojęcie i podział filozofii.

§. 1. Pojęcie filozofii.

1. Wyraz „filozofia“ pochodzi z greckiego. Pierwotnie oznacza on stosownie do swej etymologii „dążenie do wiedzy, do poznania“. W tem znaczeniu mówi u *Herodota* Krezus do Solona, iż słyszał, że Solon powodowany żądzą wiedzy, zwiedził filozofując różne kraje. Słowa „powodowany żądzą wiedzy“ (*θεωοίης εἴνεκεν*) są jakby objaśnieniem imiesłowu „filozofując“ (*φιλοσοφῶν*). W podobny sposób wyraził się później o Ateńczykach *Thukydides* w mowie pogrzebowej Periklesa, mówiąc: „Dążymy do wiedzy bez zniechęciałości“ (*φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαιλακίας*). Zdaje się, że *Sokrates* (um. 399 przed Chr.) posługiwał się ze szczególnym naciskiem takim właśnie pojęciem filozofii. W przeciwieństwie do *sofistów* (to jest tych, którzy mądrości lub

wiedzy nauczają i sami ją posiadają) nazywa siebie „filozofem”, to jest człowiekiem, który to wie, że nic nie wie, ale pełen jest żądzy wiedzy. U *Platona* (427—347) spotykamy inny, więcej przedmiotowy sposób pojmowania filozofii. Tak np. mówi on w *Teetecie* o „geometrii lub jakiegokolwiek innej filozofii”, a w *Eutydemie* określa filozofię jako przyswajanie sobie wiedzy (*πῆσις ἐπιστήμης*). Nadto w innych miejscach mówi o filozofach, że dążą do poznania tego, co wieczne, do poznania istoty rzeczy; widzimy więc z tego, że usiłuje nawet ścieśnić znaczenie przedmiotowe wyrazu filozofia. Ta dążność występuje jeszcze wyraźniej w „pierwszej filozofii” (*πρώτη φιλ.*) *Arystotelesa* (384—322), który przeciwstawia jej fizykę jako „filozofię drugą”. Przez ową pierwszą filozofię należy rozumieć filozofię właściwą, najwyższą czyli najogólniejszą, którą dziś zowią najczęściej metafizyką. Według tego przedmiotowego sposobu pojmowania filozofia jest poprostu umiejętnością, wiedzą, którą można zdobyć tylko drogą pracy umysłowej, wytrwałych wysiłków i naukowych badań.

2. Nowym zmianom ulega pojęcie filozofii u *Stoików* i *Epikurejczyków*. Oni bowiem obok czysto teoretycznego znaczenia filozofii wysuwają na pierwszy plan wielce doniosły praktyczny wpływ filozofowania jakoteż systematycznego rozważania celów życia i działania ludzkiego. *Cicero* tak woła: „Filozofio, przewodniczko na drodze życia, która

wiedziesz do cnoty, a występki precz odganiaasz! Czem bylibyśmy bez ciebie, jakąż wartość miałoby życie ludzkie?“ Wiedza przestaje być celem dla siebie, o jej kierunku rozstrzygają teraz praktyczne potrzeby życia. *Stoicy* określali filozofię jako dążność do teoretycznej i praktycznej działalności; *Epikur* zaś jako zdolność pomyślnego kształtowania życia za pomocą naukowej działalności.

Tym trzem głównym sposobom pojmowania filozofii u starożytnych przeciwstawia średniowieczne pojęcie o tyle ciaśniejsze, że odgranicza filozofię od teologii, opierając się na odrębności środków, za pomocą których każda z nich zmierza do wiedzy. W przeciwstawieniu do wiedzy nadprzyrodzonej, opartej na objawieniu, filozofia dostarcza wiedzy, zdobytej na podstawie przyrodzonego światła rozumu; przedstawia się więc ona jako system wiedzy tą właśnie drogą nabytej. Z takiego to pojmowania rzeczy wynikło, że filozofię nazywano *scientia saecularis*, mądrością świecką, umiejętnością świecką. Wszak według owego zapatrywania przyrodzone światło rozumu ludzkiego może wyjaśnić tylko rzeczy ziemskie, świeckie.

3. Taki stan rzeczy pozornie nie zmienia się także w pierwszych czasach filozofii nowszej; wzrasta tylko z nadzwyczajną szybkością znaczenie tej umiejętności świeckiej a zarazem przyznaje się rozumowi nieograniczone i wyłączne prawo do nabycia rzeczywistego poznania. „Ojciec nowszej filozofii“ *Descartes* albo *Cartesius* (1596—1650)

faktycznie stoi już na tem stanowisku: wedle niego zdobywamy i uzasadniamy pewność jakiegokolwiek wiedzy wyłącznie w drodze czysto filozoficznej.

W Anglii natomiast filozofia pozostaje i nadal wiedzą „świecką“ obok teologii. Jeżeli *Bacon* (1561—1626) umiejętność ludzką (przeciwstawiając ją teologii) dzieli według władz duszy (por. §. 2, 3.), przyczem opiera filozofię na rozumie, albo kiedy *Hobbes* (1588—1679) filozofię określa jako poznanie przyczynowego związku, to zdaje się, że tu bardzo silnie jeszcze oddziaływa średniowieczny sposób pojmowania rzeczy. To przypuszczenie staje się tem prawdopodobniejszem, gdy zważymy, że właśnie w Anglii uniwersytety przechowały najdłużej tradycję scholastycyzmu, i że nawet dzisiejszy sposób używania wyrazu „philosophical“ przypomina owo dawniejsze jego znaczenie. W ścisłym związku z tem wszystkim pozostaje dziwnie uporczywe rozdzielanie wiary i wiedzy, z jakim się w Anglii spotykamy, brak metafizyki w właściwym tego słowa znaczeniu, jako też fakt, że filozofia angielska ogranicza się wyłącznie do ściśle naukowych poszukiwań, do bezpiecznej dziedziny wiadomości doświadczalnych i wogóle takich, które w sposób zupełnie przedmiotowy dają się stwierdzić.

4. Głównym celem natomiast nowszej filozofii kontynentalnej jest racjonalne pogodzenie wiary z wiedzą przy pomocy metafizyki, zbudowa-

wanej środkami naukowemi na podstawach naukowych. Podług *Descartes'a* filozofia powinna przede wszystkim podawać rzetelną wiedzę o wszystkich rzeczach poznawalnych, a temsamem dostarczać niewątpliwych założeń dla innych umiejętności. Później określa *Christian Wolff* (1679—1754) filozofię w podobnym duchu jako „scientia possibilium, quatenus esse possunt“ to jest jako umiejętność o tem, co możliwe, a mianowicie ze względu na to, jak i dlaczego jest możliwem. Od tego zapatrywania nie różni się bynajmniej co do istotnej treści podane przez *Kanta* (1724—1804) określenie wiedzy filozoficznej, jako wiedzy rozumowej, wyprowadzonej z pojęć (Vernunftkenntnis aus Begriffen) albo pogląd *J. G. Fichte*go (1762—1814), upatrującego w filozofii teorię umiejętności (Wissenschaftslehre), albo wreszcie sposób, w który *Hegel* (1770—1831) określa filozofię jako umiejętność o absolutcie. (Wissenschaft des Absoluten). Tak tedy przygotowuje się określenie filozofii jako wiedzy o zasadach, któremu to określeniu dziś wielu oddaje pierwszeństwo. Nie inaczej też opiewa definicya filozofii zalecona przez *Ueberwega* († 1871); a można z nią doskonale pogodzić pogląd rozmaitych filozofów współczesnych, którzy w teorii poznania i w logice widzą jedyne albo przynajmniej najgłówniejsze działy filozofii naukowej.

5. Przegląd niniejszy nie byłby wyczerpującym, gdybyśmy nie wspomnieli o innych jeszcze pró-

bach rozwinięcia jednolitego pojęcia filozofii. W definicyach właśnie przytoczonych filozofia przedstawia się jako dziedzina wiedzy logicznie ogólniejsza, na której wszystkie inne umiejętności się opierają; pewien szereg natomiast innych filozofów kładzie przeciwnie nacisk na zależność filozofii od nauk szczegółowych, które stanowią punkt wyjścia, czyli dostarczają materiału dla dążności i badań filozoficznych. Już *Herbart* (1776 do 1841) zbliża się do tego stanowiska, określając filozofię jako opracowywanie pojęć, przez co rozumi wyjaśnianie, sprostowanie i uzupełnianie pojęć w drodze łączenia z niemi pewnej oceny (*Werthbestimmungen*). Stąd wynikają trzy główne działy filozofii: logika, metafizyka i filozofia praktyczna czyli estetyka. Ta sama myśl zasadnicza występuje w znacznie ulepszonej formie także u *Wundta*, wedle którego zadaniem filozofii jest jednoczenie wyników nauk szczegółowych w wolny od sprzeczności system. Podobnie *Paulsen* określa filozofię jako ogół wiedzy naukowej (*Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis*). Przez to staje się ona *uzupełnieniem* nauk szczegółowych, którego można w danym razie nie uwzględniać. Bezwątpienia tego rodzaju pogląd na zadanie filozofii jest dziś bardzo rozpowszechniony. Wspominamy nakoniec zapatrywanie, które wypowiedzieli *Beneke* (1798—1854) i *Lipps*. Ich zdaniem filozofia jest psychologią czyli nauką o doświadczeniu wewnętrznem; na-

leży ją przeto uważać za współrzedną z naukami przyrodniczymi.

6. Jasną jest rzeczą, że te wszystkie nowsze określenia nie liczą się z przeobrażeniami, przez które filozofia w swym dziejowym rozwoju przechodziła, lecz wyrażają raczej osobiste zapatrywania samodzielnych myślicieli na sposób, w który należałoby w danej epoce uprawiać filozofię. Przedstawiają się tedy owe definicye jako programy pewnych systemów, jako trafny wyraz zamiarów, którymi byli ożywieni poszczególni filozofowie; nie można więc w nich widzieć usiłowań, zmierzających do przedstawienia w formie powszechnie obowiązującej stałej i prawdziwej istoty filozofii. Ale wyznaczyć filozofii w danym okresie czasu pewne specjalne zadania, a określić ją tak, aby określenie to odpowiadało istotnemu jej znaczeniu po wszystkie czasy, są to rzeczy różne. Zapewne każde z podanych powyżej określeń obejmuje pewną część tego, co należy do zakresu filozofii albo do niego bywa zaliczone; ale żadne z nich nie zdołało wznieść się ponad jednostronne tylko uwzględnienie pewnej części tego zakresu.

Ponieważ jednak dalszy tok naszych wywodów nie opiera się wyłącznie na pewnym tylko określeniu filozofii, przeto do sprawy tej powrócimy dopiero w §. 18 tomu drugiego.

Literatura: Ueberweg-Heinze: Grundriss d. Geschichte d. Philosophie. 8. Aufl. I, S. 1—5 (1894). — Windelband: Geschichte d. Philosophie S. 1—7 (1898). — Meinong: Ueber philosophische Wissen-

schaft und ihre Propädeutik 1885. — Struve: Wstęp krytyczny do filozofii §. 4. (II. wyd. 1898.) W tem dziele znajdzie czytelnik (str. 19—39.) wyczerpujący spis prac polskich dotyczących się pojęcia filozofii.

§. 2. Podział filozofii.

1. Pierwszy podział filozofii pochodzi od *Platona*. Rozróżnia on, nie imiennie wprawdzie, ale faktycznie *dyalektykę* (czyli, jak ją później nazywano, *logikę*), *fizykę* i *etykę*. Przez dyalektykę rozumieć należy teorię poznania i metafizykę, naukę o ideach albo pojęciach, o istocie rzeczy. Fizyka obejmowała zarówno nauki przyrodnicze jako też filozofię przyrody i psychologię; możnaby ją przeto najlepiej określić wyrazem przyrodoznawstwo. (Naturlehre). Etyka wreszcie odpowiada dzisiejszemu znaczeniu tego wyrazu, była więc nauką o moralnem postępowaniu. Podział ten wywarł największy wpływ i okazał się najtrwalszym ze wszystkich. W starożytności przyswoili go sobie *Stoicy* i *Epikurejczycy*, a odtąd można się go dopatrzyć prawie we wszystkich późniejszych podziałach, choć występuje pod odmienną nazwą lub łączy z dawniejszemi nazwami inne znaczenia.

2. Przyczyniła się do tego nie mało ta okoliczność, że *Arystoteles* nie przekazał nam jasnego i systematycznego zestawienia nauk filozoficznych. Zwykle rozróżnia się podług *Arystotelesa* filozofię *teorytyczną*, *praktyczną*, i *poje-*

tyczną, opierając się na zdaniu: *πᾶσα διάνοια ἢ ποιητική ἢ ποιητική ἢ θεωρητική*. Teorytyczna filozofia oznacza tu czysto naukowe poznanie, praktyczna wykład prawideł postępowania, pojetyczna zaś naukę dotyczącą (rekodzielniczej albo artystycznej) twórczości. W obrębie filozofii teoretycznej Arystoteles postawił obok siebie *matematykę*, *fizykę* i *teologię*, nazywając teologię także *pierwszą*, fizykę zaś *drugą* filozofią. Teologia czyli pierwsza filozofia jest nauką o pierwszych zasadach i przyczynach (*τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν*), odpowiada ona zatem dyalektyce platońskiej. Praktyczną filozofię podzielili Arystotelicy na etykę, ekonomikę i politykę. Najdłużej, bo aż po dzień dzisiejszy, utrzymało się ze wszystkich tych określeń rozróżnienie teoretycznej i praktycznej filozofii. Nadto spotykamy się i później niejednokrotnie z wyrazem „pierwsza filozofia“ na oznaczenie wiedzy zasadniczej, n. p. u *Bacona*, *Hobbesa* i *Descartes'a*. Często też podział platoński i arystotelowy występują w ścisłym połączeniu.

3. Na początku nowszej filozofii spotykamy się z wszechstronnym podziałem filozofii na podstawie nowej zasady. Znajdujemy go w klasyfikacyi umiejętności podanej przez *Bacona* w dziele: *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623, porówn. §. 1, 3). Wspomniana klasyfikacya opiera się na rozróżnieniu władz duszy rozumnej (porównaj §. 7, 2.), któremi są pamięć, wyobraźnia i rozum. Na pamięci zasadza się *historija*, wyo-

braźni odpowiada *poezja*, a rozumowi *filozofia*. Szczegółowy podział filozofii podług przedmiotów obejmuje naukę o *Bogu*, o *przyrodzie* i o *człowieku*. W obrębie filozofii przyrody należy rozróżnić *spekulatywną* (teoretyczną) i *operatywną* (techniczną) część, w obrębie antropologii naukę o człowieku jako jednostce (philos. humanitatis) i o człowieku jako członku społeczeństwa (philos. civilis). Z tem wszystkim łączą się nadto liczne poddziały. Ponad trzy główne działy filozofii stawia jeszcze Bacon ogólniejszą naukę, matkę ich wszystkich, *philosophia prima*, która, choć starożytną nosi nazwę, co do przedmiotu swego jest nową. Jej zadaniem jest rozstrząsanie założeń (axiomata), wspólnych naukom szczegółowym. Określając w ten sposób filozofię pierwszą, Bacon stworzył pojęcie współczesnej teorii poznania i oddzielił ją od metafizyki, z którą u Platona i Arystotelesa ściśle była złączoną. Jak wielki był wpływ tej wszechstronnej klasyfikacyi umiejętności, można wnosić stąd, że w głównych zarysach zachował ją jeszcze *d'Alembert* w swoim *Discours préliminaire* do sławnej *Encyclopédie* (1751 i nast.)

4. Ale i w tem jeszcze okazuje się płodność pomysłu Bacona, że *Christian Wolff* (por. §. 1, 4) swoją klasyfikacyę filozofii uzasadnia również w sposób psychologiczny. Rozróżniając *facultas cognoscitiva* i *facultas appetitiva*, władzę poznania i pożądania, stwarza dwa główne działy filozofii,

teoretyczną (Metaphysica) i *praktyczną*. Dalszy podział przeprowadza znowu podług przedmiotów, dzieląc teoretyczną filozofię stosownie do jej przedmiotów, którymi są *Bóg, dusza i świat*, na (naturalną) *teologię, psychologię i kosmologię* (fizykę). Na czele tych nauk teoretycznych stawia umiejętność zasadniczą, *ontologię*, która zajmuje się rozstrząsaniem najogólniejszych pojęć rozumu (kategorii.) Praktyczna filozofia obejmuje *etykę, ekonomikę i politykę* (por. §. 2, 2), z tej mianowicie racji, że człowieka można uważać już to za jednostkę, już to za członka rodziny, już to za obywatela. Nauki te opierają się również na umiejętności zasadniczej, a jest nią *ogólna filozofia praktyczna*. Wstęp fundamentalny zarówno do filozofii teoretycznej jak praktycznej ma tworzyć *logika*. Więc i tutaj przypomina się znowu dawny od Platona pochodzący podział filozofii na trzy zasadnicze części.

Jako pewnego rodzaju wyłom w dotychczasowym rozwoju tego podziału filozofii trzeba uważać fakt, że zaczęto uwzględniać w klasyfikacji nauk filozoficznych także metody, w tych naukach stosowane. Chociaż bowiem wzorowany na matematyce wywód dedukcyjny, oparty na najogólniejszych zasadach, uchodził za doskonalszy, *Wolff* poleca i rzeczywiście przeprowadza także indukcyjny sposób wykładu, opierający się na faktach. Dla tego przeciwstawia on *racyonalnym* naukom nauki *empiryczne*. Stawia więc obok teologii ra-

cyonalnej eksperymentalną czyli teleologię; podobnie rozróżnia racjonalną i empiryczną psychologię. Takie rozróżnienie empirycznych i racjonalnych gałęzi filozofii zawiera już zarodek odgraniczenia nauk szczegółowych od filozofii, którego dotąd w ogólności unikano.

5. Przeciwnieństwo kierunku racjonalnego i empirycznego wpłynęło w pierwszym rzędzie na kantowski podział filozofii. *Kant* rozróżnia bowiem „poznanie wypływające z czystego rozumu” (*Erkenntnis aus reiner Vernunft*), zwane także poznaniem a priori, i „poznanie rozumowe na podstawie zasad empirycznych” (czyli a posteriori); pierwsze z nich nazywa filozofią *czystą*, drugie filozofią empiryczną czyli *zastosowaną*. Oświadczą jednak najwyraźniej, że jedynie „czysta filozofia” tworzy to, co możemy we właściwym tego słowa znaczeniu nazywać filozofią. Obejmuje ona dwie części: propedeutykę czyli *krytykę*, której zadaniem jest wstępne roztrząsanie zdolności czystego rozumu w dostarczaniu wiedzy, i *metafizykę*, która podaje system apriorycznej wiedzy rozumowej. Ponieważ rozum używać można w kierunku teoretycznym albo praktycznym, stosownie do tego, czy zajmujemy się tem, co jest, czy też tem, co być powinno, przeto ów system zawiera *metafizykę przyrody* (metafizykę w ściślejszem znaczeniu) i *metafizykę moralności* (*Metaphysik der Sitten*). W tym kantowskim podziale nie trudno dostrzedz wpływu zasadniczej myśli klasyfikacji platońskiej

oraz stanowczego odgraniczenia filozofii od nauk szczegółowych,.

6. Pokrewny kantowskiemu jest podział filozofii u *Hegla*, który rozróżnia naukę o powstaniu absolutnej wiedzy i naukowe przedstawienie jej treści. Pierwsza nazywa się *fenomenologią ducha* i przedstawia stopniowy rozwój poznania, który odbywa się w sześciu fazach i dochodzi wreszcie do „wiedzy absolutnej“ (absolute Wissen). Sposób wyprowadzania tych faz czyli stopni nie jest wcale psychologiczny, lecz czysto logiczny. Jest to przeprowadzona przez *Hegla* z wielką konsekwencją *metoda dyalektyczna*. Według niej każdy wyższy stopień nie równa się prostemu tylko zaprzeczeniu stopni niższych, lecz stopień niższy, o ile jest uzasadnionym, wchodzi w skład wyższego. Dla tego to najwyższy stopień poznania, wiedza absolutna, jednoczy w sobie wszystko, co okazało się słusznem na niższych stopniach. *Logika* jest nauką o treści wiedzy absolutnej a rozwijając ją według tej samej metody dyalektycznej, wychodzi z ogólnego i pozbawionego treści pojęcia bytu, aby dojść do najbogatszego w treść pojęcia idei absolutnej. Z logiki wyrastają następnie jeszcze dwie nauki filozoficzne: *filozofia przyrody* i *filozofia ducha*, do której Hegel oprócz etyki i filozofii prawa zalicza także psychologię, estetykę i filozofię religii.

Podobny podział filozofii proponuje *Wundt*, mimo różnicy, jaka zachodzi między jego a *Hegla*



poglądami filozoficznymi. Według Wundta można badać całą treść wiedzy najpierw ze względu na sposób jej powstawania, a tem się zajmuje część filozofii, zwana *nauką o poznaniu* (Erkenntnislehre). Następnie można badać całą treść wiedzy ze względu na systematyczny związek zachodzący między jej zasadami, a to jest zadaniem *nauki o zasadach* (Prinzipienlehre). Rozpada się ona na ogólną naukę o zasadach czyli *metafizykę* i na część szczegółową, która się dzieli na *filozofię przyrody* i *filozofię ducha*. O podziale *Herbarta* była już mowa w §. 1. 5. Niepodobna nam zresztą zająć się bliższem roztrząsaniem niektórych współczesnych usiłowań, zmierzających do stworzenia nowego podziału filozofii.

7. Każdy podział filozofii, *wyprowadzony konsekwentnie z jednolitego określenia jej pojęcia*, musi natrafić na te same trudności, które wskazaliśmy w §. 1, 6. Podział taki będzie mniej lub więcej podmiotowym schematem, który może dać wyraz osobistym zapatrywaniom pewnego filozofa na poszczególne zadania filozofii; okaże on się jednak niedostatecznym, jeśli zechcemy w nim widzieć próbę logicznego uporządkowania treści filozofii wszystkich czasów. Zmienność tej treści stawia nieprzemожone przeszkody wszelkim tego rodzaju usiłowaniom. Wobec tego, że jeszcze *Bacon* i *Hobbes* zaliczają do filozofii matematykę, a *Descartes* i *Wolff* także (empiryczną) fizykę, oczywistą jest rzeczą, że podana przez *Kanta* i *Hegla* klasyfikacja nauk filozoficznych, która wy-

klucza matematykę i fizykę, nie może uchodzić za jedynie możliwą. Ta sama trudność występuje, jeśli zechcemy się ograniczyć do jednej tylko epoki, n. p. do czasów najnowszych. I tak zaliczają dziś niektórzy psychologię empiryczną do nauk filozoficznych, inni natomiast do nauk szczegółowych; to samo można powiedzieć o socjologii. Trudno zatem przypuścić, żeby ta chwiejność w oznaczaniu zakresu filozofii mogła być dzisiaj usunięta, podobnie jak usunięto ją z chemii, fizyki i innych nauk szczegółowych; wszak nie wynika ona z przyrostu materiału naukowego, któryby stosownie do zasady podziału pracy wymagał rozpadania się filozofii na coraz to mniejsze działy; prawdziwe przyczyny ustawicznej zmienności zakresu filozofii tkwią raczej w samej jej istocie.

Zamierzając podać w następnym rozdziale przegląd nauk, zaliczanych obecnie do filozofii, nie musimy się koniecznie oprzeć na takim jej podziale, któryby czynił zadość wskazanym powyżej wymaganiom.

Nie bez pożytku jednak będzie podział tymczasowy, który ani faktom nie zadaje gwałtu, ani nie przesądza nic o późniejszych naszych wywodach (tom II. §. 19.) Rozróżnimy tedy *ogólne* i *szczegółowe* nauki filozoficzne, stosownie do tego, czy się tyczą całego obszaru naszej wiedzy i poznania, czy też pewnych tylko jego części i kierunków. Pomijamy przytem zupełnie pytanie, czy tak przez nas nazwane szczegółowe nauki filozo-

ficzne mogą być objęte wspólną nazwą filozofii, określonej w jeden z powyżej podanych sposobów. Podany w tem miejscu podział zmierza jedynie do tego, by uzyskać zaspokajające nasze poczucie logiczne zestawienie tych nauk, które w dobie obecnej bywają uznane jako filozoficzne.

Do ogólnych nauk filozoficznych zaliczamy *metafizykę, teorię poznania i logikę*, do szczegółowych nauk filozoficznych *filozofię przyrody, psychologię, etykę i filozofię prawa, estetykę, filozofię religii i filozofię historii*.

Literatura: Ch. Renouvier: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 tomy. 1885—86. — W. Wundt: *Über die Eintheilung der Wissenschaften. Philosoph. Studien. V.* (1889). — Struve, l. c. str. 116—124.

ROZDZIAŁ II.

O naukach filozoficznych.

A. Ogólne nauki filozoficzne.

§. 3. Metafizyka.

1. Nazwa metafizyki powstała w sposób zupełnie przypadkowy. Ci, co porządkowali pisma *Arystotelesa*, umieścili podstawowe jego badania po dziełach przyrodniczych i przyrodniczo-filozoficznych, a ponieważ dzieła te nazywały się *τὰ φυσικά*, pisma zawierające badania podstawowe otrzymały nazwę: *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, z czego w łacińskim przekładzie powstał wyraz *metaphysica* (plur.)

Wyrazowi tyczącemu się pierwotnie czysto zewnętrznego następstwa nadano później znaczenie rzeczowe, a jeszcze w 18. wieku nawiązywano pomysłowe spekulacye do dwuznaczności słówka *μετὰ* (ponad, *supra* i po, *post*). *Arystoteles* sam zaliczał owe badania do *pierwszej filozofii*, którą pojmował jako naukę o ostatecznych zasadach i przyczynach (por. §. 2, 2). Nie stwo-

rzył on tedy nauki, która u niego pod nową występuje nazwą, bo już jońscy filozofowie, a także *Platon* i inni zajmowali się badaniami metafizycznymi. Wyraz *dyalektyka*, który znajdujemy u *Platona* (porówn. §. 2, 1,) oznacza właśnie metafizyczne roztrząsania w duchu *Arystotelesa*. Dzięki scholastycznemu sposobowi uprawiania tej nauki, wykładanej stale w średniowiecznych szkołach, wyraz *dyalektyka* nabrał później znaczenia ujemnego, ponieważ widziano w niej jedynie przysposobienie do subtelnych a jałowych rozpraw. *Schleiermacher* (1768—1834) jednak wrócił do dawnej platońskiej nazwy w celu oznaczenia badań z zakresu metafizyki i teorii poznania. *Hegel*, który nazwał swoją metodę „dyalektyczną“ (por. §. 2, 6.) przywrócił temu wyrazowi na pewien czas uznanie i wziętość; jeszcze *E. Dühring* oznacza swoje bystre badania nad przestrzenią i czasem, przyczynowością i nieskończonością mianem *naturalnej dyalektyki* (natürliche Dialektik). Ale dla tej samej dziedziny wiedzy utrzymywała się także długo nazwa, nadana jej przez *Arystotelesa*. Tak np. rozprawa *Descartes'a*, która wychodząc z najskrajniejszego wątpienia dociera do niezachwianych podstaw wiedzy, nosi napis: „meditationes de prima philosophia“. Później używano tej nazwy zwykle na wyłączne oznaczenie pierwszej części metafizyki, którą także *ontologią* nazywano; i tak *Wolff* pisze: *philosophia prima sive ontologia* (por. §. 2, 4).

2. Wspólną nazwą metafizyki obejmowano głównie dwa kierunki badań: 1) Roztrząsanie *zasad poznania*, wiedzy, o ile niemi nie są metody i formy myślenia traktowane w logice; 2.) Roztrząsanie *zasad bytu rzeczywistego*, świata, tego co jest i co się dzieje, które pozwoliłyby uzupełnić i zaokrąglić pogląd na świat, podany przez nauki szczegółowe. Zasadą poznania jest np. prawo przyczynowości, według którego wszelka zmiana jest skutkiem innej jakiejś zmiany uważanej za przyczynę; prawo to bowiem jest podstawą naszej wiedzy o zmianach, gdziekolwiekby one zaszły. Zasadą bytu rzeczywistego jest np. wedle *Leibniza* (1646—1716) system monad, albo wedle *Schopenhauera* (1788—1860) wola, albo wedle *Spinozy* (1632—1677) jedna, nieskończona substancja wraz z nieskończoną ilością atrybutów. U niektórych filozofów ostateczne zasady poznania i ostateczne zasady bytu rzeczywistego łączą się ze sobą tak ściśle, że zlewają oni roztrząsanie obu tych rodzajów zasad w jedną całość niezróżnicowaną, przekazując ją zarazem metafizyce. Typowych przykładów takiego postępowania dostarczyć mogą *Arystoteles*, *Herbart* i *Hegel*. Inni znów widzą jedyne naukowe zadanie metafizyki w badaniu zasad wiedzy, uważając określenie ostatecznych zasad bytu rzeczywistego za problem nierozwiązalny, leżący poza zakresem filozofii. Na tem stanowisku stoją *pozytywiści* (zob. niżej.) Trze-

cia wreszcie grupa filozofów obejmuje mianem metafizyki wyłącznie roztrząsanie zasad bytu rzeczywistego i oddziela od niej naukę o zasadach poznania jako odrębną *teorię poznania*. Ten właśnie pogląd i nam wydaje się słusznym. Będziemy zatem rozumieli przez metafizykę usiłowania, zmierzające do *utworzenia naukowego poglądu na świat*.

3. Treść tak pojętej metafizyki najlepiej można poznać z podziału jej zakresu (por. §. 2). Rozróżnia się zwykle *ogólną* i *szczególową* metafizykę. Ogólna, zwana także *ontologią*, zajmuje się pytaniem, czem właściwie jest byt, stawanie się i działanie, o ile je sobie przedstawiamy jako coś realnego, jako prawdziwą istotę rzeczy i zmian w nich zachodzących. Metafizyce w tem znaczeniu przeciwstawiamy badanie *świata zjawisk*, do którego należy nie tylko to, co podpada pod zmysły, a co umysł naiwny uważa za rzeczywistość, lecz także przedmioty takich pojęć, jak atom i siła, zaliczanych do zakresu nauk szczegółowych. Mówiąc językiem *Kanta* powiemy, że metafizyka dotyczy „rzeczy samej w sobie“ (Ding an sich), jaką ona jest niezależnie od naszego poznania, zmieniającego ją w „zjawisko“ (Erscheinung). Taką rzeczą samą w sobie jest np. podług *Schopenhauera* wola, albo „Nieświadome“ (das Unbewusste) *E. v. Hartmanna*.

Metafizyka szczegółowa dzieli się na kosmologię czyli filozofię przyrody i na psychologię

czyli filozofię ducha. Opierając się na wynikach metafizyki ogólnej usiłuje ona przeniknąć i zrozumieć z jednej strony przyrodę, świat zewnętrzny, z drugiej strony życie duszy, świat wewnętrzny, i powiązać metafizykę ogólną z naukami badającymi przyrodę i ducha. Naturalna czyli racjonalna *teologia*, zaliczana dawniej zwykle również do metafizyki szczegółowej, bywa obecnie traktowana w ramach odrębnej nauki filozoficznej, mianowicie filozofii religii.

Ale na wytworzenie poglądu na świat najwięcej zbliżonego do prawdy wpływają nie tylko teoretyczne roztrząsania, lecz w znacznym stopniu także praktyczne potrzeby. Żąda się od metafizyki, aby w równej mierze zaspokajała rozum i uczucie; pogląd na świat, który opierając się na badaniach naukowych zarazem je jednoczy i zamyka, ma równocześnie zawierać pogląd na życie, który byłby podstawą dla spełniania naszych praktycznych, etycznych zadań. Tym sposobem zakreśla się metafizyce oczywiście cel najwyższy; dążąc do niego, okazuje się ona „królową nauk“.

4. Ale czy istnieje wogóle metafizyka, która by miała prawo występować jako nauka i w jaki sposób taka metafizyka jest możliwa? Stawiając sobie to pytanie, uczynił ją *Kant* przedmiotem osobnego zagadnienia. W swojej „Krytyce czystego rozumu“ (1781) poddał ówczesną metafizykę wyczerpującej i bezwzględnej krytyce. Ale krytyka ta nie zwraca się tylko przeciw pewnym

poglądom metafizycznym, lecz występuje przeciw wszelkim wogóle usiłowaniam, które dążą jedynie przy pomocy czystego rozumu, drogą analizy pojęć i dedukcyi do apriorycznego poznania leżącej poza obrębem doświadczenia rzeczy samej w sobie, do poznania tego, co jest *transcendentnem*. Taką metafizykę, opartą na pustych, bo konkretnej treści pozbawionych pojęciach, nazwał *Kant* przekroczeniem granic władzy poznawczej; porzuca ona bezpieczny stały ład wiedzy, czerpanej z doświadczenia i dla doświadczenia przeznaczonej, a puszcza się na bezmierne, burzliwe morze, biorąc pasma mgły i góry z lodu za nowo odkryte kraje.

5. A przecież i *Kant* nie wyrzekł się metafizyki. W jego systemie filozofii znalazło się miejsce dla metafizyki przyrody i metafizyki moralności (por. §. 2, 5); opracował on także „religię w granicach samego rozumu“, zbliżoną bardzo do racjonalnej teologii. Co więcej, nie wyrzekł się *Kant* uzasadnienia przypuszczeń o nieśmiertelności duszy, wolności woli i istnieniu Boga. W związku z faktami stwierdzającymi istnienie poczucia moralnego owe przypuszczenia są nieodzowne, tworząc jako *postulaty praktycznego rozumu* treść etycznej metafizyki. Zwalczanie metafizyki u *Kanta* dotyczy więc nie tyle samej rzeczy, ile raczej metody. Tego, co jest *transcendentne*, nie można poznać czystym rozumem, a wszelką dogmatyczną konstrukcyę z samych

pojęć wysnuwaną — a tem była właśnie ówczesna metafizyka — musi wyprzedzić krytyczne zbadanie granic naszej władzy poznawczej; oto są główne wyniki kantowskiego rozbioru. Przemawiają one tedy za reformą metafizyki, a nie za jej usunięciem. I w rzeczywistości następcy *Kanta* oddawali się ze szczególnym zapalem metafizyce: zarówno *Fichte*, *Schelling* (1775—1854) i *Hegel* jak *Herbart* i *Schopenhauer*. Trzej pierwsi rozpoczęli od niewinnej próby systematycznego wykończenia i uzasadnienia kantowskiej filozofii, a doszli do obszernej konstrukcji rozumowej wszechświata. Drudzy zmierzali wprost do określenia rzeczy samej w sobie, usprawiedliwiając takie postępowanie nawet wobec dotyczących wywodów *Kanta*.

6. O wiele skrajniej od *Kanta* postąpił inny przeciwnik metafizyki, mianowicie *pozytywizm*, zwalczając już nie tylko tę lub ową, ale wszelką wogóle metafizykę. Jako twórcę tego kierunku, który w filozofii angielskiej istniał w zarodku od początku czasów nowożytnych, można uważać *D. Hume'a* (1711—76). Jego zdaniem każde pojęcie posiada o tyle tylko jakąś treść, o ile da się odnieść do doświadczenia. Metafizyczne pojęcia niecielesnej substancji, przedmiotowej przyczynowości i t. p. są podług *Hume'a* zrozumiałe i usprawiedliwione jedynie w tych granicach, w których są wyrazem faktów obserwowanych. Nazwa pozytywizmu pochodzi od *A. Comte'a*

(Cours de philosophie positive, 1830—42, 6 tomów), który przeciwstawia go teologii i metafizyce. Wedle *Comte'a* zadaniem każdej umiejętności jest widzieć, aby mózdz przewidywać, powiadamiać o faktach i wynaleść ich prawa. Teologia i metafizyka natomiast przekroczyły te granice, posługiwały się wyobraźnią i spekulacją w miejsce obserwacji i rozumu; metafizyka chce wszystko przewidywać, niczego wprzód nie widziawszy. Takie same wobec metafizyki stanowisko zajmuje także angielski *agnostycyzm* (stanowisko niepoznawalności) dzisiejszej doby. Wyraz ten, stworzony przez sławnego przyrodnika *Hurley'a*, tyczy się w pierwszym rzędzie obszernego systemu filozofii *H. Spencera*, który ogranicza wiedzę do tego, co skończone, określone, dane w doświadczeniu, a absolut, nie zaprzeczając jego istnieniu, uważa za niepoznawalny. Do tego rodzaju skrajnych przeciwników metafizyki należą wreszcie także *nowokantysty*, współcześni zwolennicy niektórych zasadniczych poglądów kantowskiej filozofii. Tych myślicieli łączy z *Kantem* przedewszystkiem to mianowicie przekonanie, że początkiem wszelkiej teoretycznej filozofii musi być teoria czyli krytyka poznania, i że to, co jest transcendentne, nie da się ująć w żadną teorię. *F. A. Lange* (um. 1875), jeden z przewodców nowokantyzmu, charakteryzuje metafizykę jako „poezyę myśli“ (*Begriffsdichtung*.) Być może, że wnika ona głębiej, aniżeli nauka, trudząca się zjawiskami, w istotę rzeczy.

w treść świata, w „ideal“; nie posługuje się ona jednak w swych dążeniach metodami naukowemi. (Por. tom II. §. 12).

7. Usiłując wykazać rację bytu metafizyki naukowej wbrew pozytywizmowi (która to nazwa zbiorowa obejmuje zwykle wszystkich w poprzednim ustępie wspomnianych przeciwników metafizyki), oświadczamy przedewszystkiem, że zgadzamy się z krytyką *Kanta*, wymierzoną przeciw metafizyce, wysnuwającej swe twierdzenia drogą dedukcyi z pewnych pojęć. W samej rzeczy, gdyby metafizyka mogła być tylko taką, nie miała by racyi bytu, a uznaną przez samego nawet *Kanta* nieodzowną potrzebą rozumu ludzkiego, domagającego się wiedzy metafizycznej, należałoby wtedy zaspokoić w inny sposób albo pozostawić bez odpowiedzi. Ale *Kant* był w błędzie, kiedy mniemał, że metafizyka może istnieć tylko jako nauka aprioryczna, wysnuta z czystego rozumu, i że upada, skoro się wykaże, że postępowanie takie jest bezplodnem i nieuzasadnionem. Nie pomyślał nawet o możliwości stworzenia metafizyki *indukcyjnej*, któraby opierała się na innych umiejętnościach i je uzupełniała; to też krytyka jego bynajmniej się tyczyć nie mogła takiej metafizyki. A tylko o taką właśnie metafizykę może się zdaniem naszym rozchodzić przy tworzeniu naukowego na świat poglądu, i nie byłoby wcale rzeczą trudną wykazać, że także dawniejsza metafizyka mimo pozorną aprioryczność swojej metody za-

wsze mimowolnie liczyła się ze stanem wiedzy w danym czasie. Z zupełną świadomością metody urzeczywistnili myśl metafizyki indukcyjnej dopiero *E. Hartmann* i *W. Wundt*; pierwszy z nich w dziele p. t. „*Philosophie des Unbewussten*“ (1869, 10. wyd. 1890), drugi w swoim *Systemie filozofii* (*System der Philosophie* 1889, 2 wyd. 1897). „Prowadzić dalej pracę rozpoczętą przez nauki szczegółowe“, uzupełniać je, antycypować śmiało wyniki ich badań, postępujących ostrożnie naprzód, usuwać luki przy takim sposobie badania nie uniknione, usuwać sprzeczność poglądów — oto jest trudniejsze, ale też wdzięczniejsze zadanie, które taka właśnie metafizyka usiłuje spełnić.

8. Ale bez pragnień i potrzeb natury praktycznej nie istniałaby zapewne także metafizyka indukcyjna. Nie jesteśmy przecież tylko naukowcami maszynami, lecz ludźmi, którzy muszą swe życie oprzeć na pewnym poglądzie na świat i nie mogą się w tej mierze zadowalać wiedzą ułamkową. I ta właśnie okoliczność sprawia, że przekraczając granicę wiedzy, zdobytej sumienną pracą nauk szczegółowych, zapuszczamy się w sferę mniej lub więcej prawdopodobnych przypuszczeń, że usiłujemy nadać naszej wiedzy zaokrąglenie, które ze stanowiska czysto logicznego trzeba nazwać przedwczesnem i niepewnem, że chcemy wypowiedzieć ostatnie słowo tam, gdzie nauka krytyczna wypowiedzieć go jeszcze nie mogła. Nie możemy niewiadomo jak długo czekać, aż

nauka, oparta na jaknajszerszej podstawie empirycznej i posługująca się wolną od wszelkiego zarzutu metodą, da nam odpowiedź ostateczną na różne pytania, których rozstrzygnięcie wywiera wpływ stanowczy na całe nasze życie i postępowanie. Takie pytania są n. p.: czem jest i jaki cel ma życie? w jakim stosunku pozostają objawy psychiczne do cielesnych, a zwłaszcza do funkcyj mózgowych, które im towarzyszą? czy życie nasze kończy się ze śmiercią, czy też istnieje jakieś jeszcze inne, pozagrobowe życie, o którym mówi nam wiara? Czy cele etyczne, które sobie stawiamy i usiłujemy urzeczywistnić, są czemś czysto podmiotowem, czy też świat cały rozwija się w kierunku ich urzeczywistnienia? Czy w dziejowym rozwoju objawia się postęp ku spotęgowaniu i rozszerzaniu się szczęścia, pokoju, humanitarności? Istnieje - niezawodnie nie mała liczba ludzi, którym brak odpowiedzi na tego rodzaju pytania spokoju nie odbiera, którzy obojętnie i bezmyślnie przechodzą nad nimi do porządku dziennego. Innym znów wystarcza najzupełniej autorytatywna odpowiedź, jakiej na te pytania udziela pozytywna religia, w której się wychowali. Kto zaś pragnie wytworzyć sobie pogląd na świat, zgodny ze stanem wiedzy i rozwijający się w miarę jej postępu, ten sam zajmie się metafizyką i zechce także udzielić innym przekonań zdobytych własną, usilną pracą.

9. Metafizyka, która wylania się z praktycznych potrzeb umysłu, domagającego się poglądu na świat, a treść swoją opiera na wynikach całej wiedzy współczesnej, nie zasługuje żadną miarą na zarzuty, które przeciwko niej podnosi pozytywizm. Wszak nie postępuje ona wcale w sposób nienaukowy; nie można jej nazwać poezją myśli. *Po pierwsze* bowiem przestrzega ona na równi z innymi naukami jaknajściślej metod, zaleconych przez logikę. Nie występuje przed światem z twierdzeniami nieuzasadnionymi; nie chce stroić swych myśli w błyskotliwą szatę urywanych aforyzmów, nie powołuje się wcale na jakiś autorytet, na natchnienie lub twierdzenia cudze, lecz przeciwnie, stara się ona przedstawić swoje przypuszczenia w wywodzie sumiennie i troskliwie przeprowadzonym. Nie chce, aby ją oceniano jak poezję, ze stanowiska estetyki, lecz pragnie, aby jej wyniki, jak wyniki każdej nauki, roztrząsano i oceniano z logicznego punktu widzenia. *Powtóre* utrzymuje ona ścisłą łączność z teoryjami i badaniami nauk, zajmujących się duchem i przyrodą, oraz z innymi gałęziami filozofii, i korzysta tem samem z postępu, dokonującego się w ich dziedzinie. Metafizyka posługuje się wynikami nauk szczegółowych i wyprowadza z nich najprawdopodobniejsze wnioski, antecypuje drogą przypuszczeń niejedną późniejszą zdobycz tych nauk i łączy ich rozliczne kierunki i rezultaty w poglądzie obejmującym całość. Metafizyka taka, jaką

nam przekazał *Arystoteles*, *Wolff* lub *Schelling*, już nie istnieje. Podczas gdy wielkie utwory poezyi wszystkich czasów wiecznie są młode, metafizyka dzieli los prac i badań naukowych: staje się z biegiem czasu przestarzałą, zachowując jedynie znaczenie historyczne.

Owe zmiany jednak nie wywierają tak doniosłego wpływu na zasadnicze myśli, na najogólniejsze idee; postęp, objawiający się w poszczególnych gałęziach wiedzy nie dosięga tak łatwo metafizyki ogólnej. To też niektóre poglądy *Platona* i *Arystotelesa*, *Descartes'a* i *Spinozy* dziś jeszcze bywają wyznawane. Jaki krótki natomiast wiodła żywot taka metafizyka szczegółowa, jak n. p. filozofia przyrody *Schellinga*, albo filozofia ducha *Hegla*! Podobnie i w obrębie każdej nauki szczegółowej najpowolniej przeobrażają się ogólne pojęcia i teorye. Zasadnicze prawa mechaniki *Newtona* przetrwały jego teoryę optyczną, a uznana jeszcze dzisiaj zasada zachowania materji ma swoje źródło w początkach filozofii greckiej.

10. Z tą właśnie okolicznością w ścisłym pozostaje związku fakt, że się granice między metafizyką a naukami szczegółowemi z biegiem czasu zwolna przesunęły. Każde ostateczne rozwiązanie jakiegoś zasadniczego zagadnienia czyni zbytecznemi przypuszczenia i roztrząsania metafizyczne, które się przedtem z tym problemem łączyły. Z drugiej jednak strony wylaniają się

nowe zagadnienia metafizyczne z wszelkich dalej idących odkryć, dokonanych przez nauki szczegółowe. Bardzo pouczającym w tej mierze jest porównanie dawniejszych systemów metafizycznych z późniejszymi, przyczem można stwierdzić, że w miarę jak materiał metafizyki staje się coraz szczuplejszym, treść nauk szczegółowych wzrasta. Wynika stąd zarazem, że *Kant* niesłusznie sobie postąpił, uważając metafizykę wyłącznie za naukę o tem, co jest transcendentnem, o rzeczy samej w sobie, oddzielając ją tem samem zasadniczo od nauk szczegółowych, zajmujących się tem, co immanentne, co może być przedmiotem doświadczenia. Gdyby się rzecz tak miała, wtedy istotnie żadnego nie byłoby związku między jedną a drugą dziedziną wiedzy. Tymczasem widzimy, że obie pozostają w ścisłym ze sobą połączeniu, a w ich naukowym charakterze istnieje ilościowa tylko, a nie jakościowa różnica.

Tak więc dochodzimy do wniosku, że metafizyka jako nauka jest możliwą; pozytywizm błędzi tedy przynajmniej o tyle, o ile zwalcza metafizykę w wyluszczonej tutaj znaczeniu. Wcale zresztą nie przeczy my, że rozwój metafizyki niejednokrotnie dawał powód do takich błędnych mniemań. Rzeczywiście zdarzało się nieraz, że filozofowie, pomijając zupełnie nauki szczegółowe, nie szukając w nich ani pouczenia ani oparcia, owszem na przekór wszelkim ich wynikom, usi-

lowali z niczem nieuzasadnioną zarozumiałością wyrokować o faktach i zjawiskach.

Wobec takiej metafizyki, dla której odstraszających przykładów dostarcza filozofia przyrody *Schellinga* i *Hegla*, pozytywizm zupełną ma słuszność. Jeżeli metafizyka nie poprzestaje na tem, aby uzupełniać nauki szczegółowe, lecz pragnie je zastąpić, podając swe pomysły w miejsce ścisłych dochodzeń i badań, w takim razie musi się zgodzić na to, by ją jako coś nienaukowego usunięto na bok.

11. Są epoki, w których metafizyka spotyka się z pokrewnymi sobie prądami umysłowymi, panującymi w szerokich warstwach społeczeństwa i czerpie z nich swe soki żywotne. Jako przykład może służyć metafizyka *Wolffa*. Polegała ona na dążności do ujęcia w system przejrzysty stworzonego przez *Leibniza* poglądu na świat, a dążności tej odpowiadał w zupełności nastrój umysłowy znamionujący wszystkie kierunki ówczesnego życia narodowego w Niemczech. Wedle *Wolffa* rzeczywistość jest czynnikiem przypadkowym i pogmatwanym, który utrudnia osiągnięcie prawdziwej wiedzy, a wcale nie jest konieczną jej podstawą. Tem wyżej natomiast należy zdaniem *Wolffa* cenić jasne i dokładne poznanie, które zawdzięczamy rozumowi, rozsądkowi, myśleniu. Otóż z takimi poglądami zgadza się najzupełniej panujący wówczas w sztuce kierunek racjonalistyczny, pedantyczna etykieta, której ściśle przestrzegano w życiu

i w stosunkach towarzyskich oraz fakt, że we wszystkim przyznawano pierwszeństwo temu, co sztuczne i nienaturalne. Cóż więc dziwnego, że filozofia Wolffa wyparła z katedr uniwersyteckich scholastykę i kartezyanizm, że po kościołach i zborach kazano według jej metody i że książki dla dzieci układano podług jej zasad. Nawet umiejętności takie jak teologia, prawo, medycyna przejęły się jej duchem; powstały osobne towarzystwa dla szerzenia prawdy według wolffowskich zasad, a nawet literatura piękna stała się zgodnie z temi zasadami przedmiotem mędrkowania (Vernunftlei). W zupełnej sprzeczności z takim powszechnem przejściem się pewnym filozoficznym systemem pozostaje nasz wiek, rozmiłowany w rzeczywistości, cieszący się licznymi zdobyczami, osiągnięciami przez nauki szczegółowe, dbały o wszechstronny rozwój techniki i o dobrobyt społeczny.

12. Ale i na metafizykę współczesną nie pozostała bez wpływu zmiana ogólnego sposobu pojmowania życia. Powoli a statecznie zmieniał się stosunek między światem myśli, a światem rzeczywistym. Podczas kiedy jeszcze *Kant* w zasadzie był skłonny przyznać pierwszeństwo światu myśli, ale widział zarazem w rzeczywistości przynajmniej konieczny warunek dla rozszerzania naszej wiedzy, *Hegel* twierdził, że świat rzeczywisty i świat myśli powinny się nawzajem pokrywać i jako czynniki równorzędne wejść w skład poglądu na świat; *Lotze* głosi następnie, że rzeczy-

wistość jest o wiele bogatsza od naszego myślenia, a *Wundt* wreszcie nie tylko opiera swe badania nad teorią poznania na wyczerpujących danych doświadczenia, lecz kieruje się nimi także w swych metafizycznych roztrząsaniach o istocie rzeczy. Tak więc stosunek między światem myśli a światem rzeczywistym zupełnie się odwrócił, a zgodnie z tem zmieniło się także znaczenie, jakie obu tym stronom życia powszechnie przypisują.

Przegląd *literatury*, dotyczącej metafizyki, równałby się przeglądowi systemów filozoficznych wszystkich czasów. Ograniczamy się przeto do przytoczenia dwóch mniejszych prac, które reprezentują odmienne kierunki i treścią swą dobrze uwydatniają brak powszechnej zgody w wywodach metafizycznych. Są to: „Grundzüge der Metaphysik“ *Dieterich'a* 1885, i „Elemente der Metaphysik“ *Deussen'a* (drugie wydanie 1890). Pierwsze dzieło napisane w duchu *Lotzego*, drugie w duchu *Schopenhauera*.

§. 4. *Teoryja poznania.*

1. Z wyrazami „*nauka o poznaniu*” (Erkenntnislehre), „*teoryja władzy poznawczej*” (Theorie des Erkenntnisvermögens) i „*krytyka władzy poznawczej*” (Kritik des Erkenntnisvermögens)

spotykamy się, o ile się zdaje, po raz pierwszy na początku 19. wieku. Oznaczają one badania, które *Kant* w swojej „krytyce czystego rozumu“ przeprowadził. Później dopiero pojawia się tak powszechnie dziś używany wyraz „teorya poznania“ (Erkenntnistheorie). Obecnie rozumie się przez *teoryę poznania* w obszerniejszem znaczeniu naukę o rzeczowych i formalnych podstawach wiedzy, w ściślejszem zaś znaczeniu naukę, która zajmuje się rzeczowemi zasadami wiedzy (por. §. 3, 2.). Teoryę poznania, pojętą w owem szerszem znaczeniu, nazywają niektórzy także logiką; wzięta jednak w znaczeniu ściślejszem logika jest nauką o formalnych zasadach wiedzy. Mówiąc tu o teorii poznania i o logice będziemy oba te wyrazy brali w ich ściślejszem znaczeniu; pojmujemy więc teorię poznania i logikę jako dwie uzupełniające się nauki, z których pierwsza zajmuje się najogólniejszą treścią, druga najogólniejszemi formami wiedzy. Możliwoby obie te nauki za przykładem *Fichte*go objąć wspólną nazwą *teorii umiejętności* lub *wiedzy* (Wissenschaftslehre). W tem znaczeniu teoria poznania jest nauką o zasadniczych pojęciach czyli *kategorjach* (n. p. rzecz, zmiana, zależność) i o zasadach czyli *aksjomatach* (np. zasada przyczynowości) wszystkich nauk szczegółowych. Pomysł takiej nauki pochodzi od *Bacona*, który nazwał ją *philosophia prima* (por. §. 2, 3).

2. W starożytności nie uprawiano teorii poznania jako osobnej nauki. Znajdujemy wprawdzie w dyalektyce Platona (por. §. 3, 1.) i w metafizyce Arystotelesa (por. § 2, 1.) badania z zakresu teorii poznania, ale łączą się one tutaj jeszcze ściśle z kwestyami metafizycznymi i logicznymi. W sprawie teorii poznania filozofowie starożytni zajmowali się głównie kwestyami, tyczącymi się prawdziwości oraz przedmiotowości wiedzy. Zupełnie zaś na drugi plan ustępują tak doniosłe później roztrząsania o podmiotowych i przedmiotowych czynnikach poznania, o udziale, jaki mają przedmioty i podmioty w powstawaniu spostrzeżeń i wiedzy oderwanej, oraz zagadnienia dotyczące granic poznania i istoty doświadczenia czystego t. j. wolnego od wszelkich domieszek rozumowania. Właściwym twórcą teorii poznania jako samodzielnej umiejętności jest filozof angielski *John Locke*. Główne jego dzieło p. t. *An Essay concerning Human Understanding* (1690) jest pierwszą systematyczną pracą o źródłach, składnikach, istocie i pewności wiedzy. Jako źródło wszelkiej wiedzy podaje *Locke* zewnętrzne i wewnętrzne doświadczenie (*sensation i reflection*). Wyobrażenia i pojęcia, które z tego źródła pochodzą, są *proste* albo *złożone*. Poznanie określa on jako spostrzeżenie podobieństwa lub różnicy zachodzącej między naszymi wyobrażeniami lub pojęciami. Usiłuje też wykazać, kiedy wiedza nasza może uchodzić za pewną, a kiedy za prawdopodobną.

3. Na dziele *Locke'a* o rozumie ludzkim oparli się Jerzy *Berkeley* (um. 1753) i Dawid *Hume* (por. § 3, 6). Pierwszy z nich starał się w rozprawie p. t. *A Treatise concerning the Principles of human knowledge*¹⁾ (1710) wykazać, że rzeczy po za nami będące są wyłącznie percepcjami spostrzegającego umysłu i że niema idei oderwanych, ogólnych. *Hume* przeprowadził w swoim głównem dziele p. t. *Traktat o naturze ludzkiej* i w mniejszych a zarazem przystępniejszych *Roztrząsaniach o ludzkim rozumie* (1748) ścisły krytyczny rozbiór kilku zasadniczych pojęć, jak n. p. przestrzeni i czasu, substancji i przyczynowości, i podał w wątpliwość wszelką w ogóle wiedzę ludzką opartą na doświadczeniu. Obaj wyszli z założenia, że nasze wyobrażenia i pojęcia oraz utworzone z nich kombinacje są jedyną podstawą naszej wiedzy; wiedza jest zatem ich zdaniem tylko o tyle uzasadnioną, o ile da się sprowadzić do wyobrażeń i pojęć oraz do praw niemi rządzących. Tym sposobem wprowadzili oni do teorii poznania metodę psychologiczną czyli *psychologizm*.

W Niemczech *Leibniz* rozpatrzył krytycznie poglądy *Locke'a* w osobnem dziele p. t. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (wyd. pośmiertne 1765). *Leibniz* zwraca się głównie przeciw pier-

¹⁾ Wydanie polskie p. t. *Rzecz o zasadach poznania*. Warszawa, 1890.

wszej księdze dzieła Locke'a, zwalczającej pojęcia wrodzone i twierdzi, że zarówno pojęcia jak zasady mogą w formie zarodkowej, bez naszej wiedzy, w umyśle istnieć, zanim się dzięki doświadczeniu uświadomią. Następnie przeciwstawia *Leibniz* wiedzy empirycznej, która nie zawiera w sobie konieczności, rozumowe prawdy logiki albo matematyki, których oczywistość właśnie na tem polega, że tkwią one w nas a priori, przed wszelkiem doświadczeniem.

4. Tezy, że w naszym umyśle tkwią pewne aprioryczne czynniki poznania, usiłował także dowieść *Kant*, który po *Locke'u* największe położył zasługi około stworzenia teorii poznania. Pobudzony przez badania krytyczne *Hume'a*, który pierwszy wyrwał go z „uśpienia dogmatycznego“, starał się wyjaśnić niezbity dlań fakt istnienia jednakowej dla wszystkich i naukowo uzasadnionej wiedzy matematycznej i matematyczno-przyrodniczej. Na tej drodze doszedł do przypuszczenia, że istnieją czynniki aprioryczne w poznaniu zmysłowem zarówno jak i rozumowem. Przestrzeń i czas są formami wszelkiego spostrzeżenia i spoczywają już gotowe w naszym umyśle, umożliwiając jednakową dla wszystkich naukę o przestrzeni i o liczbach. Dwanaście kategorii tworzy w podobny sposób podstawę naszego myślenia i pozwala nam wypowiadać w formie, niedopuszczającej żadnej dowolności, zasadnicze twierdzenia o materii, o zmianach i prawidłowym związku zjawisk.

Z tych apriorycznych zatem czynników płynie konieczność i powszechny walor naszych sądów. Ale naukowe zastosowanie tych „czystych“ kategorii i zasad trzeba według Kanta ograniczać do dziedziny doświadczenia; metafizyki, która byłaby nauką, oprzeć na nich nie można. (por. § 3, 4). Poglądy Kanta na zagadnienia, dotyczące się teorii poznania, znajdzie czytelnik w wymienionej już „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) i w „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ (1783).

5. U bezpośrednich następców *Kanta* teoria poznania występuje pod odmiennymi nazwami. O tem, że *Fichte* ją nazwał teorią umiejętności albo wiedzy, już była mowa (§ 4. 1.) W wykładzie tej nauki dochodzi *Fichte* do pewnych metafizycznych poglądów na istotę świata i przekracza znacznie granice właściwej teorii poznania. To samo trzeba powiedzieć o filozofii tożsamości, (Identitätsphilosophie) *Schellinga* i o logice *Hegla*, o wywodach *Herbarta* i o nauce *Schopenhauera*. Niema tu nigdzie mowy o ścisłym przestrzeganiu granic teorii poznania. Od mniej więcej czterdziestu lat objawia się w Niemczech coraz wyraźniej dążność do wytworzenia takiej teorii poznania, któraby mogła być podstawą całej filozofii i zaufania godną krytyką twierdzeń nauk szczegółowych. Materyalizm czyli hipoteza metafizyczna, że materya jest istotą wszechrzeczy (tom II. § 3.), spowodował ściśle z ową dążnością połączony zwrot

ku *Kantowi*. Nauki empiryczne i oględniejszy sposób filozofowania wyparły w zupełności śmiało spekulacye Hegla; filozofia poczęła się zwolna odradzać. Obecnie wymaga się od filozofa przede wszystkim dokładnego rozpatrzenia się w teoryi poznania, a niektórzy widzą w niej nawet całą filozofię naukową. Przedstawiciele innych nauk nie mniej od filozofów przypisują teoryi poznania doniosłe znaczenie. Wybitni uczeni jak *Helmholtz*, *Fick*, *Mach*, *Oswald* zajęli się zasadniczymi zagadnieniami teoryi poznania, na które ich naprowadziły własne badania przyrodnicze; w teologii zaś protestanckiej szkoła *Ritschla* broni zasady, że nie taka lub inna metafizyka, lecz teorya poznania *Kanta* lub *Lotzego* powinna być jedną z podstaw naukowego opracowania treści religii chrześcijańskiej.

Drogą takiego rozwoju teorya poznania stała się zwolna umiejętnością zasadniczą, która wspólnie z logiką ma dostarczyć podstaw dla wszelkich nauk szczegółowych. Metafizyka rozpoczyna swoją pracę tam, gdzie się kończy zakres nauk szczegółowych, a nauki szczegółowe przystępują do swych badań na podstawie zasad, sformułowanych przez teoryę poznania i logikę. Tak więc wspomniane nauki filozoficzne są prawdziwą alfą i omegą wszelkiej wiedzy.

6. Pierwszem zadaniem tak pojętej teoryi poznania jest określenie przedmiotu wiedzy w ogóle, czyli rozbiór zagadnienia możliwości

wiedzy. Zagadnienie to jest niezmiernie doniosłem ze względu na powszechnie uznane granice wiedzy, na które też często naprowadzają poszukiwania naukowe. Obok tego najogólniejszego zadania teorii poznania istnieje szereg szczegółowych zadań, do których dochodzimy przez podział przedmiotów wiedzy. Przedewszystkiem można je podzielić na dwie wielkie grupy: na pojęcia zasadnicze i na zasady. Przez dalszy podział dochodzi się do specjalniejszych przedmiotów wiedzy, które mają tę cechę wspólną, że nie należą wyłącznie do zakresu jednej tylko nauki szczegółowej, wskutek czego nie mogą w jej granicach być wyczerpująco roztrząsane i rozbierane. Nie zamierzając przeprowadzić szczegółowego planu, zwracamy jedynie dla uzupełnienia przytoczonych powyżej (§ 4, 1.) przykładów uwagę na pojęcia takie, jak istota, substancja, podobieństwo, stawanie się i na zasadę indywidualności (principium individuationis), według której każdy przedmiot dany w doświadczeniu staje się ściśle oznaczoną jednostką dopiero przez wskazanie miejsca, jakie w przestrzeni i w czasie zajmuje. Obok tych badań, które są logicznem założeniem każdej nauki szczegółowej, zajmuje się teorya poznania jeszcze niektórymi pojęciami i sądami, występującymi w pewnych tylko grupach nauk. Tu należą takie pojęcia jak materya, siła, energia, życie, dusza, zasada psychofizycznego paralelizmu (por. § 7, 5) i wiele podobnych. Zwykle jednak tego rodzaju

zagadnienia specjalne bywają roztrząsane w szczegółowych naukach filozoficznych, jak np. w filozofii przyrody albo w psychologii.

7. Nie trzeba osobno dowodzić, że takie pojmowanie teorii poznania nadaje jej istotnie znaczenie zasadniczej nauki filozoficznej. Trzeba jednak zaznaczyć, że należy wprzód wykryć i zestawić rzeczowe założenia wiedzy, zanim się przystąpi do systematycznego ich roztrząsania. W tym celu potrzebna jest dokładna znajomość sposobu, w jaki poszczególne nauki w swych badaniach postępują. Należy głębiej wniknąć w znaczenie wyrazów i zwrotów mowy, trzeba dotrzeć do pojęć zasadniczych i aksyomatów, nawet wtedy, gdy nie są wyraźnie wypowiedziane. Jeżeli np. obecnie w naukach przyrodniczych objawia się dążność, zmierzająca do wyrugowania z nich pojęcia przyczynowości, przecież nie trudno wykazać, że polemika zwraca się przeciw samemu wyrazowi tylko, albo przeciw takiemu pojęciu przyczynowości, które nie wytrzymuje krytyki. Ale nie o wyrazy chodzi lecz o samą rzecz. Teoria poznania staje się bezpłodną dyalektyką, jeżeli badania jej nie opierają się na dostatecznej znajomości treści nauk szczegółowych. Ale wyczerpująca znajomość tej treści także nie jest potrzebna. Gdyby bowiem była konieczną, nikt nie mógłby zająć się teorią poznania. Jeżeli jednak filozof, poświęcając się teorii poznania, rozporządza taką znajomością rzeczy, jaką trzeba uważać za wystarczającą,

wtedy ma także prawo wystąpić jako krytyk wobec nauk szczegółowych i potrafi wywrzeć stanowczy wpływ na zasadnicze ich działy.

8. Musimy nakoniec podnieść, że teoria poznania jest niezależną od metafizyki w przyjętem przez nas znaczeniu. Hipotetyczne zaokrąglenie i uzupełnienie wiedzy naszej nie musi wpływać na jej założenia. Natomiast metafizyka jest w nie-malej mierze zawisłą od teorii poznania. Każde bowiem rozszerzenie zakresu wiedzy musi się liczyć z jej warunkami. Prawdopodobieństwo, które przyznać można każdemu uzupełnieniu naszej wiedzy, należy oceniać przede wszystkim wedle stosunku, w jakim to uzupełnienie pozostaje do stwierdzonych już zasad i pojęć zasadniczych. Kto np. wbrew zasadzie przyczynowości broni w metafizyce wolności woli, pozbawia swoją tezę z góry w wielkiej mierze prawdopodobieństwa. Naukowa metafizyka może istnieć tylko o tyle, o ile jest zupełnie zgodną z teorią poznania.

9. Wskutek chwiejności pojęcia logiki (por. § 4, 1.) bardzo często zagadnienia z teorii poznania bywają roztrząsane w dziełach zatytułowanych „Logika“, pragnących równocześnie sprostać zadaniom logiki w ściślejszem znaczeniu. Tutaj więc przytoczymy tylko nazwiska badaczy współczesnych, którzy w swym wykładzie logiki uwzględniają także teorię poznania. Są to: *Schuppe*, *Lotze* i *Wundt*. Dzieła ich podamy w następnym

paragrafie. Do prac zajmujących się wyłącznie teorią poznania należą:

Cohen: Kant's Theorie der Erfahrung 2. wyd. 1885 (główne dzieło, traktujące o teorii poznania ze stanowiska neokantyzmu.) — A. Riehl: Der philosophische Kriticismus. 2 tomy w 3 częściach. 1876—87. (Pierwszy tom zawiera wstęp historyczny zaczynający się od Locke'a). — Schubert-Soldern: Grundlagen einer Erkenntnistheorie 1884. — J. Volkelt Erfahrung und Denken. 1885. — R. Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung. 2 tomy 1888—90. — Heymans: Die Gesetze u. Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 2 tomy 1890—94. (Zawiera także krótki zarys logiki.) — Erhardt: Metaphysik. I. Erkenntnistheorie. 1894. (Zbliża się do stanowiska kantowskiego w sprawie aprioryczności przestrzeni i czasu). — Busse: Philosophie und Erkenntnistheorie I. 1894. (Krytyczny rozbiór rozmaitych kierunków panujących w teorii poznania ze względu na kwestyę możliwości metafizyki; zawiera też ogólny zarys systemu filozofii). — L. T. Hobhouse: The Theory of Knowledge 1896. (Uchodzi za pierwsze dzieło angielskie, zajmujące się wyłącznie teorią poznania — Epistemology.)

Dla początkowych studjów nadaje się najlepiej dzieło Heymans'a.

Historyi teorii poznania dotąd nie posiadamy.

§. 5. Logika.

1. Logikę jako naukę o formalnych zasadach poznania stworzył *Arystoteles*. Zajmowano się wprawdzie już przedtem niektórymi zagadnieniami logicznymi; zwłaszcza u *Platona* spotykamy wywody o pojęciach, określeniach, dedukcyi; ale dopiero *Arystoteles* uczynił z logiki naukę odrębną

i ujął ją w pewien system. Wydawcy i komentatorowie prac *Arystotelesa* objęli całość jego pism logicznych zbiorową nazwą *Organon*, a naukę w nim wyłożoną nazwali logiką, podczas kiedy *Arystoteles* sam nazwał ją analityką. Stoicy, a wśród nich przede wszystkim *Zenon* i *Chrisippos* uzupełnili logikę arystotelową po części badaniami z zakresu teorii poznania, po części nauką o wnioskach warunkowych i rozłącznych. Niektóre części „*Organon'u*“ i to wcale nie najważniejsze stanowiły w wiekach średnich pod nazwą dyalektyki przedmiot nauki szkolnej. Od dwunastego wieku począwszy znajomość logicznych pism *Arystotelesa* staje się dokładniejsza. Dzięki scholastycezmowi nabrała sylogistyka t. j. nauka o wnioskowaniu cechę wybujałego formalizmu. Obok tego odgrywa większą rolę spór między *nominalizmem* a *realizmem*. Nazwy te odpowiadają dwóm przeciwnym sobie poglądom na ogólne pojęcia. Nominalizm twierdzi, że ogólne pojęcia, jak n. p. człowiek, miłość, są tylko nazwami, wyrazami, (*universalia sunt nomina*), realizm zaś uważa coś rzeczywistego za właściwą istotę przedmiotów temi pojęciami objętych (*universalia sunt realia*).

2. W czasach nowożytnych logika arystotelowa zachowuje zrazu swe dawniejsze znaczenie. Uprawiają ją także w szkołach protestanckich na podstawie podręczników *Melanchthona*. Ale powszechna walka przeciw *Arystotelesowi* i scholastyce, cechująca w ogóle początki nowszej filo-

zofii, zwraca się także w sposób mniej lub więcej gwałtowny i stanowczy przeciw logice. *Petrus Ramus* (um. 1572) wprawdzie mniemał w swym zapale polemicznym, że w znacznie wyższym stopniu odbiegł od poglądów *Arystotelesa* aniżeli było w istocie. Zasługą jego jest usystemizowanie logiki, które z małemi zmianami utrzymało się aż po dzień dzisiejszy. Rozróżnia mianowicie cztery części: naukę o pojęciu, sądzie, wniosku i metodzie. *Bacon* idzie o wiele dalej i zarzuca w ogóle sylogizm i dedukcję, twierdząc, że nie przyczynia się do rozwoju wiedzy i nie toruje drogi postępowi naukowemu. Jako właściwą i normalną metodą badania naukowego sławi natomiast indukcję. Już sam tytuł dzieła: *Novum Organon* (1620) jest wyrazem przeciwieństwa, w jakim autor staje do *Arystotelesa*. Metody, którą *Bacon* opisuje jako indukcyjną, dzisiejsza nauka nie może uznać za istotną metodę badań przyrodniczych; niemniej jednak był to znaczny postęp, że uczynił przedmiotem rozbioru logicznego metody, któremi się nauki empiryczne z takim powodzeniem posługują. Pokrewna myśl objawia się w przepisach logicznych, które podaje *Descartes*. Sformułował kryterium prawdy, wedle którego za prawdę możemy uważać tylko to, co jasno i dokładnie poznajemy, żąda jedynie rozłożenia trudności, uporządkowania myśli i wyczerpującego wyliczania. Z jego szkoły wyszedł jeden z najbardziej wpływowych podręczników logiki, tak zwa-

na *Logika z Port-Royal* (la logique ou l'art de penser 1662). Wprowadzono do niej na nowo logikę Arystotelesa. Podobnie postąpił *Hobbes*, który sławi *Organon* jako wspaniały wzór prawdziwej logiki. W jego własnych wywodach jako też w pracach jego angielskich następców przedewszystkiem wybitną odgrywa rolę rozważanie stosunku myśli do mowy, teoria wyrazów jako znaków wyobrażeń i pojęć. Równocześnie występuje tutaj podobnie jak w filozofii kontynentalnej matematyka, a zwłaszcza geometrya, jako ideał logicznie skonstruowanej umiejętności. Dla tego też w filozofii posługiwano się jaknajchętniej „metodą geometryczną“.

3. Według *Chr. Wolffa* logika jest nauką wstępną do wszelkiej filozofii (por. § 2. 4). Dzieli on swoim zwyczajem także i logikę na część teoretyczną i praktyczną. *Kant* twierdzi, że logika, odkąd ją stworzył *Arystoteles*, nie śmiała cofnąć się ani na krok wstecz, ani też na krok naprzód posunąć się nie mogła; wydaje się przeto zamkniętą i wykończoną całością. Z jego podziału logiki utrzymało się po dzień dzisiejszy rozróżnienie części elementarnej, która zajmuje się pojęciem, sądem i wnioskiem i nauki o metodach.

Herbart domagał się podobnie jak *Kant* czysto formalnego traktowania logiki bez jakiegokolwiek uwzględnienia treści myślenia, a zwolennik *Herbarta Drobisch* wypracował podług tego programu „Nowy wykład logiki“ (*Neue Darstellung der Logik* 5. wyd. 1887). *Hegel* natomiast jest

przedstawicielem *metafizycznej* logiki, ponieważ zjednoczył myślenie z bytem i odpowiednio do tego uważał samorzutny pochod dyalektyczny pojęć za odzwierciedlenie rzeczywistego procesu stawania się (por. §. 2. 6.). Bardzo skutecznie zwalczał tę logikę metafizyczną *Trendelenburg* w swoich „*Logische Untersuchungen*“ (1840, 3. wyd. 1870), które zajmują pośrednie stanowisko między kierunkiem metafizycznym i formalnym w logice.

4. Niezmiernie doniosły wpływ na dalszy rozwój logiki wywarł „*System dedukcyjnej i indukcyjnej logiki*“ (1. wyd. 1843)¹⁾ *Johna Stuarta Mill'a* (um. 1872).

Mill stworzył pierwszą dokładną *metodologię*, uwzględniającą potrzeby i wyniki nauk szczegółowych. Tym sposobem *Mill* dokonał, czego *Bacon* i *Descartes* żądali: rozszerzył dziedzinę logiki po za granice, które jej zakresił *Arystoteles*. Usiłowania *W. Hamilton'a* († 1856), dążące do zreformowania logiki formalnej, nie mają już tak zasadniczego znaczenia. Autor ten wystąpił mianowicie z nowym poglądem na istotę sądu, uwzględniając także ilość orzeczenia (kwantyfikacja orzeczenia) i przedstawiając sąd jako równanie, którego stronami są podmiot i orzeczenie. Z takiego poglądu wynika istotne uproszczenie nauki o sądach i wnioskach.

¹⁾ Polskiego przekładu (w skróceniu) dokonał *A. Dygasiński* (Warszawa 1876).

Główne miejsce zajmuje obecnie w elementarnej części logiki nauka o sądach, ponieważ uważa się za cel wszelkich badań zdobycie prawdziwych sądów, a za zadanie logiki określenie warunków, pod jakimi można do takich sądów dojść. Oto są główne zmiany, które zaszły w zakresie logiki w czasach ostatnich.

5. Bez wątpienia logika jest nie tylko jedną z najbardziej rozwiniętych gałęzi filozofii, lecz także jedną z najpewniejszych i najbardziej wykończonych. Mimo to nie brak różnorodnych poglądów zwłaszcza co do sposobu, w jaki należy ją uprawiać. Wprawdzie logika *metafizyczna* Hegla dziś została stanowczo zarzucona, ale istnieje logika złączona z *teorią poznania*, logika czysto *formalna* i logika *psychologiczna*, a obok nich powstała w ostatnich dziesiątkach lat jeszcze logika *matematyczna*. Logika złączona z teorią poznania rozbiera zagadnienia dotyczące ogólnej treści naszej wiedzy w związku z właściwymi wywodami logicznymi, natomiast logika czysto formalna wcale nie uwzględnia w ogóle treści i znaczenia, jakie mieć mogą formy myślenia dla naukowego poznania. Kierunek psychologiczny uważa logikę właściwie za część psychologii, ponieważ myślenie w ogóle, a zatem i myślenie logiczne jest czynnością psychiczną. Matematyczna wreszcie logika, której właściwym twórcą jest *Boole* (*An investigation of the laws of thought*. 1854), zawdzięcza swe odrębne stanowisko przede wszystkim nowemu

systemowi znaków, logicznemu algorytmowi czyli rachunkowi. I pod tym względem istnieje jeszcze różnica zdań, że jedni kładą nacisk na *normatywny* charakter logiki, na podawanie prawideł i przepisów obowiązujących myślenie, podczas gdy drudzy upatrują zadanie logiki jedynie w *opisywaniu* i *wyjaśnianiu* myślenia naukowego. Wobec tylu sprzecznych zapatrywań nie zajmujemy się ich szczegółowym rozbiorem; wystarczy, jeśli podamy jednolity, a zarazem przeważający obecnie pogląd na zadanie logiki.

6. Już poprzednio (§. 4. 1.) określiliśmy logikę jako naukę o formalnych zasadach poznania. Przez owe formalne zasady rozumiemy ogół warunków, które muszą być spełnione, aby jakakolwiek wiedza, bez względu na swój przedmiot, mogła uchodzić za prawdziwą i uzasadnioną i nie była poprostu czcym pomysłem, dowolnem przypuszczeniem. Jedne z tych warunków są proste, inne więcej złożone. Do prostych należą n. p. jednoznaczność wyrazów i ścisłość pojęć, dalej uzasadnienie jakiegoś twierdzenia przy pomocy innego, albo też wyprowadzanie wniosków. Bardziej złożone są metody, któremi posługuje się badanie naukowe, aby zdobyć, uporządkować i uzasadnić wiedzę; metodami temi są indukcyja i dedukcyja, klasyfikacyja i dowód. Ponieważ warunki prostsze należy uważać za zawiązki warunków bardziej złożonych, przeto można logikę podzielić na część *elementarną* i *naukę o metodach*. Jeżeli czynności,

które prowadzą do poznania prawdy, nazwiemy *myśleniem*, możemy określić logikę jako naukę o prawach myślenia. Jeżeli znów uwzględnimy przede wszystkim cel, któremu logika służy, przedstawi się ona jako system środków niezbędnych do osiągnięcia tego celu, polegającego na poznaniu prawdy; a wtedy prawidła lub twierdzenia logiki staną się przepisami i normami, których każdy musi przestrzegać, jeżeli myślenie jego ma odpowiadać swemu celowi i być trafnym. W tem znaczeniu logika jest nauką techniczną czyli *normatywną*, jest *teorią sztuki myślenia*. Z tego określenia wynika też jej zadanie *krytyczne* wobec rzeczywistego myślenia; zadanie to logika spełnia, sprawdzając zgodność myślenia z normami, warunkującami trafność naszego poznania.

Literatura: Na początek polecić można przede wszystkim: — St. Jevons. Logika, przełożył H. Wernic, Warszawa 1887. — A. Höfler: Logik 1890. — T. Fowler: Logic deductive und inductive 1895. —

Z obszerniejszych prac przytaczamy:

Chr. Sigwart: Logik, II. wyd. 2 tom. 1889—93.
 H. Lotze: System der Philosophie. I. Logik. 2. wyd. 1880. — W. Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik. 1878. — W. Wundt: Logik, 2. wyd. 2 tom. 1893—95.
 B. Erdmann: Logik. I. 1892. — E. Schröder: Vorlesungen über die Algebra der Logik. 1890. — F. H. Bradley: The principles of Logic 1883. — St. Jevons: The Principles of Science, 5. wyd. 1887. — (Dziela Sigwarta, Schuppego Wundta i Bradley'a sięgają także w zakres teorii poznania).

Historię logiki podają:

Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. 4 t. 1855—70, 2. t. w II. wyd. 1885. (sięga do końca wieków średnich). — F. Ueberweg: System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. 5. wyd. 1882. — L. Liard: Les logiciens anglais contemporains 1878. — H. Struve: System logiki t. I. 1870 (zawiera także historię logiki w Polsce).

B. Szczegółowe nauki filozoficzne.

§ 6. Filozofia przyrody.

1. O filozofii przyrody (*philosophia naturalis*) wspomina już *Seneca* (um. 65 po Chr.). Zakres tej nauki był jednak dawniej znacznie obszerniejszy, aniżeli później a zwłaszcza dzisiaj. *Physica* czyli *philosophia naturalis* obejmowała w wiekach średnich tak samo jak fizyka Platona lub Arystotelesa ogół wiadomości o przyrodzie, do której zaliczano także z całym spokojem objawy duszy. Jeszcze z końcem wieku XVI. podręczniki tej nauki traktują o wszystkim, co w ogóle wiedziano o przyrodzie, jej formach i prawach, o duszy i jej władzach. W skład ówczesnej filozofii przyrody wchodziły tedy obok filozofii przyrody w znaczeniu dzisiejszem także wszystkie nauki przyrodnicze oraz psychologia (por. § 2, 1). W wieku XVII. wyodrębnia się psychologia; dla pozostałych zaś nauk filozoficzno-przyrodniczych zaczęto

używać nazwy *fizjologia* obok „filozofia przyrody“ i „fizyka“. W wieku XVIII. odłącza się także fizjologia jako odrębna nauka o przyrodzie żywej, a równocześnie występuje różnica między *physica speculativa* a *empirica*, z których pierwsza zajmuje się odąd wyłącznie czysto abstrakcyjnym roztrząsaniem najogólniejszych zagadnień przyrody, jej form i działających w niej przyczyn. *Wolff* różni obie te nauki jako *cosmologia* (albo *physica generalis*) i jako *physica experimentalis*. Tym sposobem ścieśnił się stopniowo zakres filozofii przyrody, wyłoniły się z niej odrębne nauki przyrodnicze, obok których stanęła także psychologia. Dzisiaj rozumiemy przez filozofię przyrody z jednej strony *metafizykę przyrody*, a zatem pewną część metafizyki; z drugiej strony teorię umiejętności badań przyrodniczych, więc zastosowaną w pewnym kierunku teorię poznania i logikę. W tem drugim znaczeniu mówi się też o „filozofii nauk przyrodniczych“.

2. Najdawniejsze roztrząsania filozoficzne starożytnych Greków tyczą się właśnie filozofii przyrody. Wszak nazywamy zwykle dwa główne kierunki filozofii przedsokratesowej „starszą i młodszą filozofią przyrody“, a wszelkie ówczesne określenia szczegółowe istoty świata dotyczą w pierwszym rzędzie przyrody, tego, co pod zmysły podpada. Przedmiot ten tak dalece zajmuje miejsce naczelne w ówczesnych roztrząsaniach naukowych, że nawet tam, gdzie zajmowano się duchową stroną

człowieka, uwagę zwracano przede wszystkim na te władze umysłowe, które współdziałają w poznawaniu świata zewnętrznego.

3. Ze wszystkich nie tylko greckich, ale w ogóle starożytnych poglądów filozoficznych na przyrodę największą może doniosłość posiada system *atomistyczny*. W nim występuje po raz pierwszy rozgraniczenie pomiędzy dwoma światami: jednym z nich jest świat zewnętrzny, podlegający wyłącznie określeniom ilościowym a składający się z atomów, które poruszają się w przestrzeni z prawidłowością mechaniczną, drugim jest świat zjawisk wewnętrznych. Ale teorię atomistyczną, tak ważną dla badań przyrodniczych, przyćmił już w starożytności, a następnie także w wiekach średnich pogląd *Platona* i *Arystotelesa*; oni to twierdzili, że materya w ogóle jako taka nie istnieje; uważali ją raczej za negację, a co najwyżej za możliwość lub potencję bytu rzeczywistego, którego istotą według nich miała być forma. Nie ograniczyli się oni jednak do przeobrażenia pojęcia materyi, lecz usunęli także na drugi plan czysto mechaniczny, przyczynowy związek zjawisk przyrody na korzyść poglądu teleologicznego i celowości. Późniejsi filozofowie starożytni znacznie mniej zajmują się filozofią przyrody. Należy jednak poczytać *Epikurowi* za szczególną zasługę, że przyśwoił sobie przynajmniej zasady teorii atomistycznej *Demokrita* (około 430 przed Chr.). W filozofii chrześcijańskiej spotykamy się z uderzającym

lekceważeniem przyrody; tłómaczy się to po części przyjęciem poglądów platońskich, wedle których przyznawano światu zmysłowemu, materialnemu jedynie pozorne istnienie, widząc w nim nadto źródło złego (por. §. 8, 3.). Tylko wyjątkowo spotykamy się w wiekach średnich z zapatrywaniem dodatniejszym na zjawiska i zdarzenia przyrody. I tak odznacza się *Roger Bacon* († 1294) głębszem poznaniem ich doniosłości, i bierze sam udział w ich badaniu.

4. Stan rzeczy zmienia się jednak zupełnie z chwilą, w której dzięki badaniom *Kopernika*, *Galileusza* i *Keplera* powstaje nowożytne przyrodoznawstwo. Nie jest rzeczą przypadkową, że właśnie ci pisarze, którzy, jak *Mikołaj z Kuzy* (1401—1465), *Bernardinus Telesius* (1508—1588) i inni, torują drogę filozofii nowożytnej, w pierwszym rzędzie zajmują się zagadnieniami filozofii przyrody. Ale i tutaj filozofia łączy się jeszcze ściśle z naukami szczegółowymi, czego dowodzi fakt, że zarówno *Galileusz* jak i *Kepler* uważali się sami w pierwszym rzędzie za filozofów. Wszystkie natomiast zmiany w metodzie i wynikach przyrodoznawstwa wpłynęły wówczas na zmianę filozoficznych zapatrywań i całego poglądu na świat. Godne zaznaczenia są tu przedewszystkiem następujące okoliczności: *Po pierwsze*: miejsce przyjętej w starożytności sfery gwiazd stałych i świata ograniczonego co do przestrzeni zajmuje nieskończoność przestrzeni i światów. Przedtem

wystawiano sobie niebo jako stałe sklepienie. teraz stało się ono jakąś nieskończoną mgławicą. Kto więc chciał i nadal zgodnie z religią wierzyć w świat pozaziemski, nie mógł go już sobie wyobrazić pod postacią zmysłową, lecz musiał go sobie pomyśleć jako coś niezmysłowego. To przeciwieństwo pomiędzy zmysłowością a niezmysłowością zlało się niebawem z innym przeciwieństwem, mianowicie pomiędzy światem cielesnym a duchowym. *D drugim* wielkim nabytkiem było przekonanie, że wszystkie ciała podlegają nieubłaganej prawidłowości i że matematykę można zastosować do wszystkich bez wyjątku zjawisk przyrody. Tym sposobem wyrugowano z dziedziny rzeczy zmysłowo dostrzegalnych wszelką dowolność, która teraz schroniła się w jedynie pozostały dla niej świat duchowy czyli moralny. Tak tedy przeciwieństwo między zmysłowością a nad- czyli niezmysłowością nabiera nowego znaczenia dzięki dalszemu przeciwieństwu pomiędzy przyrodą a duchem, między mechanizmem a wolnością.

5. Z założeń nowożytnej wiedzy przyrodniczej wynika *po trzecie* ściślejsze określenie pojęcia materji jako czegoś przedmiotowego, co istnieje i zmienia się niezależnie od nas tj. od spostrzegających i poznających podmiotów; a z tem łączy się nauka o *podmiotowości* cech zmysłowych. I tak *Galileusz* odróżnia istotne i przypadkowe własności ciał. Do pierwszych zalicza kształt, względny rozmiar, miejsce, czas, ruch lub spoczynek,

ilość i stykanie się ciał lub wzajemne ich odosobnienie. Żadnej z tych własności nie można odłączyć od pojęcia ciała. Nie należy natomiast do istoty ciała, że jest ono białem lub czerwonym, gorzkim lub słodkim, dźwięczącym lub niemym, że wydaje woń przyjemną lub nieprzyjemną; wszystkie te wyrazy oznaczają jedynie sposób, w jaki ciało działa na nasze zmysły. *Locke* (por. §. 4, 2.) nazwał istotne własności *zasadniczymi* (pierwotnymi, pierwszorzędnymi — *primary*), przypadkowe zaś *pochođnymi* (wtóremi, drugorzędnymi — *secondary*). Jako *czwarty* główny wynik można uważać przyjęcie teorii heliocentrycznej. Obniża ona w wysokim stopniu znaczenie ziemi i zamieszkujących ją ludzi. Ziemia nie przedstawia się już jako centrum wszechświata, lecz jako jeden z licznych planet okrążających słońce, jako znikomy punkcik w niezmiernym przestworze świata. Król stworzenia, człowiek, już nie stoi poza ogółem zjawisk przyrodniczych, już nie może uważać siebie za cel w rozwoju świata, lecz musi się zgodzić na skromniejszą ocenę swego przeznaczenia, a panujący dawniej dogmatyczny sposób myślenia ustępuje miejsca sceptycznemu pogładowi na wyniki naszej wiedzy. Wylania się przekonanie o podmiotowości i nieuniknionej ograniczoności wszelkiej wiedzy i oceny ludzkiej. Po *piąte* nakoniec wzmaga się pod wpływem epokowych badań eksperymentalnych, dokonanych przez nauki przyrodnicze, znaczenie obserwacyi i doświadczenia.

Galileusz oświadcza, że i tysiąc argumentów nie zdoła zbić faktu doświadczeniem stwierdzonego. Dzięki temu staje się zasada empirystyczna wyrazem jednego z panujących w nowszej filozofii kierunków; wedle tej zasady nie ma bez doświadczenia wiedzy, nie ma przedewszystkiem nowych zdobyczy naukowych bez nowych faktów z doświadczenia czerpanych. Rzecznikami filozofii natchnionej przez nowsze przyrodoznawstwo byli: we Włoszech *Giordano Bruno*, który odpokutował za swoją śmiałość na stosie (1600); w Europie środkowej *Descartes*, w Anglii *Bacon* i *Hobbes*.

6. W wieku XVIII. następuje rozdział między naukami przyrodniczymi a filozofią przyrody. Rozdział ten znajduje wyraz już zupełnie niewątpliwy w dziełach: „*Système de la nature*“ (1770), „*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*“ *Kanta* (1786) i „*Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*“ *Schellinga* (1799). Pierwsza z książek wymienionych miała raczej cel agitacyjny, aniżeli czysto naukowy. Autor występuje pod nazwiskiem *Mirabaud*; jest nim jednak prawdopodobnie *Holbach* (um. 1789), który należał do grona encyklopedystów. Pierwszy tom dzieła zawiera wykład metafizyki czysto materyalistycznej (por. tom II. §. 3. 2.). Cały tom drugi zajmuje się zwalczaniem religii, zwłaszcza wierzeń chrześcijańskich.

Kant usiłuje w swoim „*Metafizycznym wstępie do nauk przyrodniczych*“ rozwinąć aprioryczne zasady wszelkiego przyrodoznawstwa; zajmuje się

tedy jedynie najogólniejszemi pojęciami materii, ruchu, siły i t. p. Dochodzi on do tak zw. *dynamicznego* poglądu na przyrodę, wedle którego należy szukać istoty zjawisk przyrodniczych w siłach rozmieszczonych w przestrzeni i oddziaływujących na siebie. Do tego poglądu nawiązuje *Schelling* swe wywody, a rozwija go przede wszystkim w zastosowaniu do świata organicznego, przyczem posługuje się pojęciami teleologicznymi, wyłuszczo-nemi przez *Kanta* w *Kritik der Urtheilskraft* (1790, por. tom II. §. 7, 3.). Wedle *Schellinga* cała przyroda jest urzeczywistnieniem celów a zawiera w sobie wszystkie ich stopnie, począwszy od najniższych, najnieznaczniejszych i najprostszych zawiązków a skończywszy na najwyżej, najsubtelniej i najwięcej rozwiniętych formach życia duchowego. Tak tedy rozwój tworów przyrody staje się jednym z najwięcej rozstrząsanych zagadnień filozoficznych.

7. Pomimo fantastyczności, z jaką tę wspa-niałą i śmiałą hipotezę o rozwoju przyrody przeprowadzili *Schelling* i jego ściślejsi zwolennicy, wśród których zasłużył się zwłaszcza *Steffens* około geologii, a *Oken* około biologii, pomysł ich spotkał się na początku XIX. w. z ogólnem uznaniem przyrodników. Wielu z tych, którzy później obrali drogę ścisłych badań i trzymali się jej z zamiarzoną z góry jednostronnością, wyznawali pierwotnie schellingowską filozofię przyrody. Gdy jednak wyrobiło się w szerokich kołach przekonanie,

że brak jej podstaw naukowych, wzięto z nią stanowczy rozbrat; a okoliczność ta razem z upadkiem filozofii heglowskiej wywołała powszechną niechęć ku pomysłom, którymi filozofowie w ścisłym tego słowa znaczeniu usiłowali wzbogacać przyrodoznawstwo. Odtąd przyrodnicy sami zwykle zaspakajają swoje potrzeby filozoficzne, a filozofowie zajmują się filozofią przyrody jedynie w granicach metafizyki, albo teorii poznania i logiki. Trudno twierdzić, jakoby taki stan rzeczy był szczególnie pocieszający lub korzystny. Albowiem pomysły filozoficzne przyrodników okazują prawie zawsze nieznaną dziejowego rozwoju filozofii i odznaczają się jednostronnym przecenianiem doniosłości wniosków, które można wyprowadzić z założeń i wyników specjalnych gałęzi wiedzy.

8. Jako *zastosowana teoria poznania* zajmuje się filozofia przyrody pojęciami podstawowymi i zasadami nauk przyrodniczych. Wchodzą tutaj w grę m. i. pojęcia materii, energii, życia, przystosowania, oraz zasady zachowania materii, bezwładności, różniczkowania i dziedziczności. Jako *logika zastosowana* filozofia przyrody rozbiera metody, któremi się posługują nauki przyrodnicze i badaną w nich systematyczność logiczną. Roztrząsa tedy te specjalne formy analizy i syntezy, opisu i porównania, indukcji i dedukcji, obserwacji i eksperymentu, które bywają stosowane w badaniach przyrodniczych. Nie zadowala się jednak

filozofia przyrody opartym na logice i ogólnej teorii poznania rozbiorem rzeczowych i formalnych założeń nauk przyrodniczych, lecz zawiera także specjalną gałąź *metafizyki*. Prowadzi ona dalej zadanie zarzucone przez dzisiejsze przyrodoznawstwo, usiłując zgodnie z ogólnym charakterem metafizyki rozszerzyć naszą znajomość przyrody i ująć ją w ramy systemu jak najwięcej do prawdy zbliżonego. Jako punkt wyjścia służą jej przytem hipotezy i teorye nauk przyrodniczych o wchodzących w ich zakres zasadniczych zagadnieniach. Zagadnienia te tyczą się głównie powstania i związku wszystkich w ogóle zjawisk przyrody, a w szczególności związku zachodzącego między światem organicznym, a nieorganicznym. Tu należy też problemat celu, ku któremu zdąża rozwój przyrody. Tak tedy filozofia przyrody łączy w jedną całość nauki przyrodnicze, obejmując ich podstawy i ostateczne wyniki.

9. Wedle naszych poprzednich wywodów teoria umiejętności nie ogranicza się do *wyjaśnienia* rzeczowych i formalnych zasad nauk szczegółowych, lecz bada także *krytycznie*, o ile nauki te określają i stosują owe zasady w sposób wolny od sprzeczności, konsekwentny i odpowiadający celowi (por. §. 4, 7; 5, 6). Nadto spotykamy się tutaj po raz pierwszy jeszcze z trzeciem doniosłym zadaniem filozofii. Pierwotnie filozofia przyrody i nauki przyrodnicze tworzyły jedną całość. Odkąd się rozdzieliły, granica między nimi uległa

zmianom. Niejedna teoria i zasada, którą dzisiaj zaliczamy do nauk przyrodniczych, należała dawniej do filozofii przyrody. Atomizm i teoria ewolucyi, zasada zachowania materji i energii i inne już dawno występowały w filozofii przyrody w formie domysłów, przypuszczeń i tez, nim zostały wcielone do fizyki, chemii, biologii. Znaczy to innemi słowy, że filozofia antecypowała poglądy, które później na podstawie dostatecznych dowodów weszły w skład tej lub owej nauki szczegółowej. Oto właśnie trzecie zadanie filozofii, o którym powyżej była mowa.

Literatura: — F. Schultze: Philosophie der Naturwissenschaft, 2 tomy. 1881—82. (Tom I. zawiera historję filozofii przyrody aż do Kanta włącznie; II. zastosowaną do nauk przyrodniczych teorię poznania w duchu „krytycznego empiryzmu“). — T. Pesch: Die grossen Weltrathsel. Philosophie der Natur. 2 tomy 2. wyd. 1892. (Autor usiłuje w zręczny sposób wykazać, że zasady filozofii arystotelesowsko-scholastycznej można pogodzić ze współczesnem przyrodoznawstwem. — O. Schmitz-Dumont: Naturphilosophie als exacte Wissenschaft 1895. (Uwzględnia także matematykę i psychologię, — a zajmuje się głównie dotyczącemi zagadnieniami z teoryi poznania.) — Należy też uwzględnić obszerne opracowanie logiki nauk przyrodniczych w II tomie Logiki Wundta a nadto: K. Kromann: Unsere Naturerkenntnis, 1883, przełożone z duńskiego oryginału na język niemiecki przez Bendixena (zawiera roztrząsania z zakresu teoryi poznania, tyczące się matematyki i nauk przyrodniczych.) — P. du Bois-Reymond: Ueber die Grundlagen der Erkenntnis in den exacten Wissenschaften, 1890. — Volkmann: Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften, 1896 — Historją filo-

zofii przyrody zajmują się: K. Lasswitz: *Geschichte der Atomistik*, 2 tomy 1890. — E. Dühring: *Kritische Geschichte der Principien der Mechanik*, 3. wyd. 1887. E. Mach: *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, 3. wyd. 1897. — Zob. także Struve, Wstęp krytyczny do filozofii § 11 (Filozofia w stosunku do nauk przyrodniczych).

§. 7. *Psychologia.*

1. Wyrazu *ψυχολογία*, *psychologia*, użył jak się zdaje, pierwszy *Melanchthon* jako tytułu swoich wykładów; jako tytuł książki wyraz ten występuje po raz pierwszy u *Goeleniusa* i ucznia jego *Casmana* z końcem XVI. stulecia. W Niemczech przyjął się on po dłuższym czasie, głównie dzięki *Wolffowi*: we Francyi i Anglii wszedł w powszechne używanie dopiero w w. XIX. Począwszy od *Platona* i *Arystotelesa* aż do wieku XVII. uważano psychologię za część fizyki (por. 6, 1). Obok tego w wiekach średnich upatrywano w niej także dział ogólnej nauki o duchach czyli *pneumatologii*. Ale już *Bacon* wymienia antropologię, która zajmuje się także duszą, jako odrębną naukę filozoficzną obok filozofii przyrody, a *Wolff* zalicza psychologię obok kosmologii do metafizyki. Zaprowadzone przez niego rozróżnienie psychologii *racyjonalnej* i *empirycznej* wskazuje zarazem na szczególną naukę o duszy, powstającą obok filozofii.

Ale ten proces wydzielenia się psychologii z filozofii dojrzewa dopiero w dobie obecnej.

2. Określenie psychologii zależy od sposobu, w jaki się pojmuje jej przedmiot, duszę, zjawiska psychiczne. W starożytności i wiekach średnich odnoszono wszystkie objawy życia do duszy. *Arystoteles* określa duszę (*ψυχή*) jako *entelechię* ciała, która urzeczywistnia tkwiącą w niem możliwość życia. Jest ona zarówno podstawą wzrostu i odżywiania się ciała, jak źródłem spostrzeżeń, ruchu i czynności rozumowych. U roślin jest ona jedynie podstawą czynności wegetacyjnych; u zwierząt i ludzi jest ona nadto władzą czucia. Człowiek posiada jednak oprócz tego duszę myślącą, ducha (*νοῦς*), który nie jest bezwarunkowo związany z ciałem i dlatego też z niem razem nie ginie; w duchu tkwią najwyższe, bezpośrednio oczywiste prawdy. Tym sposobem powstaje pewnego rodzaju dwojakość dusz, której kres położył dopiero *Descartes*. Wedle niego człowiek posiada tylko jedną, jedyną duszę; jest to dusza rozumna (*l'âme raisonnable*). Dusza tylko myśli, a myśli zawsze; natomiast objawy życiowe wspólne ludziom i zwierzętom odbywają się w sposób wyłącznie automatyczny, mechaniczny. Dla tego zwierzęta, a tem bardziej rośliny, nie posiadają w ogóle duszy. Ale pojęcie duszy rozumnej innem jest u *Arystoteles*a a innem u *Descartes'a*. U niego bowiem myślenie (*cogitatio*) obejmuje wszystko, czego jesteśmy bezpośrednio świadomi; pojęcie myślenia

ma zatem u niego znaczenie *świadomości* czyli bezpośredniego doświadczenia. *Descartes* zalicza więc do myślenia wyraźnie takie czynności, które u *Arystotelesa* z duchem nie mają żadnego związku, jak np. przypominanie, wyobrażanie, spostrzeżenie.

3. Wszelako pogląd *Descartes'a* u niego samego nie występuje jeszcze z całą wyrazistością. Albowiem obok objawów, które trzeba ściśle i wyłącznie odnieść do duszy, przytacza on takie, które jego zdaniem wynikają z połączenia duszy z ciałem i wskutek tego muszą być sprowadzane do obojga. Są to popędy, afekty i czucia zmysłowe. Natomiast zawdzięczamy jasne i doniosłe określenie pojęcia objawów psychicznych angielskiemu filozofowi *Johnowi Locke* (por. §, 4, 2.). Wedle niego spostrzegamy wszystko, co należy do świata zewnętrznego, zapomocą zmysłów, dzięki *senzacyi* (czuciom zmysłowym), wszystkie zaś czynności naszej duszy spostrzegamy zapomocą zmysłu wewnętrznego, dzięki *refleksyi*. Przedmiot psychologii można tedy określić jako to, co poznajemy w doświadczeniu wewnętrznym, a psychologia jest nauką o przedmiotach tego doświadczenia, czyli jednym słowem *nauką o doświadczeniu wewnętrznym*.

4. Podczas gdy *Descartes* i *Locke* zamykają dziedzinę zjawisk psychicznych w granicach świadomości lub doświadczenia wewnętrznego, *Leibniz* ją rozszerza, uznając *nieświadome objawy*

życia umysłowego. Był to krok bardzo doniosły. Przez te nieświadome objawy rozumie on z jednej strony najprostsze składniki zjawisk świadomych: takim np. składnikiem dla nas niedostrzegalnym jest szmer wywołany ruchem każdej fali z osobna; my zaś słyszymy tylko szum morza, powstały z połączenia wielu takich niedostrzegalnych szmerów; z drugiej strony nieświadomymi są zjawiska psychiczne, które łączą ze sobą zjawiska świadome, nie następujące bezpośrednio po sobie: gdy n. p. śpiąc nie mamy snów, odbywają się w nas nieświadome zjawiska psychiczne. Wycho-
dząc z tego założenia można było w zasadzie stworzyć jednolitą teorię zjawisk psychicznych, nie uwzględniając procesów cielesnych, fizyologicznych. Tu tkwi początek występującego tak dobitnie w wieku XIX. przeciwieństwa pomiędzy *czystą a fizyologiczną* psychologią, czyli *psychofizyką*. Pierwsza tworzy system psychologii przy pomocy nieświadomych zjawisk psychicznych; druga opiera się na stwierdzonej doświadczeniem zależności wzajemnej zjawisk fizycznych i psychicznych. Gdy więc czysta psychologia dla wyjaśnienia pewnych faktów świadomości ucieka się do zjawisk nieświadomych, fizyologiczna psychologia usiłuje te same fakty wytłumaczyć zapomocą procesów i praw fizyologicznych. Oba te kierunki wyłoniły się z odpowiednich poglądów metafizycznych: psychologia czysta z *spirytualizmu*, którego wyznawcą był *Leibniz*, a fizyologiczna psychologia

z *materjalizmu*. Wszakże o tem, który z tych kierunków jest słuszny, nie powinny rozstrzygać związane z nimi poglądy metafizyczne, lecz jedynie względ na znaczenie, który każdy z nich posiada dla poznania życia umysłowego.

5. Pierwszą doniosłą próbą wyjaśnienia związku między duszą a ciałem jest teoria *duchów żywotnych* (*spiritus animales*), którą stworzył *Claudius Galenus* (w w. II. po Chr.), a *Descartes* szerzej rozwinął. Wedle zasad nauki kartezyańskiej są to najbardziej ogniste, ruchome i subtelne cząsteczki krwi. Przechodzą one z naczyń krwionośnych do nerwów, a poruszając się w kierunku ku albo od duszy, pośredniczą między nią a ciałem. W w. XVI. i XVII. zajmowano się gorliwie afektami i fizyologicznem ich wytłómaczeniem. Jako dalszy krok na drodze rozwoju psychologii fizyologicznej należy zaznaczyć teorię *assocyacji wyobrażeń* oraz ich przechowywania w pamięci. Teorię tę stworzyli *Hartley* (*Observations of man* 1749) i *Bonnet* (*Essay de psychologie* 1755), opierając się na przypuszczeniu, że nerwy mogą wykonywać ruchy drgające. Miejsce tych niedokładnych i nie dających się utrzymać zapatrywań zajęły dopiero w w. XIX. poglądy szersze i pewniejsze. Punktem wyjścia była tu psychologia spostrzeżeń zmysłowych, która już dawniej musiała uwzględniać fizyologię zmysłów, oraz psychopatologia. Już *Lotze* (*Medecinsche Psychologie oder Physiologie der Seele* 1852, 2. wyd. 1896), i *Fechner* (*Elemente der Psycho-*

physik 2 tomy 1860, 2. wyd. 1889) zajęli się bliżej myślą o powszechnej zależności zjawisk psychicznych od fizycznych; *Wundt* zaś (*Grundzüge der physiologischen Psychologie* 1874, 4. wyd. 2 tomy 1893.) sformułował tę myśl w zdaniu, że „zjawiskom psychicznym towarzyszą stale pewne zjawiska fizyczne, i że zachodzący między zewnętrznymi a wewnętrznymi objawami życia stały związek podlega prawom niedopuszczającym żadnych wyjątków“. Zasada ta nazywa się zasadą albo aksjomatem *psychofizycznego paralelizmu*.

6. Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli psychologii czystej był w w. XVIII. *Tetens* (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur u. ihre Entwicklung*, 2 tomy 1777), który zwrócił się w pierwszym rzędzie przeciwko stworzonej przez *Hartleya* i *Bonneta* teorii fizyologicznej kojarzenia wyobrażeń. Z całą konsekwencyą przeprowadzili psychologię czystą dopiero *Herbart* (*Psychologie als Wissenschaft* 2 tomy, 1824—25 oraz zwięźlejszy *Lehrbuch zur Psychologie* 1816) i *Beneke* (*Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, 4. wyd. 1877, oraz przystępniej napisane *Psychologische Skizzen*, 2 tomy. 1825—1827). Pierwszy z nich opiera swój system psychologii nie tylko na doświadczeniu, lecz także na metafizyce i matematyce; drugi usiłuje postępować drogą czysto empiryczną. Najwybitniejszym przedstawicielem psychologii czystej w dobie obecnej jest *Th. Lipps* (*die Grundthatsachen des Seelenlebens*

1883). Wedle niego utożsamienie nieświadomych czynników psychicznych z procesami fizyologicznymi jest przypuszczeniem metafizycznym, które należy wykluczyć z nauki empirycznej, jaką jest psychologia.

7. Obok tych dwóch głównych kierunków badań psychologicznych istnieje jeszcze psychologia *opisowa* czyli *analityczna*, która ogranicza się wyłącznie do opisu i rozbioru zjawisk, danych w doświadczeniu wewnętrznym. Pragnie ona przedstawiać życie umysłowe takim, jakim ono jest, sprowadzając zarazem zjawiska złożone do współdziałających ze sobą procesów prostych. Około tak pojętej psychologii położyli w czasach dawniejszych niejedną doniosłą zasługę *Locke* i *Hume*. Z całą świadomością sformułował jej zadanie *F. Brentano* (*Psychologie vom empirischen Standpunkte I*, 1874). Konieczność opisu i rozbioru zjawisk, danych w świadomości, uznają zresztą także zwolennicy psychologii czystej i fizyologicznej; psychologia opisowa przedstawia się tedy jako neutralna dzielnicą psychologii, wyjęta z pod wszelkich sporów. Różnica zdań występuje dopiero wtedy, gdy w celu stworzenia ogólnej teorii psychologicznej wykraczamy po za tę dzielnicę, posilkując się czy to hipotezą zjawisk nieświadomych, czy też twierdzeniami fizyologicznymi. Psychologia opisowa nie czyni ani jednego ani drugiego, i tem właśnie różni się znamienne od tamtych dwóch kierunków. Istnieje jednak jeszcze jeden sposób

określenia przedmiotu psychologii, podany przez *Mach'a*, *Avenarius'a*, *Lipps'a* i innych. Wedle tych uczonych przedmiotem psychologii są wszystkie zjawiska zależne od doświadczającego je osobnika. Natomiast zjawiska od doświadczającego je osobnika niezależne są według tego poglądu przedmiotem nauk przyrodniczych. Jeżeli nazwiemy zjawiska zależne od nas, którzy je doświadczamy, *podmiotowemi*, wszystkie inne zaś przedmiotowemi, wtedy możemy psychologię określić prosto jako naukę o zjawiskach podmiotowych.

8. W rozwoju psychologii nie małą rolę odgrywała *metoda*. Odkąd *Locke* wskazał doświadczenie wewnętrzne jako jedyne źródło dla poznania zjawisk psychicznych, *introspekcyja* (samoobserwacya) przez długi czas uchodziła za zasadniczą i jedyną podstawę badań psychologicznych. Wprawdzie uznawano i uprawiano także obserwację cudzych zjawisk psychicznych, badano n. p. listy, biografie, dzieła sztuki, w których się cudza dusza odzwierciedliła. Ale w sposób bezpośredni i najprostszy można było przecież tylko z własnego doświadczenia wewnętrznego czerpać wiadomości o zjawiskach psychicznych. *Kant* i *Comte* jednak zachwiali ufność w wiarogodność, a nawet możliwość tej metody. *Kant* podniósł okoliczność, że zjawisko psychiczne, które zamierzamy obserwować, zmienia się pod wpływem tego właśnie zamiaru. *Comte* poszedł dalej i twierdził, że metoda introspekcyjna nie da się w ogóle zastosować, po-

nieważ nikt nie może być podmiotem obserwującym a równocześnie różnym od tego podmiotu przedmiotem obserwowanym. Natomiast przyjęła się pod wpływem prac *E. H. Webera* (1849) metoda *eksperymentalna* w psychologii. Metoda ta pozwala nam porównywać ze sobą poszczególne sądy, które pewien osobnik wypowiada o swych własnych zjawiskach psychicznych; pozwala ona nam też rozstrząsać owe sądy ze względu na dokładnie nam znane warunki, wśród których dane zjawisko powstaje. Tym sposobem znikają trudności i wątpliwości, które następcza wyłączne posługiwanie się introspekcją. Do rozpowszechnienia metody eksperymentalnej przyczynili się głównie *G. T. Fechner* i *W. Wundt*.

9. Streszczając powyższe wywody możemy powiedzieć, że psychologia zajmuje się faktami w doświadczeniu danymi, które stykają się bezpośrednio z faktami badanymi przez nauki przyrodnicze; metoda, jaką się przytem psychologia posługuje, nie różni się od tej, którą nauki przyrodnicze stosują już od dawna, widząc w niej słusznie metodę istotnie empiryczną. Psychologia przedstawia się tedy jako *nauka szczegółowa*; a jest to już tylko kwestią czasu, zależną od pewnych względów praktycznych, kiedy ten jej charakter znajdzie swój wyraz zewnętrzny w samodzielnem i od filozofii niezależnem uprawianiu badań psychologicznych. Takiej psychologii, jako nauce szczegółowej, możnaby przeciwstawić *psycho-*

logię filozoficzną, która uzupełniałaby psychologię szczegółową w sposób podobny, jak to czyni filozofia przyrody względem nauk przyrodniczych. Nie rozwijamy tu jej programu, ponieważ rozgraniczenie między psychologią a filozofią nie jest jeszcze dokonaniem, wskutek czego nie można jak na teraz wystąpić z przedmiotowem zdaniem o zakresie i zadaniach takiej psychologii filozoficznej. Wystarczy na razie wskazać szczegółowy rozbiór zadań psychologii, który przeprowadził ze stanowiska logiki i teorii poznania *Wundt* w II. tomie swej Logiki; wspominamy też o *Rehmké'go* Lehrbuch der allgemeinen Psychologie 1894 i *Ladd'a* The Philosophy of Mind 1895; w pracach tych można upatrywać początki psychologii filozoficznej.

Literatura. Na początek najwięcej godne są polecenia: *Wundt*: Vorlesungen über Menschen- und Thierseele. 3. wyd. 1897. — Grundriss der Psychologie 3. wyd. 1898. — *H. Höffding*: Psychologie in Umrissen. 2. wyd. 1893 (przekład z duńskiego). — *A. Höfler*: Psychologie. 1897. — *E. B. Titchener*: An Outline of Psychology. 3. wyd. 1898. — Dla studyum dokładniejszego: *A. Bain*: The Senses and the Intellect. 3. wyd. 1894. — The Emotions and the Will. 3. wyd. 1875. — *W. James*: The principles of Psychology, 2 tomy 1890. — *O. Külpe*: Grundriss der Psychologie. Auf experimenteller Grundlage dargestellt. 1893. — *F. Jodl*: Lehrbuch der Psychologie. 1896. — *G. F. Stout*: Analytic Psychology 1896. — Do historii psychologii odnoszą się: *H. Siebeck*: Geschichte der Psychologie. 2 tomy. 1880—84. (sięga aż do Tomasza z Akwinu). — *R. Sommer*: Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie u. Aesthetik von *Wolff-Baumgarten* bis *Kant-Schil-*

ler. 1892. — M. Dessoir: Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 2. wyd. 1. część. 1897 (od Leibniza do Kanta). — A. Wyczółkowska: O rozwoju psychologii i jej metod. (Ateneum 1894; Szkice psychologiczne 1899). — Sprawą stosunku psychologii do filozofii zajmuje się: K. Twardowski: Psychologia wobec fizjologii i filozofii. 1897.

§. 8. Etyka i filozofia prawa.

1. *Arystoteles* pierwszy posługuje się wyrazem *etyczny* (ἠθικός) i oznacza nim pewien rodzaj *działności* (ἀρεταί). Stwarza on tym sposobem pojęcie cnoty w znaczeniu ściślejszem, pojęcie moralności. Dotyczące badania *Arystoteles*a objęto później zbiorową nazwą pism etycznych (τα ἠθικά) Znajdujemy nadto w arystotelowej klasyfikacji umiejętności wyraz *filozofia praktyczna*, oznaczający ten właśnie dział wiedzy, który podaje prawidła postępowania ludzkiego. (por. §. 2., 2.). *Cicero* tłumaczy przymiotnik etyczny przez *moralis* a u *Seneki* etyka występuje pod nazwą *philosophia moralis*. Istnieją więc trzy nazwy najczęściej używane dla oznaczenia tej gałęzi filozofii: etyka, filozofia moralna i filozofia praktyczna. Co prawda, wyraz filozofia praktyczna obejmował już w starożytności także filozoficzną naukę o państwie (politykę) i ekonomikę, a *Chr. Wolff*, wprowadzając termin filozofia praktyczna w powszechne używanie, zaliczył do tego działu nadto naukę o prawie przyrodzonym (Naturrecht).

czyli filozofię prawa, (por. §. 2., 4.). Przez etykę zaś rozumiemy *naukę o moralności*, t. j. o ocenie moralnej, o moralnym charakterze, o prawach moralnych i o postępowaniu moralnem.

2. Różne poglądy treści etycznej spotykamy już u Greków przed *Sokratesem*. I tak zalecają *Pitagorejczycy* także dla postępowania ludzkiego miarę i harmonię. *Heraklit* żąda, aby jednostka podporządkowywała siebie ogółowi, a *Demokryt* stawia szczęśliwość (*eὐδαιμονία*) jako cel najwyższy, do którego wszyscy dążą. Ale dopiero *Sokrates* usiłował podać naukowe usasadnienie pojęcia moralności, występując przeciwko *sofistom*, którzy przeczyli powszechnej prawomocności przepisów etycznych. Wedle niego poucza nas o zadaniu i celu każdej rzeczy jej istota; jeżeli więc wiemy, czym człowiek *jest*, wiemy także, jak *powinien* postępować. Tym sposobem etyka staje się zależną od naszej wiedzy i od naszych pojęć, ponieważ istota rzeczy wyraz swój znajduje w pojęciu. Cnota polega tedy na wiedzy, a dobrem jest to, co odpowiada celowi i łączy się z prawdziwą korzyścią. Dla tego nie można grzeszyć z intencją, lecz tylko wskutek braku wiedzy. Jeżeli zaś postanowienia i postęпки nasze zależą wyłącznie od naszej wiedzy, można sformułować dla nich prawa obowiązujące w równej mierze jak w dziedzinie samego poznania.

3. Z tego samego punktu widzenia wychodzi uczeń Sokratesa *Platon*. Pogląd mistrza rozszerza

na podstawie swej metafizyki, swej nauki o ideach. Materya, która nie należy do istoty rzeczy, a każdemu zjawisku nadaje jego konkretną postać, jest wedle *Platona* źródłem złego; pojęcie natomiast, idea, która jedynie posiada pełną, istotną rzeczywistość, jest zarazem pierwowzorem poszczególnych rzeczy i zjawisk, w których się ta idea w sposób konkretny objawia. Najdoskonalszą jest idea Dobra, identyczna z istotą boską.

Pierwszy systematyczny wykład filozofii moralnej zawiera *Etyka Nikomachejska Arystotelesa*. Zagadnieniem zasadniczym jest tutaj problemat najwyższego Dobra, tj. Dobra takiego, które samo w sobie jest celem naszego pożądania i czyni wszystkie inne Dobra pożądania godnymi. Wszyscy, jak mówi *Arystoteles*, upatrują zgodnie najwyższe Dobro w szczęśliwości. Ale na czym ona polega? *Arystoteles* określa ją jako działalność duszy, czynnej w kierunku najwyższej dzielności, która sama przez się sprawia przyjemność. W cenie natomiast upatruje stały nastrój umysłu, pewien jego kierunek, dzięki któremu obiera trafnie drogę pośrednią pomiędzy dwiema przeciwnymi sobie ostatecznościami. Rozsądek nakoniec jest niezbędnym warunkiem umożliwiającym poznanie tej drogi pośredniej. W przeciwieństwie do etyki *Platona* opartej na metafizyce, mamy tutaj zarys etyki uzasadnionej zapomocą psychologii.

4. U *Stoików* i *Epikurejczyków* nie spotykamy się z żadną zasadniczo nową myślą. Sto

icy jako zasadę moralności głoszą życie zgodne z naturą. Ponieważ właściwa natura człowieka zasadza się na rozsądku, przeto żyć zgodnie z naturą znaczy tyle, co żyć wedle wymagań rozsądku. „Mędrzec“, który żyje wedle tej zasady, jest człowiekiem naprawdę dobrym. On jeden tylko czyni, co każe cnota i obowiązek i jest wolny od namiętności, które ujarzmiają „głupców“. Pojęcie obowiązku (*τὸ καθήκον*) oraz rzeczy ze stanowiska moralnego obojętnych, indyferentnych, ani dobrych, ani złych, jest najważniejszą zdobyczą etyki Stoików, którzy nadto rozróżniają w niej część *dogmatyczną* czyli naukową i *parenetyczną* czyli praktyczną, zastosowaną.

Wedle *Epikurejczyków* najwyższem Dobrem jest szczęście, rozkosz; ale i oni widzą istotną treść życia szczęśliwego w niezachwianej, niezakłóconej zwłaszcza żądzami równowadze umysłu, w ataraksyi (podobnej do stoickiej beznamiętności, apatyi) oraz w zdrowiu fizycznym. I u nich tedy rozsądek jest koniecznym warunkiem posiadania tego Dobra, i u nich ideałem życia moralnego jest mędrzec.

5. Chrześcijaństwo wytworzyło nowy pogląd na życie, ściśle związany z nową religią. Zawiera on następujące tezy etyczne, ujęte w formę dogmatów religijnych: 1) Człowiek jest złym od urodzenia, znajduje się w stanie winy i odstępstwa od Boga. Nie może wydobyć się z tego stanu o własnych siłach. Zbawienia i pogodzenia się

z Bogiem dostępuje człowiek za pośrednictwem Syna Bożego, który sam będąc czystym i bez skazy, zmazuje winę ludzkości ponosząc śmierć jako karę grzechu. Kto wierzy w Zbawiciela i przyjmuje głoszoną przez niego wesołą nowinę, dostąpi zbawienia, pokoju i odpuszczenia grzechów.

2.) Wszyscy ludzie są równi przed Bogiem jako jego dzieci; wszyscy są sobie braćmi. Na ich stosunek do Istoty najwyższej nie wpływa różnica narodowości, stanu, płci. Dlatego też brzmi pierwsza zasada etyczna chrześcijaństwa: Kochaj bliźniego jak siebie samego. A bliźnim może być lub stać się każdy człowiek. 3.) Do nieba, do wiecznej szczęśliwości, prowadzi jedynie wązka ścieżka cnoty, miłosierdzia, cichości i czystości serca; oto nowe życie, do którego trzeba się odrodzić, rozstając się w zaufaniu do Zbawiciela ze starym Adamem. Na potępienie natomiast prowadzi szeroka droga występku, którą kroczą ci, co dogadzają i nadal swoim wrodzonym skłonnościom. Od nas zależy postanowienie nawrócenia się. Drugi i trzeci z przytoczonych tu poglądów zdobył sobie trwale znaczenie także niezależnie od wierzeń religijnych, na których pierwotnie się opiera. Etycy późniejsi bronili prawie bez wyjątku przekonania o etycznym równouprawnieniu wszystkich ludzi i o istnieniu ścisłej przyczynowości moralnej; albowiem zbieramy tylko to, co siejemy.

6. W filozofii średniowiecznej etyka pozostaje pod każdym względem zależną od przekonań

religijnych. Etyka chrześcijańska średnich wieków widzi ideał etyczny w życiu ascetycznym i oderwanem od świata, w czym niekoniecznie należy upatrywać sprzeczności z władzą świecką Kościoła i jego gorliwością w nawracaniu niewiernych. Jako nowy problemat zasadniczy zjawia się kwestya wolności woli (por. tom II. §. 8) *Humanizm* natomiast sięga znowu wstecz do etyki starożytnej, wznawiając przedewszystkiem poglądy Stoików i Epikurejczyków. *Reformacja* nadaje człowiekowi także pod względem etycznym autonomię, uwalniając go z pod kurateli tradycyi i kościoła. Wiara jednostki staje się instancją rozstrzygającą. Równocześnie zaczęto przywiązywać do życia ziemskiego większe znaczenie, nie przestając wcale upatrywać w niem przygotowania do życia pośmiertnego; zaczęto też w działalności świeckiej człowieka upatrywać obowiązek etyczny.

7. Osią, około której obracają się nowożytnie usiłowania na polu etyki filozoficznej, jest niezawisłość moralności od religii, etyki od teologii i metafizyki. Pierwszym pisarzem, który żądanie to wyraził w jednym z języków nowożytnych, był francuski sceptyk *Charron* (um. 1603.) Pragnąc uzasadnić etykę niezawisłą, obrano co prawda drogi bardzo różnorodne; można je sprowadzić do dwóch zasadniczych kierunków, do *apriorycznego* i *empirycznego*. Wedle pierwszego moralność tkwi w pewnych pierwotnych, wrodzo

nych uczuciach, zasadach i sądach, a zatem w umysłowym zasobie człowieka, który mu jest dany a priori, przed wszelkiem doświadczeniem. Nazywamy jednak apriorycznymi także takie teorie etyczne, które przybierają wedle wzoru matematyki charakter nauki dedukcyjnej. Rozróżniamy tedy *aprioryzm rzeczowy*, twierdzący, że treść etycznych poglądów, zasad lub uczuć jest nam wrodzona, oraz *aprioryzm formalny*, usiłujący skonstruować etykę metodą dedukcyjną na podstawie założeń, których pochodzenie lub słuszność nie ulega wątpliwości. Podobna różnica istnieje także w obrębie usiłowań empirycznych, dążących do wyjaśnienia zjawisk moralnych. Wedle *empiryzmu rzeczowego* jedynie doświadczenie jest w stanie dostarczyć treści dla etycznych poglądów, zasad, przepisów. Moralny charakter i sposób postępowania rozwija się zarówno w dziejach ludzkości jak w każdej jednostce dzięki różnorodnym wpływom doświadczenia. *Formalnym* zaś *empiryzmem* nazywamy kierunek, który opiera etykę na naukach empirycznych, zwłaszcza psychologii, biologii, socjologii. Podstawą wszelkiej teorii moralności są wedle empiryzmu formalnego prawa życia cielesnego, psychicznego i społecznego.

8. Przedstawicielami aprioryzmu rzeczowego są w filozofii angielskiej *intuicyoniści*. Nazywają się tak, ponieważ ich zdaniem zasady etyczne są bezpośrednio oczywiste i poznawalne zapomocą

samej intuicyi, podobnie jak pewniki geometryczne. Do kierunku tego należą *Cudworth* (um. 1688), *Butler* (um. 1752) i szkoła szkocka z *Tomaszem Reidem* (um. 1796) na czele. I *Kant* stał na stanowisku rzeczowego aprioryzmu, o ile z czystego rozumu wyprowadza powszechnie obowiązujące prawo moralne. Prawo to jest ważne bez względu na cele i skutki postępowania, znane nam tylko z doświadczenia; jest zatem *imperatywem kategorycznym* i brzmi: „Działaj tak, ażeby zasada twego postępowania mogła się stać podstawą ogólnego prawodawstwa“. (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785 oraz *Kritik der praktischen Vernunft* 1788). *Schopenhauer* (*Die beiden Grundprobleme der Ethik* 2. wyd. 1860) hołduje także aprioryzmowi rzeczowemu, albowiem wedle niego jedynym zasadniczym motywem (Grund-Triebsfeder) postępowania naprawdę moralnego, sprawiedliwości i szczerzej miłości bliźniego jest litość, „uczucie zadziwiające, a nawet tajemnicze“, które tylko metafizyka może wytłómaczyć. Ostatecznej podstawy etyki należy zatem szukać „w samej naturze ludzkiej“. Do kierunku formalnego aprioryzmu należą poglądy *Hobbesa*, *Spinozy* (*Ethica ordine geometrico demonstrata* 1677) i *Locke'a*, który np. twierdzi, że opierając się na istnieniu Boga i na rozumnej naturze człowieka można dedukować w sposób niewątpliwy wszelkie prawa postępowania.

9. Wszelako *Locke* jest równocześnie pierwszym stanowczym przeciwnikiem aprioryzmu rze-

czowego i zwolennikiem rzeczowego empiryzmu. (por. tom II. §. 14). Stanowiska tego bronili ze szczególnym naciskiem także *Helvetius* (um. 1771) i *Holbach* (por. §. 6, 6), występując przeciwko teologicznemu uzasadnieniu moralności. Dzisiaj empiryzm rzeczowy występuje w łagodniejszej formie ewolucjonizmu, który wyjaśnia zjawiska moralne na podstawie dziejów ludzkości i rozwoju społeczeństwa. W tej formie empiryzm rzeczowy stał się poglądem w współczesnej etyce panującym i znalazł dobitny wyraz między innymi w filozofii *H. Spencera* i *Wundta*. (por. tom II. §. 14.)

Do formalnego empiryzmu należy zaliczyć przede wszystkim mnogie usiłowania etyków angielskich wieku XVIII, dążących do oparcia filozofii moralnej na psychologii. Szereg tych filozofów rozpoczyna *Shaftesbury* (*An inquiry concerning Virtue and Merit* 1699 i *Characteristics of Men* 1711). Widzi on istotę moralności w pogodzeniu afektów samolubnych i społecznych; zgodność jednych z drugimi wytwarza uczucie zadowolenia. Taki psychologiczny sposób uzasadnienia etyki rozwija dalej *Hutcheson* (um. 1747), który dowodzi, że życzliwość jest jedyną pobudką postępowania moralnego, nie dającą się sprowadzić do pierwiastków egoistycznych, oraz *Hume* i *A. Smith* (*Theory of Moral [Sentiments]* 1759); obaj usiłują stworzyć teorię sympatii. Obecnie uchodzi psychologia za zasadniczą naukę pomocniczą etyki;

nadto *Spencer* ocenił i wyzyskał znaczenie biologii i socjologii dla badań etycznych.

10. Powyższy krótki przegląd usiłowań, dążących do stworzenia samodzielnej etyki naukowej dowodzi wyraźnie, że kierunek empiryczny co raz bardziej bierze górę i w dobie obecnej niewątpliwą zyskał przewagę. Obie formy, w których ten empiryzm występuje, można przytem doskonale ze sobą pogodzić. Etyka współczesna jest w istocie po części ewolucjonistyczną, po części biologiczną, psychologiczną, socjologiczną. Stała się ona tym sposobem nauką empiryczną; właściwym jej przedmiotem jest fakt istnienia sądów etycznych czyli oceny subiektywnej tyczącej się czynów i charakterów, zasad postępowania i zamiarów. Fakt ten stara się właśnie etyka wyjaśnić przy pomocy psychologii, socjologii i teorii rozwoju. Usiłuje ona określić przedmiotowe pojęcie dobra i wartości moralnej i na tej podstawie wyjaśnić poszczególne formy, w których to pojęcie występuje. Mimo liczne podjęte w tym kierunku próby nie osiągnięto dotąd wyniku, który by się spotkał z powszechnem uznaniem. Co do różnorodności, a nawet niezgodności poszczególnych teoryj etyka może śmiało współzawodniczyć z metafizyką. W tem i tylko w tem wszyscy etycy się zgadzają, że ludzie uznają pewne przepisy i prawa postępowania za obowiązujące, że dążą do pewnych celów i pochwalają pewne pobudki; natomiast niema wcale wśród

etyków zgody co do tego, jakie zasady, normy i cele etyczne należy uznać za bezwarunkowo słuszne.

11. Ta różnorodność teoryj, którą w dalszym ciągu niniejszej pracy szczegółowiej omówimy (por. tom II. §§. 14—17), tłumaczy się po części faktem, że same pojęcia moralne w ciągu wieków ulegały licznym zmianom. Niejedno, co dziś uważamy za moralne, dobre lub chlubne, nazywało się dawniej inaczej; niejedno dawniej nie wchodziło w ogóle w zakres ludzkiego działania. Ale także wśród ludzi żyjących w jednej i tej samej epoce, np. w dobie obecnej, trzeba stwierdzić wyraźną i niewyrównaną sprzeczność poglądów. Etyka naukowa musi się tedy zająć *zestawieniem i rozbiorem panujących w danym czasie pojęć moralnych*, jeżeli nie ma być wytworem spekulacji, pozbawionej wszelkiej wartości. Można twierdzić, że niektóre systemy etyki pochodzą od takich filozofów, którzy swe ideały osobiste podnieśli do godności ideału ogólnie etycznego. Tak np. *Arystoteles* widzi najwyższy i najgodniejszy pożądaną cel człowieka w czystej myśli, która siebie samą ma za przedmiot, *Spinoza* zaś w intelektualnej miłości Boga, lub w dążeniu do wiedzy filozoficznej. Takie określenia najwyższego Dobra wynikają oczywiście z pragnień osobistych, a nie opierają się na bezstronnym rozbiore wszystkich poglądów etycznych. Wyrażone zaś powyżej żądanie, by etyka zajęła się zestawieniem i opraco-

waniem zjawisk moralnych pozostaje zupełnie w mocy także wtedy, gdy każemy jej przeprowadzić krytykę istniejących sposobów oceny moralnej. Wszak etyka naukowa nie powołuje się na powagi osobiste, ani na argumenta religijne; musi się ona zatem opierać na przypuszczeniu, że istnieje wspólna dla wszystkich miara oceny etycznej. Tylko na tej podstawie może ona wykazać w sposób przekonywujący, czy i dla czego pewne kryterium oceny etycznej należy przekładać nad inne, uważając wynikające z niego cele i zasady postępowania za moralne w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ale nie jest rzeczą pewną, czy istnieje taka wspólna miara oceny etycznej, a samo to pytanie da się rozstrzygnąć jedynie na podstawie zestawienia i rozbioru wydawanych rzeczywiście sądów etycznych. Tylko na takim szerokim empirycznym fundamencie możnaby zbudować system etyki, któryby tłumaczył różnorodność poglądów na życie a zarazem uwydatniał wspólne tych poglądów znamiona, któryby pozostawał w zgodzie z faktami świadczącymi o mocy obowiązującej panujących norm etycznych i któryby równocześnie potrafił wskazać źródła owej obowiązującej. Etyka przybiera tedy charakter nauki szczegółowej, która stara się sprostać swemu zadaniu przy pomocy innych nauk szczegółowych jako to psychologii, biologii, socjologii.

12. O tem, że etyka jest w istocie nauką szczegółową świadczy także obecny jej stosunek do me-

tafizyki. Od czasów *Kanta* powszechnie uznaną jest prawda, że etyka nie pozostaje w zależności od danego poglądu na świat, że jednak ona właśnie zawiera ważne czynniki, z których korzysta metafizyka. (por. §. 3, 5. 8.). Jest tedy metafizyka nie tylko uzupełnieniem nauk przyrodniczych lub psychologii lecz także etyki; prowadzi bowiem dalej jej pracę i korzysta z jej wyników w celu skonstruowania naukowego poglądu na świat. Zdaje się zatem, że i etyka odłączy się kiedyś od filozofii.

Ale badania etyczne wiążą się nie tylko z metafizyką, lecz także z teorią umiejętności. Wszak etyka opiera się na założeniach, które czerpie z innych nauk, wskutek czego istnieje już na tej podstawie pośredni przynajmniej związek między nią a teorią poznania i logiką. Nadto operuje etyka pewnem pojęciem zasadniczem, które spotykamy także w innych naukach: w estetyce i ekonomii społecznej; jest to pojęcie *wartości*. Ocena moralna nie jest niczem innym jak pewnym rodzajem sądów o wartości. Wskutek tego odczuto w ostatnich czasach potrzebę stworzenia ogólnej teorii wartości, na której mogłaby się oprzeć nie tylko etyka, lecz także estetyka i nauka gospodarstwa społecznego. Jest zasługą *A. Meinonga* (*Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie* 1894), i *Chr. von Ehrenfelsa* (*System der Werttheorie*, 2 tomy 1897—8), że pierwsi przeprowadzili obszerniejsze w tym kierunku badania.

Ponieważ taka ogólna teoria wartości nie jest i nie może być nauką wyłącznie psychologiczną, przeto można ją uważać za część teorii poznania.

13. Nakoniec należy zauważyć, że podobnie jak logikę (por. §. 5., 6.), tak też i etykę niektórzy uważają za naukę *normatywną*. Ale etyka nie może podawać bezwzględnych przepisów, prawideł i rozkazów, lecz pozostawia to zadanie działalności praktycznej. Jeżeli etyka jest nauką i ma nią pozostać, „normy“ jej mogą posiadać jedynie znaczenie hipotetyczne. Ona wskazuje, jakie postępowanie stosownie do wykonywanej przez nas oceny etycznej posiada istotnie dodatnią, a jakie ujemną wartość; kto zatem chce spełnić czyn o dodatniej wartości moralnej lub zaniechać czynu o ujemnej wartości moralnej, musi zadość uczynić pewnym warunkom. A warunki te podaje właśnie etyka. Formułowanie norm etycznych nie jest tedy możliwem bez odpowiedniej teorii i polega właściwie jedynie na zastosowaniu tej teorii do praktyki życiowej.

Z nader obfitej literatury współczesnej o etyce możemy na tem miejscu wymienić niektóre tylko dzieła. Czytelnik znajdzie w nich łatwo dalsze wskazówki bibliograficzne. Na początek polecamy: F. Paulsen: *System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*, 2 tomy; 4-te wyd. 1896—97. — A. Seth: *A Study of Ethical Principles*. 3. wyd. 1897. — J. Unold: *Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung* 1896. — Mniej przystępnie napisane są na-

stepujące dzieła: J. Baumann: Handbuch der Moral. 1879. — E. v. Hartmann: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins 1879; drugie wydanie tego dzieła wyszło pod tyt. Das sittliche Bewusstsein. 1886. — H. Spencer: The Principles of Ethics. 3 części 1879—93. — W. Wundt: Ethik, drugie wyd. 1892. — G. Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft 2 tomy, 1892—93. — H. Sidgwick: The Methods of Ethics, 4. wyd. 1890. — A. Dorner: Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik. 1895. — O historii etyki traktują: Th. Ziegler: Geschichte der Ethik. I. część: Etyka Greków i Rzymian 1881. II. część: Etyka chrześcijańska. 2. wyd. 1892. — F. Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 tomy 1882—89. — H. Sidgwick: Outlines of the History of Ethics. 2. wyd. 1888. — Zob. także Struve, Wstęp krytyczny do filozofii str. 451—457. —

14. Filozofia prawa powstała i rozwinęła się na podstawie przekonania, że istnieje *prawo przyrodzone* (Naturrecht), różne i niezależne od prawa *pozytywnego*, określonego ustawami. Już *Arystoteles* odróżnia sprawiedliwość i słuszność przyrodzoną od ustawowej (*φύσει — νόμον δίκαιον*). U *Cicerona* różnica ta występuje w wyrazach *ius naturae* i *ius civile*. Prawnicy rzymscy uważają *ius naturale* za prawo obowiązujące wszystkich ludzi a nawet wszystkie istoty żyjące (quod natura omnia animalia docuit). Jest ono niezmiennem, i każdy musi je uznać, ponieważ tkwi w naturze ludzkiej. Zawiera ono jedną tylko zasadę: sprawiedliwości lub słuszności (aequitas), podczas gdy prawo pozytywne, *ius civile* i *ius gentium*, opiera się nadto na względach użyteczności (utilitas). Systematyczny rozwój nauki o prawie przyrodzonym

rozpoczyna się w w. XVI. Pojęcia i zasady wchodzące w zakres tego prawa bywają dedukowane przy pomocy samego rozumowania, a priori; a do rozpowszechnienia takiej metody przyczynił się w pierwszym rzędzie *Hugo Grotius* (um. 1645). Równocześnie zjawiają się teorye o jakimś pierwotnym stanie ludzkości, jak n. p. u *Hobbese* (*Leviathan* 1651). Aż do w. XIX. nie ma zwłaszcza w Niemczech różnicy między nauką o prawie przyrodzonym a filozofią prawa. Sam wyraz „filozofia prawa“ zjawia się dopiero na początku w. XIX. W czasach najnowszych, odkąd szkoła historyczna wykazała zmienność wszelkich postanowień prawnych, prawnicy wystąpili ostro przeciwko prawu przyrodzonemu; wskutek tego zmieniło się znaczenie filozofii prawa, a przyczyniła się do tego także i ta okoliczność, że filozofia pozbyła się dawnej skłonności do apriorycznej konstrukcyi faktów.

Stosunek filozofii prawa do etyki przechodził przez różne fazy. W starożytności obie nauki ściśle ze sobą się łączą, przepisy prawne uważa się za wyraz norm etycznych, a człowiek, który chce postępować moralnie, musi się liczyć z nimi nie mniej jak z nie pisanem prawem bogów lub z sumieniem. *Kant* natomiast ściśle rozróżnił *moralność* i *legalność*; moralność tyczy się charakteru, z którego wynika pewien sposób postępowania, legalność polega jedynie na zgodności czynów ludzkich z przepisami prawa. *Herbart* uczynił z filozofii prawa ponownie

część etyki. Obecnie objawia się dążność w kierunku wzajemnego zbliżenia etyki i filozofii prawa; istnieje bowiem przekonanie, że niektóre z późniejszych przepisów etycznych występowały pierwiej w formie przepisów prawnych, oraz że prawo w swym rozwoju zbliża się stopniowo coraz więcej do urzeczywistnienia zasad etycznych.

15. Naszem zdaniem filozofia prawa może istnieć tylko jako *filozofia nauk prawniczych*. Do nauk prawniczych należy nie tylko naukowy wykład pewnego prawa pozytywnego, obowiązującego np. w Niemczech lub Anglii, lecz także prawoznawstwo porównawcze, badające poszczególne formy prawne, jako też ogólna nauka o prawie, która rozbiera dotyczące pojęcia zasadnicze. Tak pojęta filozofia prawa jest w pierwszym rzędzie stosowaną teorią umiejętności, traktującą o rzeczowych i formalnych założeniach nauk prawniczych. Chodzi tu po części o pojęcia, które dzięki swemu znaczeniu ogólniejszemu sięgają po zakres nauk prawniczych i nie dają się wskutek tego w ich obrębie wyczerpująco rozebrać (np. pojęcie czynu, woli, usiłowania, przypadku, wolności, przyczynowości). Badania wstępne przeprowadza w tym kierunku wielokrotnie psychologia. Spotykamy się jednak w naukach prawniczych także z pojęciami, które należą wyłącznie do ich zakresu, jak np. z pojęciem prawa, kary, poczytalności. Do wyjaśnienia tych pojęć przyczynili się najskuteczniej sami prawnicy. Prócz tego zasługują ze stanowiska logi-

cznego na uwagę odrębne metody, które się wytworzyły w obrębie nauk prawniczych z tej przyczyny, że księgi ustaw wskazują z góry drogę, jaką te nauki mają postępować. Ale jeszcze w innym kierunku łączą się nauki prawnicze z filozofią, mianowicie w kierunku pewnych zagadnień metafizycznych. Rozmyślania filozoficzne wydały pod tym względem liczne utopie, albo — mówiąc łagodniej — pomysły idealnych ustrojów państwowych. O ile pomysły tego rodzaju dążą do pełniejszego rozwoju prawa w kierunku postępu etycznego, zawierają one tendencję trafną i doniosłą.

Literatura. Treściwy i jasny wykład filozofii prawa ze stanowiska Herbart'a zawiera: A. Geyer: *Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen* 1863. — Trafny pogąd na ogólną naukę o prawie podaje: A. Merkel: *Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft* w *Encyklopedyi Holtzendorffa*. 5. wyd. 1890. — Nadto można polecić: R. v. Jhering: *Der Zweck im Recht* 2. wyd. 2 tomy 1884—86. — R. Wailaschek: *Studien zur Rechtsphilosophie* 1889. — G. Roszkowski: *O istocie i znaczeniu filozofii prawa* 1871. — Tenże: *O zadaniu i systemie filozofii prawa* 1873. — K. Bergbohm: *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie* I. 1891. Jest to energiczna polemika przeciwko prawu przyrodzonemu, oparta na rozległej znajomości literatury. Filozofia prawa jest według autora filozofią prawa pozytywnego. — O rozwoju filozofii prawa traktują: F. J. Stahl: *Die Philosophie des Rechts* I. *Geschichte der Rechtsphilosophie*. 5. wyd. 1879. — K. Hildenbrand: *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*. I. *Das klassische Altertum* 1860. — G. Roszkowski: *Rzut oka na systemata filozofii prawa w związku z historią filozofii* 1872.

§. 9. Estetyka.

1. *A. G. Baumgarten* (1714—62) pierwszy użył wyrazu *estetyka* w znaczeniu dzisiejszem. Przedtem używano nazw zbiorowych dla oznaczenia dotyczącego kompleksu badań jak n. p. „o pięknie” (*περὶ τοῦ καλοῦ* Plotinos) „O wzniosłem” (*περὶ ὕψους* Longinus); „O pięknych naukach i sztukach”, rozumiejąc przez nauki piękne poezję i sztukę wymowy, a przez sztuki piękne wszystkie inne sztuki; istniały też osobne nazwy dla teoryi poszczególnych sztuk jak n. p. poetyka, retoryka, *de musica*, *de architectura* i t. d. Z tych teoryj rozwinęły się z czasem osobne nauki, traktujące w pierwszym rzędzie o technicznej stronie sztuk. Dopiero w w. XIX. zaczęto powszechnie używać wyrazu *estetyka*, oznaczając nim tę część filozofii, która zajmuje się pewnym rodzajem upodobania i nieupodobania, wrażeniami estetycznymi w ogóle i poszczególnymi ich formami, występującymi w naturze i sztuce.

2. Zagadnieniami estetycznymi zajmowali się w starożytności przede wszystkim *Platon*, *Arystoteles* i *Plotyn* (um. 269). *Platon* rozróżnia piękność zewnętrzną ciała i wewnętrzną duszy i żąda, aby piękność ciała służyła piękności wewnętrznej tj. cnocie, moralności. Harmonia form przestrzennych, czystość dźwięków, wyrazistość barw jest sama w sobie rzeczą piękną, która wywołuje osobliwego rodzaju przyjemność, chociaż jej brak nie działa

przykro. Istotę sztuki w znaczeniu ściślejszem, estetycznem, widzi *Platon* a zgodnie z nim także *Arystoteles* w naśladowaniu (*μίμησις*). *Arystoteles* określa piękno jako całość konkretną o rozmiarach odpowiednich, której części objawiają prawidłowy układ. Teorię sztuki zalicza *Arystoteles* do filozofii poetycznej (por. §. 2., 2.). Po nim zaczęto się zajmować teoryami poszczególnych sztuk: *Aristoxenos* muzyką, *Quintilianus* wymową, *Vitruvius* architekturą. Dopiero u *Plotyna*, twórcy szkoły neoplatońskiej, spotykamy się znowu z ogólniejszymi wywodami estetycznymi; przyczem uwagi godną jest rzecz, że *Plotyn* opisuje podmiotowy stan widza i słuchacza, oddanego używaniu estetycznemu. Rozprawa „o wzniosłem“, którą przypisują prawdopodobnie niesłusznie *Longinowi*, zawiera wskazówki dla mowcy; najlepszym dla niego środkiem wywołania głębokiego wrażenia ma być żywe przedstawienie tego, co jest naprawdę wielkiem i wzniosłem.

3. Pomijamy nieliczne estetyczne roztrząsania wieków średnich, oraz długi szereg dzieł z epoki odrodzenia, odnoszących się do techniki sztuk. Dopiero w w. XVII. i XVIII. objawia się w dziedzinie estetyki ruch żywszy, rozszerzający znacznie poglądy starożytnych. Z ówczesnych estetyków francuskich wywarli wpływ największy *Boileau* (*Art poétique* 1674), *Dubos* (*Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique* 1719), *Butteur* (*Cours de belles lettres* 1765). Wymienione

działa ograniczają się jednak prawie wyłącznie do teorii sztuki. O wiele donioślejszemi i wpływem swym dalej sięgającymi są prace estetyków angielskich. Zajmują się oni psychologią estetycznego używania i tworzenia i usiłują w swoich rozbiorach wnikać w istotę piękna. Obok *Shaftesbury'ego* (por. §. 8. 9), który jednak nie rozróżnia jeszcze dokładnie między tem, co należy do estetyki, a tem, co należy do etyki, trzeba wymienić na pierwszym miejscu *Hutchesona* (*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* 1725) i *Home'a* (*Elements of Criticism* 1762). *Hutcheson* kładzie nacisk na bezpośredniość upodobania w rzeczach pięknych i nieupodobania w rzeczach brzydkich i rozróżnia piękność bezwzględną i względną. Piękność bezwzględna polega na pewnym stosunku jednostajności do różnorodności, który w danym przedmiocie, np. w figurze geometrycznej, da się stwierdzić. Piękność względna natomiast polega na zgodności danego przedmiotu, np. portretu, z wyobrażeniem jego pierwowzoru.

4. Dzieło *Home'a*, które doczekało się licznych wydań, nazywa *Dilthey* słusznie najdojrzałszym i najwięcej wyczerpującym rozbiorem piękna, dokonany w wieku XVIII. Estetyka jest tutaj oparta na dokładnej psychologii uczuć. Wedle *Home'a* piękność jest pochodną własnością przedmiotów w znaczeniu *Locke'a* (por. §. 6. 5.), tj. czemś równocześnie podmiotowem i przedmiotowem. Bez

podmiotu odczuwającego i wrażliwego nie byłoby działania estetycznego; ponieważ jednak nie wszystko się nam podoba, przeto trzeba uznać, że pewne własności zabarwienia, kształtu, ruchu i t. d. są przedmiotowymi warunkami piękności, które właśnie należy zbadać. *Home* zna także dwa rodzaje piękna: piękno odczute zmysłami, właściwe przedmiotom jako takim, i piękno względne, wynikające z przekonania o celowym lub korzystnym układzie przedmiotu. Piękność pierwszego rodzaju odczuwamy n. p. gdy nam się podoba foremna figura; piękność w znaczeniu względnem przypisujemy np. domowi mieszkalnemu, o ile jest zbudowany wygodnie, a zatem odpowiednio do swego celu.

5. W Niemczech wywołał przedewszystkiem *Baumgarten* (Aesthetica 1750) ruch na polu estetyki, czyniąc z niej osobną naukę filozoficzną, której brak było w systemie *Wolffa* (por. §. 2. 4.). Jako *gnoseologia inferior*, jako nauka o poznawaniu zmysłowym estetyka staje obok logiki tj. nauki o wyższej władzy poznawczej, czyli o poznawaniu rozumowem. Ponieważ doskonałość poznawania zmysłowego jest istotą piękną, przeto estetyka występuje jako teoria piękna i sztuki, oraz jako praktyczne pouczenie o sposobach tworzenia dzieł pięknych. Zrazu istniało więc zdanie, że piękność łączy się z niejasnem (bo zmysłowym) poznawaniem czegoś doskonałego, podczas gdy jasne, rozumowe poznawanie uważano za wyższą

formę wiedzy; z czasem przekonano się jednak, że uczucia przykrości i przyjemności nie należą wcale do władzy poznawczej, lecz tworzą osobną władzę obok władzy poznawczej i obok woli. Około uwydatnienia tej trzeciej władzy duszy ludzkiej zasłużyli się *Sulzer* i *Mendelssohn*, później *Tetens* (por. §. 7., 6.), i *Kant*. *Mendelssohn* (*Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften* 1761) odróżnia piękność formy i piękność wyrazu, którą bada bliżej na podstawie teorii znaków jako środków wyrażania. *Sulzer* podał w rodzaju encyklopedyi pod tytułem *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (4 tomy 1771—74) wyczerpujący przegląd ówczesnych wiadomości i prac estetycznych.

6. *Kant* usiłuje w swojej *Kritik der Urteilskraft* wykazać, że władza sądenia (*Urteilskraft*), o ile objawia się w sądach estetycznych, zależy jedynie od takich warunków podmiotowych, których istnienie można przypuszczać u wszystkich ludzi. Dlatego właśnie władza sądenia występuje z żądaniem, by sądy jej przez wszystkich były uznawane. Wspomniane warunki podmiotowe są dwojakie: Tam gdzie chodzi o przedmioty *piękne*, polegają one na przyjemności, wywołanej swobodną grą rozumu i wyobraźni, a przystępnej wszystkim ludziom; gdzie zaś chodzi o rzeczy *wzniosłe*, warunki owe polegają na przyjemności, wynikającej z wyższości umysłu nad zwysłowością; o przyjemności tej również należy przypu-

szczać, że każdy może jej doznać. Przyjemność wywołana czemś pięknem, jest bezpośredniem, bezinteresownem (tj. wolnem od pożądań) upodobaniem w formie przedmiotów, a więc w czystości barw i dźwięków, w rysunku i w układzie całości. Obok tego piękna *swobodnego* istnieje także piękno *przynależne*, polegające na tem, że stwierdzamy doskonałość podobającego się nam przedmiotu ze względu na pojęcie, któremu ma odpowiadać; piękność przynależną spotykamy n. p. w ludziach i budynkach. *Wzniosłem* nazywamy to, co przekracza wszelką miarę naszej zmysłowości albo niezrównaną swoją wielkością (wzniosłe w znaczeniu *matematycznym*), albo niezrównaną swą siłą (wzniosłe w znaczeniu *dynamicznym*). Ponieważ idei takiej niezmiernej wielkości lub siły nie czerpiemy z przedmiotów, lecz dostarcza nam jej nasz umysł, przeto uwydatnia się w rzeczach wzniosłych wyższość umysłu nad zmysłowością. Dzieło sztuki musi przedstawiać się z jednej strony jako wytwór artysty, z drugiej jednak strony musi się niejako wydawać swobodnym wytworem przyrody, którego powstania nie krępują żadne prawidła. Dzieło sztuki da się tedy pomyśleć tylko jako wytwór geniusza, albowiem w samej jego swobodnej twórczości tkwią prawidła sztuki.

7. W estetyce pokantowskiej nabiera wielkiego znaczenia przeciwieństwo dwóch kierunków: estetyki *idealistycznej*, uwzględniającej *treść* dzieł sztuki i estetyki *formalistycznej*, uwzględniającej

ich formę. Twórcami pierwszego kierunku są: *Schelling* (*Philosophie der Kunst* 1859), *Hegel* (*Vorlesungen über Aesthetik* 1838) i *Schopenhauer* (*Die Welt als Wille und Vorstellung* 1818, księga trzecia).

Wedle estetyki idealistycznej forma jako taka nie posiada wartości estetycznej; wartość ta polega bowiem jedynie na tem, że forma jest symbolem, wyrazem czegoś, że jest przedstawieniem idei. Z tego punktu widzenia estetyka przedstawia się w pierwszym rzędzie jako filozofia sztuki, ponieważ tylko dzieła sztuki, mogą uchodzić za bezpośredni wyraz pewnych idei, które artysta pragnął przedstawić za pomocą zmysłowego materiału, dźwięków, barw lub kształtów. Wedle *Schellinga* piękno istnieje poza dziedziną sztuki tylko jeszcze w dziedzinie przyrody organicznej. Zdaniem *Schopenhauera* idea uwydatnia się lepiej w dziele sztuki, ponieważ nie zaciemniają jej tu przypadłości, z jakimi ona zwykle łączy się w tworach przyrody. *Hegel* widzi w pięknie przyrody tylko zbliżenie do istotnego piękna. Systematyczny wykład tak pojętej estetyki zawdzięczamy głównie estetykom szkoły heglowskiej, wśród których trzeba wymienić przede wszystkim *F. Th. Vischer'a* (*Aesthetik* 1846—1858). Taka estetyka treści ma pewien charakter spekulatywny, *metafizyczny*; jest ona wedle wyrażenia się *Fechner'a* estetyką „z góry“, ponieważ usiłuje z pojęć ogólnych dedukować pewne fakty oraz uwyda-

tnić znaczenie, jakie stan używania estetycznego, stan biernej kontemplacji, posiada dla wytwarzania poglądu na świat. Z całego tego kierunku dzisiaj nie pozostało prawie nic prócz ogólnego pojęcia symbolizmu.

Przedstawicielem kierunku formalistycznego jest *Herbart* wraz ze swoją szkołą. Wedle nich treść przedmiotów niema estetycznego znaczenia; sąd estetyczny tyczy się jedynie formy, proporcji. Estetyka powinna zestawiać stosunki elementarne (np. harmonia tonów, zgodność barw, rytm), które współdziałają stale w wywoływaniu estetycznie przyjemnych lub nieprzyjemnych wrażeń; powinna ona nadto wskazać pojęcia, na których wzorujemy sądy estetyczne (*Musterbegriffe*). Myśl tę przeprowadził R. *Zimmermann* w dziele *Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft* 1865). Oba kierunki estetyki usiłuje pogodzić ze sobą *Koestlin* (*Aesthetik* 1869).

8. W czasach najnowszych objawia się zasadnicza zmiana w sposobie pojmowania i opracowania estetyki. Istnieje powszechne dążenie ku stworzeniu estetyki *empirycznej* w przeciwieństwie do spekulatywnej czyli konstrukcyjnej; a dążność ta objawia się nie tylko w kierunku badań nad sędziami estetycznymi, lecz także na polu teorii sztuk i twórczości artystycznej. Tak np. *H. Taine* (*Philosophie de l'art* 1866—69)*) bada sztukę ze

*) Polski przekład pióra A. Sygietyńskiego, 1896.

stanowiska historyi kultury, kładąc nacisk na te czynniki, które wpływają na powstanie dzieł sztuki pewnej epoki. On to wprowadził w użycie powtarzany odtąd aż do uprzykrzenia wyraz *milieu* dla oznaczenia ogólnego stanu intelektualnego i moralnego danego czasu. Natomiast *Grant Allen* (*Physiological Aesthetics* 1881) i *J. Hirth* (*Aufgaben der Kunstphysiologie* 1897) badają warunki psychofizyczne, od których zależy wrażliwość estetyczna zwłaszcza w zakresie sztuk plastycznych. *G. Th. Fechner* (*Vorschule der Aesthetik* 1876. 2. wyd. 1897) nakoniec podjął się empirycznego określenia warunków upodobania i nieupodobania i wprowadził do estetyki metodę eksperymentalną. Odróżnia on we wrażeniu estetycznym czynniki *bezpośrednie* i czynniki *asocjacyjne*: czynnikami bezpośrednimi są wszystkie warunki upodobania estetycznego, które tkwią w samym wyobrażeniu wywołującym to upodobanie; asocjacyjnymi zaś są te warunki, które wpływają na upodobanie dlatego, że są z owym wyobrażeniem skojarzone. Tym sposobem sprowadził *Fechner* przeciwieństwo między estetyką formalistyczną, a estetyką treści do właściwego znaczenia psychologicznego, a uznając, że czynniki obu rodzajów współdziałają w wywoływaniu uczuć estetycznych, zamknął toczącą się w tej sprawie dyskusję.

9. W dobie obecnej estetyka znajduje się w stanie przeobrażania. Rozpoczęła już uwalniać się z pod wpływów etyki i metafizyki, z któ-

remi to naukami tak ściśle dawniej była złączona; nie ma też chyba już zwolenników metody spekulatywnej, uprawianej przez idealistów pokantowskich. Ale nowej metodzie empirycznej brak jeszcze jednolitego kierunku, mimo to, że ma niewątpliwie charakter psychologiczny; brak też jeszcze jednolitego poglądu na przedmiot i zadania estetyki oraz na jej stosunek do innych nauk. Ograniczamy się tedy do zwięzłego wyłuszczenia poglądu, który nam się wydaje trafnym.

Estetyka przedstawia się nam jako *nauka o estetycznych wrażeniach i o warunkach tych wrażeń*. Wrażeniem estetycznym nazywamy wyobrażenie, które samą swoją treścią (względnie swem znaczeniem) wzbudza w nas pewne uczucia i powoduje pewne sądy. Uczuciami temi są w ogólności uczucia upodobania i nieupodobania, a sądy, w których uczucia te znajdują swój wyraz, nazywają się sędami estetycznymi. Wrażenia tego rodzaju mogą się nam narzucać same z siebie, możemy je też umyślnie stwarzać; na tej podstawie rozróżniamy piękno w przyrodzie i piękno w sztuce. Do warunków wrażeń estetycznych zaliczamy prócz rozmaitych nastrojów i stanów podmiotowych w pierwszym rzędzie przedmioty, których wyobrażenia wywołują w nas upodobanie lub nieupodobanie. Przedmioty te nazywamy pięknymi lub brzydkimi, zgrabnymi lub niezgrabnymi, wzniosłymi lub ohydnyymi i t. p., jeżeli stale się z nimi łączą lub łączyć mogą po-

wyżej wspomniane uczucia. Pośrednio należą do warunków wrażeń estetycznych artyści wraz ze swojemi zdolnościami, ze swoją wyobraźnią i ze swoim talentem, ponieważ tworzą dzieła, wywołujące wrażenia estetyczne. Tem zaś, co należałoby zaliczyć do warunków wrażeń estetycznych w szerszem znaczeniu, jak n. p. używaniem pędzla i mieszaniem farb, zajmują się osobne działy techniki sztuk. Dla estetyki pozostaje obszernie pole psychologii wrażeń estetycznych i twórczości artystycznej oraz badanie praw, normujących zależność owych wrażeń od ich warunków przedmiotowych.

10. Określiwszy w ten sposób pojęcie estetyki musimy badania takie, jak *Taine'a* (por. § 9, 8.) albo *E. Grosse'a* (*Die Anfänge der Kunst* 1893) zaliczać do historii kultury lub filozofii historii i domagać się, aby estetyka posługiwała się metodami stosowanymi w psychologii. Łącząc estetykę tak ściśle z psychologią, wyjaśniamy równocześnie jej stosunek do filozofii. W obec teorii umiejętności i metafizyki estetyka zajmuje stanowisko takie same, jak psychologia, i jest też tak samo jak psychologia co do swej istoty nauką szczegółową, która jednak pozostaje jeszcze w podobnym związku zewnętrznym z filozofią, jak etyka. (por. § 8, 11). W jednym tylko bardzo ważnym kierunku estetyka łączy się bezpośrednio z teorią poznania, o ile mianowicie wiąże się z ogólną teorią wartości (por. § 8. 12). Sądy

estetyczne są sądami o wartości i jako takie podlegają tym samym prawom, co sądy etyczne. W obec teoryi poszczególnych sztuk estetyka odgrywa rolę nauki podstawowej; wyjaśnia ona bowiem istotę i warunki wrażeń estetycznych, które artysta pragnie wywołać przy pomocy pewnych środków technicznych. Na tej podstawie można także estetykę uważać za naukę *normatywną* w znaczeniu tem samym jak etykę. (por. § 8, 13). Określając bowiem warunki wrażeń estetycznych może ona formułować przepisy, których trzeba przestrzegać, chcąc wywołać takie wrażenia.

Literatura, tycząca się estetyki, jest wprawdzie bardzo bogata i różnorodna, ale nieliczne tylko dzieła czynią zadość poważnym wymaganiom naukowym. Oprócz wymienionych już dzieł, z których najwięcej zasługują na uwagę prace Köstlin'a i Fechnera, można polecić: K. Groos: *Einleitung in die Aesthetik*. 1892. — H. R. Marshall: *Aesthetic Principles*. 1895. — M. Carriere: *Aesthetik* 2 tomy, 3. wyd. 1885. — E. v. Hartmann: *Aesthetik*. I. *Die deutsche Aesthetik seit Kant* 1886. II. *System der Aesthetik* 1887. — I. M. Guyau: *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*. 1884. — A. Raciborski: *Przyrodnicze podstawy naszych sądów estetycznych*. 1888. — H. Struve: *Sztuka i piękno*. — *Historiją estetyki zajmują się*: R. Zimmermann: *Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft*. 1858. — H. Lotze: *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* 1868. — B. Bosanquet: *History of Aesthetics* 1892. I. Walter: *Die Geschichte der Aesthetik im Altertum*. 1893. — H. v. Stein: *Die Entstehung der neueren Aesthetik*. 1886. — M. Schasler: *Kritische Geschichte der Aesthetik*. 1872.

§. 10. *Filozofia religii.*

1. Do filozofii teoretycznej w znaczeniu *Arystotelesa* należy obok matematyki i fizyki także *teologia*. (por. §. 2, 2.). Roztrząsaniem z dziedziny tej filozoficznej nauki o Bogu zajmuje się *Arystoteles* w dziele, które otrzymało nazwę metafizyki. Gdy pod wpływem religii chrześcijańskiej powstała nowa teologia o charakterze pozytywnym, nazwano ją *theologia christiana*, podczas gdy dla oznaczenia teologii arystotelowej posługiwano się i nadal nazwą *theologia* bez jakiegokolwiek bliższego określenia. Dopiero *Raymund de Sabunde* (um. 1432) wprowadził w powszechne używanie wyraz *theologia naturalis* dla oznaczenia metafizycznej nauki o Bogu. W czasach nowszych spotykamy się nadto z wyrazami *theologia rationalis* i *theologia transcendentalis*. Filozofia religii — wyraz ten występuje pod koniec wieku XVIII. — zajmuje się ze stanowiska psychologii, teorii poznania, metafizyki i historii kwestyą istnienia i własności Boga, jego stosunkiem do świata w ogólności a w szczególności do człowieka oraz rozmaitemi formami religii.

2. Początki filozoficznej nauki o Bogu stwierdzić można w filozofii greckiej u *Anaxogorasa* (ur. ok. 500 przed Chr.). Filozof ten przyjmuje istnienie istoty kształtującej i porządkującej wszechświat, nazywając ją *νοῦς*, duchem. U *Platona* pojęcie Boga, identyczne z ideą Dobra, jest najwyż-

szą ideą; u *Arystotelesa* pierwszą przyczyną wszelkiego w świecie ruchu (*πρῶτον κινῶν*) jest również istota boska, przedstawiająca się jako czysta forma, jako duch bezcielesny. Z pośród Ojców kościoła usiłował przedewszystkiem św. *Augustyn* (um. 430) znaleźć dla teologii także uzasadnienie filozoficzne, a *Anzelm z Canterbury* (um. 1109) jest pierwszym scholastykiem, który stara się w sposób ścisły dowieść istnienia Boga. Z pośród filozofów nowożytnych zajmowali się bliżej teologią racjonalną przedewszystkiem *Descartes*, *Leibniz* i *Wolff*. Opierali się przytem na założeniach, czerpanych bądź z nauk przyrodniczych, bądź też z etyki. Stąd powstało rozróżnienie *Physico-* i *Ethicotheologii*. Głównym przedmiotem tej gałęzi metafizyki były dowody istnienia Boga. Przeprowadzano je zarówno a priori w formie dowodu ontologicznego, jak też a posteriori w formie dowodu kosmologicznego i teleologicznego. (por. tom II. §. 9.).

Religią naturalną — rozumiano przez nią przekonania religijne wypływające z samej natury ludzkiej i nie oparte na objawieniu — zajmowała się, głównie filozofia angielska począwszy od *Herberta z Cherbury* (um. 1648). Wedle niego prawdą religijną jest to, w czem się zgadzają wszystkie religie świata. Z następców *Herberta*, którzy myśl tę jeszcze wyraźniej uwydatnili, najważniejszymi są *Toland* (um. 1722) i *Tindal*. U *Hume'a* nakoniec spotykamy się w *Dyalogach o religii naturalnej* (1779) z bezwzględną krytyką dowodów istnie-

nia Boga, a w jego *Naturalnej historii religii* (1755) z psychologiczną teorią powstania religii. Zdaniem *Hume'a* źródłem religii nie jest rozum, lecz obawa i nadzieja oraz antropomorfizująca wyobraźnia.

3. Niebawem spotkała się naturalna religia i teologia racjonalna z jeszcze ostrzejszą krytyką ze strony *Kanta*. Rozbierając w *Krytyce czystego rozumu* dowody istnienia Boga, *Kant* wykazał, że twierdzeniom teologii racjonalnej brak wszelkich podstaw. Wedle niego Physicotheologia w ogóle nie istnieje; uznaje on tylko Ethicotheologię i moralny dowód istnienia Boga. (por. §. 3. 4, 5.). Natomiast zajmuje się jego *Religia w granicach samego rozumu* (1793) krytyką i rozumową interpretacją religii chrześcijańskiej i dochodzi do wyniku, że religia polega na przekonaniu, iż obowiązki nasze są przykazaniami boskimi. *Kant* nie rozwija tedy a priori jakiejś nowej religii, lecz bada i określa znaczenie i rację bytu religii historycznej. Takie same stanowisko zajmuje też *L. H. Jakob*, którego *Allgemeine Religion* (1797) pozostaje pod wpływem *Hume'a* i *Kant'a*. Pragnie on jedynie wyjaśnić na podstawie psychologii istniejącą wiarę religijną. Głębiej rzecz tę przeprowadził *Schleiermacher* (*Reden über die Religion* 1799). Oddziela on religię od metafizyki i etyki, od naszej wiedzy i naszego działania, a istotę jej upatruje w przejęciu się nieskończonością wszechświata i w poczuciu bezwzględnej zależności. *Hegel* natomiast staje wobec

religii na stanowisku filozofii historii (Vorlesungen über die Philosophie der Religion) i widzi w poszczególnych religiach następujące kolejno po sobie stopnie rozumnego procesu dyalektycznego. Zdaniem jego religia co do istoty nie różni się od filozofii; pod względem formalnym jednak religia pozostaje w tyle za filozofią, ponieważ przedstawia absolut, prawdę, Boga tylko w symbolach i w szańce konkretnej, a nie zapomocą pojęć. Te psychologiczno-historyczne badania prowadzą u *L. Feuerbacha* (Das Wesen der Religion 1845) do radykalnej krytyki wszelkiej religii. Wedle *Feuerbacha* teologia jest poprostu antropologią, a Bóg istotą, która ma urzeczywistnić tkwiące w człowieku pragnienie szczęścia, doskonałości, nieśmiertelności. O ile religia ma rację bytu, trzeba ją sprowadzić do poczucia naszej łączności, naszego zjednoczenia z przyrodą lub z wszechświatem, naszej ograniczoności i zależności od przyrody.

4. Obecnie można rozróżnić w baniachęd z zakresu filozofii religii cztery zadania: 1. *Badania nad powstaniem i rozwojem religii* jako faktu historycznego rozpatrują na podstawie historii religii i porównawczej nauki o religiach ich istotę oraz czynniki wpływające na ich rozwój z ogólnego stanowiska filozofii historii. 2. *Psychologia religii* jako faktu podmiotowego w życiu umysłowem jednostek bada metodą psychologiczną owe osobliwe pojęcia, uczucia, myśli i czynności, na których polega religijność. 3. *Teoretyczne*

uzasadnienie religii. Ważny ten dział filozofii religii zajmuje się z punktu widzenia teorii poznania i metafizyki kwestyą możliwości wiary religijnej oraz pytaniem, o ile pewna religia, w danej chwili najwięcej rozpowszechniona, da się obronić i uzasadnić. Droga ta prowadzi niekiedy do sformułowania jakiejś nowej, idealnej religii, jakiejś „religii przyszłości“, która miałaby lepiej odpowiadać naukowym wiadomościom i poglądom, aniżeli panująca właśnie religia pozytywna. 4. *Roztrząsania o praktycznem znaczeniu religii* zajmują się stosunkiem religii do moralności oraz wpływem religii na życie społeczne.

Filozofia religii jest tedy niewątpliwie nauką filozoficzną w znaczeniu ściślejszem, którą należy odróżnić zarówno od nauk teologicznych jak od historyi religii i od porównawczej nauki o religiach. Charakter nauki szczegółowej posiada jedynie psychologia religii na mocy swego ścisłego związku z psychologią empiryczną. Co do głównej treści jednak filozofia religii przedstawia się jako *filozofia nauk o religii* (Philosophie der Religionswissenschaften), do których należy także pozytywna teologia; bada ona założenia tych nauk z punktu widzenia teorii poznania i metafizyki.

Literatura: J. Caird: Anintroduction to the Philosophy of Religion. 2. wyd. 1891. (także w przekładzie niemieckim Ritter'a 1893). — B. Pünjer: Grundriss der Religionsphilosophie 1886. — A. Sabatier: Es-

quise d'une philosophie de la religion 4. wyd. 1897. (Przekład niem. A. Baur'a 1898). -- Obszerniej przedmiot traktują: O. Pflleiderer: Religionsphilosophie. I. Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. 3. wyd. 1893. II. Genetisch-speculative Religionsphilosophie 3. wyd. 1896. -- Rauwenhoff: Religionsphilosophie (przekład z hollenderskiego pióra Hanne'go 1894). -- H. Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893. -- R. Seidel: Religionsphilosophie im Umriss mit historisch-kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant 1893. -- G. Thiele: Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie. 1895. -- Doskonałą historię filozofii religii podał B. Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation 2 tomy 1880—3.

§ 11. *Filozofia historyi.*

1. Wyraz *filozofia historyi* pochodzi od *Voltaire'a* (um. 1778). Nauka, nosząca tę nazwę, rozwinęła się najpóźniej z wszystkich nauk filozoficznych. Jest ona jedyną gałęzią filozofii, którą nie zajmowano się w starożytności, jest też jedyną, której przedmiotu i zadania nie zdołano dotąd w sposób powszechnie uznany określić. Jedni widzą w niej filozoficzne, spekulatywne roztrząsania politycznego i kulturalnego rozwoju dziejowego, które tem się różni od prostego zszeregowania faktów, że usiłuje wykryć głębsze ich przyczyny; inni rozumieją przez filozofią historyi umiejętną teorię i metafizykę nauk historycznych, która bada założenia tych nauk i z wyników ich

stara się wydobyć dane dla stworzenia poglądu na świat; jeszcze inni uważają historię filozofii za socjologię, za naukę o formach i o rozwoju życia społecznego, a w filozofii historii w tym znaczeniu można upatrywać naukę szczegółową, uzupełniającą historię właściwą (stąd nazwa empirycznej filozofii historii). Takiej różnorodności poglądów nie można się dziwić, gdy się zważy, że dopiero w wieku XIX. nastąpił istotny rozdział między prawdziwie naukowym badaniem przeszłości, a dyletanckim i amatorskim jej traktowaniem. Brak zgody w określaniu filozofii historii jest tem więcej zrozumiałym, ile że do dziś dnia toczy się spór o przedmiot i metodę samej historii, przy czem niektórzy jej przedstawiciele twierdzą nawet, że badania historyczne zawierają prócz czynników czysto naukowych także pewne czynniki estetyczne. W tem leży dowód, że jeszcze nie wszyscy, co się zajmują przeszłością, mają na oku historię jako naukę w ścisłym tego słowa znaczeniu.

2. Spekulatywna filozofia historii t. j. filozofią historii w pierwszym z przytoczonych powyżej znaczeń nie zadowala się opowiadaniem faktów w ich chronologicznym następstwie, lecz pragnie wykazać zachodzący między nimi związek i wyłożyć w sposób „pragmatyczny“ zależność jednych wypadków dziejowych od drugich. W tym celu powołuje się ona bądź na przypuszczenie, że rozwój dziejowy przedstawia się jako

stopniowe urzeczywistnienie pewnych ogólnych *idei*, bądź też na rozmaite czynniki *empiryczne*, których badania historyczne zwykle nie uwzględniają. Takimi czynnikami są np. ustrój człowieka, rasa, do której pewien naród należy, położenie geograficzne, klimat danego kraju, warunki ekonomiczne badanej epoki. I tak roztrząsa najdawniejszy system filozoficzno-historyczny, mianowicie dzieło św. *Augustyna De civitate Dei*, przeszłość i przyszłość dziejową z punktu widzenia chrześcijańskiej idei zbawienia ludzkości. Z podobnych założeń wychodzili także późniejsi teologowie, jak *Bossuet* (*Discours sur l'histoire universelle* 1681) i *Rocholl* (*Die Philosophie der Geschichte* 1893); uwzględniali oni jednak w wyższym stopniu aniżeli św. *Augustyn* także naturalne czynniki rozwoju. *Lessing* pojmuje rozwój umysłowy, zwłaszcza o ile dotyczy pojęć religijnych, jako wychowanie ludzkości w kierunku potęgowania czynników rozumowych, *Herder* (*Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* 1784—91) upatruje w następstwie wypadków dziejowych wzmaganie się humanitarności, *Hegel* natomiast (*Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*) samorzutny proces dyalektyczny i realizowanie się wolności. Jednostronność tego rodzaju idei pociągnęła za sobą pewną dowolność w układzie i wyborze faktów oraz w ocenie ich znaczenia dziejowego.

3. Początki *empirycznego* objaśniania wypadków dziejowych znajdujemy u arabskiego filozofa

Ibn Khaldun'a (um. 1406). Usiłuje on wyprowadzić różnice w ogólnym charakterze narodów z warunków życiowych, z czynników geograficznych i klimatycznych; zdaje sobie przytem w zupełności sprawę z tego, że stwarza tym sposobem nową gałąź wiedzy, której przedmiotem są stosunki społeczne ludzkości. Podobnie postępuje *Jean Bodin* (um. 1596) w swej nauce o państwie a zwłaszcza *Giambattista Vico* (um. 1744). W swoich „Principij di una scienza nuova“ usiłuje on określić prawa, którym podlega rozwój narodów, oraz oznaczyć stopnie, przez które przechodzi ogólny rozwój cywilizacyi. Badaniami swojemi zyskał on sobie sławę twórcy filozofii historyi. Przedstawicielami takiej filozofii historyi są także *Montesquieu* (*L'ésprit des lois* 1748) i *Voltaire*. Niekiedy usiłowano wyjaśnić rozwój dziejowy w sposób bardziej jednostronny, uwzględniając wyłącznie pewien tylko rodzaj warunków i czynników. Zwracono w tej mierze przedewszystkiem uwagę na warunki ekonomiczne, co doprowadziło *K. Marxa* i jego zwolenników do „materyalistycznej“ filozofii historyi. O ile tego rodzaju empiryczne tłumaczenie faktów historycznych nie polega na spekulacyi i dowolnych dedukcyach, lecz posiada charakter ściśle naukowy, można w niem upatrywać pewne uzupełnienie historyi w ściślejszem tego słowa znaczeniu. Tylko że uzupełnieniem tem, którego dawniej dostarczała filozofia historyi, dziś zajmują się w znacznej mierze pewne nauki

szczególne: historia kultury, etnologia, psychologia narodów, antropogeografia. W tej tedy formie filozofia historii przedstawia się jako antycypacja wyników nauk szczegółowych, a taka antycypacja jest w istocie jednym z ważnych zadań filozofii. (por. § 6, 9.)

4. *Drugi* sposób pojmowania filozofii historii wyznacza jej zadanie filozofii nauk historycznych. W tej więc formie jest ona zastosowaną logiką i teorią poznania, a nauki historyczne są niezawodnie bardzo wdzięcznym i wydatnym polem dla zastosowania wspomnianych nauk filozoficznych. W historii istnieją bowiem odmienne aniżeli w innych naukach empirycznych trudności co do stwierdzenia faktów, które mają być naukowo opracowane. Faktami tymi są pewne wypadki, zdarzenia i zmiany, które zaszły w przeszłości. Nie znamy ich bezpośrednio, lecz tylko za pośrednictwem mniej lub więcej zamąconych źródeł literackich albo innych świadectw. Historyk musi się tedy podjąć mniej lub więcej mozolnej pracy wstępnej, aby mógł dotrzeć do swego właściwego przedmiotu. Taki stan rzeczy nasuwa wiele ciekawych kwestyj logicznych. Nie mniej ciekawem jest inne pytanie, które trzeba sobie zadać ze stanowiska teorii poznania, mianowicie pytanie, jaką wartość i jakie znaczenie posiadają zdobyte tą drogą wiadomości. Tutaj bowiem badania naukowe prowadzą najwyraźniej do wyników jedynie prawdopodobnych. Trzeba sobie też

zdać sprawę, o ile mamy prawo uzupełniać dokumenty, które nie doszły nas w całości; trzeba też poddać dokładnej analizie pojęcie praw historycznych. Na szczególną uwagę zasługuje także idea postępu; a z ideą tą łączy się jaknajściślej pojęcie rozwoju jako powstawania form wyższych z niższych, doskonalszych z mniej doskonałych, więcej skomplikowanych z prostszych. Zaznaczone tutaj zadania filozofii nauk historycznych nie doczekały się dotąd samoistnego opracowania. Zajmują się nimi po części podręczniki logiki (zwłaszcza dzieła *Sigwarta* i *Wundta*), albo książki traktujące o metodzie nauk historycznych w ogólności (np. *B. Bernheim*: Lehrbuch der historischen Methode, 2. wyd. 1894). Dotyczącymi zagadnieniami zajął się także *G. Simmel*: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892.

5. *Trzeci* sposób pojmowania filozofii historii oraz nowa dla niej nazwa pochodzi od *Comte'a*. (por. § 3, 6.). Wedle *Comte'a* nie może być mowy o historii ani w odniesieniu do jednostki, ani w odniesieniu do przyrody, lecz jedynie w odniesieniu do społeczeństwa. Historia filozofii staje się tedy nauką o warunkach i formach istnienia i rozwoju ludzkiego społeczeństwa, staje się *socjologią*, zwaną także fizyką socyalną, która rozpada się na socyalną statykę i socyalną dynamikę. W szeregu nauk, ułożonych wedle zmniejszającej się dokładności ich wyników, a zwiększającej się komplikacji ich przedmiotów, nauka

o społeczeństwie zajmuje miejsce ostatnie. Społeczeństwo jest systemem organicznym, jest ustrojem socyalnym, którego części pozostają ze sobą i z całością w związku i w zgodzie. Statyka zajmuje się przedewszystkiem ścisłą łącznością wszystkich składników ustroju społecznego. W dynamice występuje jako najważniejszy czynnik, powodujący wszelkie zmiany w społeczeństwie, umysł ludzki; dlatego też okresy albo stopnie, przez które przechodzi kolejno umysł ludzki, są zarazem okresami czyli stopniami rozwoju dziejowego. *Comte* wylicza za przykładem *Turgot'a* i *Saint-Simon'a* trzy takie stopnie: teologiczny, metafizyczny i pozytywny; stopień pozytywny jest zarazem kresem rozwoju. Analogię społeczeństwa z organizmem przeprowadził szczegółowo przedewszystkiem *H. Spencer*. (*The principles of socyology*, 3 tomy 1876—96).

6. Rzecz oczywista, że nauka, którą *Comte* nazwał socyologią, jest nową gałęzią wiedzy, uzupełniającą historję w sposób podobny, jak to czyniły usiłowania *Herder'a* i innych, zmierzające do wytłumaczenia rozwoju dziejowego zapomocą warunków tkwiących w przyrodzie i naturze ludzkiej. Mają też słusność ci, co twierdzą, że socyologia nie ma prawa uważać siebie za historję w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Kto bowiem widzi w społeczeństwie jedyny przedmiot historji, postępuje tak samo jednostronnie, jak ten, który

chciałby ją ograniczyć wyłącznie do wypadków politycznych lub do znakomitych osobistości.

Prawdziwą filozofią historii może być taka tylko nauka, która byłaby co do swej istoty współrzedną z filozofią przyrody lub prawa w wyluszczonej powyżej znaczeniu. Przedmiotem jej nie będą wtedy ani zdarzenia historyczne, ani warunkujące je czynniki przyrodnicze i kulturowe, lecz podstawowe pojęcia i zasady, które są założeniem nauk historycznych, oraz metoda badań historycznych. Filozofia historii spełnia tedy zadanie, określone powyżej w §. 11. 4. Z tem wszystkim łączy się jeszcze zadanie drugie. Wyniki badań historycznych są niewątpliwie niezbędną podstawą dla każdego systemu metafizycznego, który pragnie w istocie objąć ogół zjawisk. Chcąc wygłaszać uzasadnione poglądy na dalszy rozwój ludzkości, trzeba koniecznie znać i uwzględnić jej rozwój dotychczasowy; pojęcie jakiegoś kresu, ku któremu dąży rozwój dziejowy, pozwala wyjaśniać także fakty już minione. Można tedy, nie naruszając w niczem wyników badań historycznych, mówić o jakimś głębszym znaczeniu historii, o jakimś celu, ku któremu ona zmierza. Z tego punktu widzenia przedstawia nam się także filozofia historii jako gałąź metafizyki szczegółowej i zastosowanej teorii umiejętności.

Literatura: H. Lotze: Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 4. wyd.

3 tomy. 1884. (Filozofią historyi zajmuje się zwłaszcza tom trzeci; autor traktuje filozofię historyi w pierwszym z omówionych tutaj znaczeń. — A. Fouillée: *La science sociale contemporaine*, 3. wyd. 1896. — F. H. Giddings: *The Principles of sociology*, 1896. — Historyi filozofii historyi tyczą się następujące dzieła: R. Flint: *The philosophy of history in Europe*, I. 1874. (uwzględnia wyłącznie badaczy francuzkich i niemieckich). Wyd. drugie, znacznie zmienione, p. t. *Historical philosophy in French, french Belgium und Switzerland* 1893. — R. Fester: *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*, 1890. — P. Barth: *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, 1890. — P. Barth: *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, I. *Einleitung und kritische Uebersicht*. 1897. (Zawiera szczegółową krytykę współczesnej socjologii).

§ 12. Uwagi uzupełniające i krytyczne.

I. Nie omówiliśmy dotąd dwóch umiejętności, które wypadaloby zaliczyć do grupy szczegółowych nauk filozoficznych. Są to *filozofia matematyki* i *filozofia mowy ludzkiej*. Nie wspominaliśmy o nich dlatego, że nauk tych zwykle nie wykląda się na uniwersytetach jako odrębne gałęzie wiedzy, co właśnie ma miejsce z innymi działami filozofii. Tak samo mniej więcej rzecz się ma z literaturą dotyczącą filozofii matematyki i filozofii mowy ludzkiej. Spotykamy wprawdzie liczne wywody, należące do zakresu tych nauk, w dziełach traktujących o matematyce, o lingwistyce, w podręcznikach logiki, teorii poznania i psychologii, ale prawie zupełnie brak samoistnego systematy-

cznego ich wykładu. Przyczyny, dla których nie uwzględniliśmy tutaj tych dwóch nauk, które sami uważamy za filozoficzne, są tedy natury czyto zewnętrznej. Przedstawiony tu stan rzeczy jest tem dziwniejszy, ile że roztrząsania z zakresu filozofii matematyki i filozofii mowy ludzkiej należą do najdawniejszych, jakie w ogóle w dziejach filozofii spotykamy. Albowiem godne uwagi przyczynki do filozofii matematyki znajdujemy już u *Pitagorasa*, a do filozofii mowy ludzkiej u *Platona* w dyalogu *Kratylos*. Nadto matematyka i lingwistyka oddzieliły się najwcześniej jako nauki szczegółowe od filozofii, wobec czego można by przypuszczać, że właśnie one powinny były stać się przedmiotem dalej idących filozoficznych roztrząsań. Musiały tedy istnieć specjalne powody, które stanęły temu na przeszkodzie; oto niektóre z nich:

2. Matematyka jest o tyle najogólniejszą ze wszystkich nauk szczegółowych, że znajduje z nich wszystkich najobszerniejsze zastosowanie. Wśród własności rzeczy istniejących jedna tylko ich jakość usuwa się z pod traktowania matematycznego, podczas gdy intensywność, cechy przestrzenne i czasowe dają się podciągnąć pod pojęcie wielkości, które jest zasadniczem pojęciem matematycznym. Ponieważ dalej jakość nigdzie nie istnieje sama dla siebie i w oderwaniu, ponieważ możemy nawet często różnice jakościowe wyrazić w formie ilościowej, przeto nie ma właściwie dziedziny zjawisk, z której matematyka byłaby z góry i za-

sadniczo wykluczoną. Ta ogólność, którą trzeba matematyce przyznać w porównaniu z innymi naukami szczegółowymi, sprawiła, że zajęła ona od dawien dawna wśród nich wyjątkowe stanowisko, i że uważano ją za naukę współrzedną filozofii, zamiast upatrywać w niej przedmiot dla badań filozoficznych. I na drugą jeszcze okoliczność trzeba zwrócić uwagę. Dzięki swej ścisłości logicznej i przejrzystości swego układu matematyka stała się od samego początku nowożytnej filozofii ideałem wszelkich nauk; w jej ślady kazano zupełnie na seryo wstępować także filozofii, w tej nadziei, że twierdzenia filozoficzne zyskają tym sposobem tę samą pewność i konieczność, którą posiadają twierdzenia matematyczne. Przy takim stanie rzeczy nie mogła powstać bezstronna i przedmiotowa filozofia matematyki. Po trzecie trzeba pamiętać, że filozoficznym rozbiorem rzeczowych i formalnych założeń pewnej nauki szczegółowej, a taki rozbiór jest właśnie głównem zadaniem filozofii matematyki, zajmuje się logika i teoria poznania stosunkowo od niedawna. Dopiero *Hume* i *Kant* przystąpili do badań nad pewnością twierdzeń matematycznych, a logika matematyki powstała jeszcze później.

3. Cokolwiek inaczej ma się rzecz z filozofią mowy ludzkiej. Zrazu logika mogła się wydawać tą nauką, która powinna by dostarczać lingwistyce filozoficznego uzupełnienia. Odkąd jednak nastąpiło stanowcze rozgraniczenie pomię-

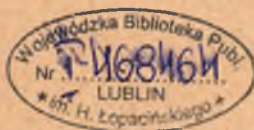
dzy obu temi naukami, uzupełnienie lingwistyki przypadło w udziale psychologii, która wywiązała się z tego zadania tak znakomicie, że dzisiaj wszelkie poszukiwania z zakresu filozofii mowy ludzkiej mają charakter wybitnie psychologiczny. Obok psychologii indywidualnej, która śledzi zwłaszcza rozwój mowy dziecięcej, powstała *psychologia narodów*, która usiłuje m. i. sprowadzić rozwój mowy ludzkiej do czynników ogólnopsychologicznych i rozwiązać zagadnienie powstania mowy. Ponieważ naszym zdaniem psychologia empiryczna jest nauką szczegółową, przeto nie możemy w takim psychologicznem roztrząsaniu mowy ludzkiej upatrywać właściwej filozofii mowy. I rzeczywiście: trudno dopatrzeć się w treści lingwistyki — jeśli pominiemy jej stronę psychologiczną — jakichś odrębnych zagadnień filozoficznych. W obec tego zadanie, przypisywane tak pojętej filozofii mowy, potrafi doskonale spełnić psychologia filozoficzna. Ale obok treści lingwistyki zasługuje na uwagę ze stanowiska filozofii także jej forma. Metody bowiem, które stworzyła w tak wielkiej ilości filologia w najobszerniejszem tego słowa znaczeniu, są niewątpliwie ciekawym przedmiotem dla badań logicznych. Wszelako ci przedstawiciele filologii, którzy należycie oceniają stanowisko tej nauki, sami już upatrują w niej jedynie naukę pomocniczą historii. Wszak interpretacja i krytyka źródeł, którą historyk musi się zająć, jest możliwą tylko na pod-

stawie dokładnej znajomości form i rozwoju języka. Nadto języki stały się na równi ze sztuką, z prawem i z religią przedmiotem badań historycznych. Wobec tego właściwym filozoficznym uzupełnieniem „filozofii“ mowy ludzkiej jest filozofia historii. Tem się tłumaczy, że nie rozwinęła się samoistna filozofia mowy obok innych nauk filozoficznych, a przytoczone powyżej powody każą przypuszczać, że nie rozwinie się ona także w przyszłości.

Okoliczność, że w szeregu wyliczonych przez nas nauk filozoficznych nie znalazła miejsca *historia filozofii*, nie wymaga chyba usprawiedliwienia. Zaliczamy ją oczywiście do owej części historii powszechnej, która się zajmuje historią nauk.

4. Do powyższych uwag uzupełniających dodajemy jeszcze kilka uwag krytycznych. Podany w tym rozdziale przegląd nauk filozoficznych potwierdza najwidoczniej wątpliwości wyrażone w §§ 1. i 2. względem najczęściej spotykanych określeń i podziałów filozofii. Różnorodność nauk, objętych dzisiaj wspólną nazwą filozofii, wystąpiła w całej pełni. Z jednej strony mamy metafizykę, która ma nam dostarczyć spekulatywnego uzupełnienia wyników nauk szczegółowych, z drugiej strony logikę i teorię poznania, która ma wyluszczać i sprawdzać najogólniejszą treść i najogólniejszą formę wszelkich w ogóle nauk. Filozofia przyrody i psychologia filozoficzna przeprowadzają te za-

dania ogólne w specjalnych dziedzinach wiedzy; etyka, estetyka, psychologia empiryczna i socjologia natomiast przybierają coraz wyraźniej charakter nauk szczegółowych. I to wszystko ma być filozofią? Trzeba koniecznie określić pojęcie filozofii inaczej, aniżeli to się zwykle dzieje, a na podstawie nowego określenia trzeba też przeprowadzić nowy podział jej zakresu. Uczynimy to w drugim rozdziale tomu drugiego.



SPIS RZECZY

zawartych w tomie I.

Przedmowa do przekładu polskiego	I.
Z przedmowy autora do pierwszego wydania.	V.
Z przedmowy autora do drugiego wydania.	VII.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Pojęcie i podział filozofii.

	Strona.
1. Pojęcie filozofii	1
2. Podział filozofii	8

ROZDZIAŁ DRUGI.

O naukach filozoficznych.

A. Ogólne nauki filozoficzne.

3. Metafizyka	17
4. Teorya poznania	33
5. Logika	43

B. Szczegółowe nauki filozoficzne.

6. Filozofia przyrody	52
7. Psychologia	63
8. Etyka i filozofia prawa	73
9. Estetyka	91
10. Filozofia religii	103
11. Filozofia historii	108
12. Uwagi uzupełniające i krytyczne.	116



2
1000865513

