

PARMENIDES

FILOZOF Z ELEI, JEGO NAUKA I JĘJ ZNACZENIE

z poglądem

NA ROZWÓJ FILOZOFII I PRAWDZIWE ZNACZENIE TĘJ NAUKI.

NAPISANE

Lud. Szerbowicz -- Wieczor.

(Dokończenie).

B. KOSMOLOGIA PARMENIDESA.

O świecie zmysłowym. (IIga część poematu).

Przystępując do roztrząsania zjawisk zmysłowych widomego świata, Parmenides rozpoczyna tę część swego poematu następującemi słowy: *Na tém kończę prawdziwą naukę, i rozmyślanie o prawdzie; teraz dowiedz się odemnie o zdaniach śmiertelników, słuchając mych ozdobnych i utrudnych słów* (71).

Tak więc Parmenides sam nazywa swą naukę o świecie zmysłowym *utrudną*, przeciwstawiając ją poprzedzającej nauce o bezwzględnym bycie, w której znajduje się „prawdziwe

(71) Vers. 111 sq.:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἢ δὲ νοῆμα
ἀμφὶ ἀληθείης, δοῖας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούσας.

przekonanie" (*πίστις ἀληθείας*) daje on znać że opuszcza dziedzinę prawdy (*ἀλήθεια*) i wchodzi w dziedzinę zwykłych przesądów ludzi (*δόξαι*), opartych na zmysłach. Zstąpiwszy z wyżyn oderwanéj nauki o bezwzględny bycie, Parmenides zwraca się ku światu zmysłowemu, a nie przyznając takowemu prawdziwego bytu, nie może téż dać prawdziwéj ściśle kosmologii, tylko hypotetyczną teorię, mało wiarogodną, ułudną (*ἁπατηλὸς*). W następnych wierszach Parmenides daje główne zasady swéj kosmologii:

Ludzie w swém mniemaniu przypuszczają dwie formy, z których jedną istnieć nie powinna i w tém właśnie zawiera się ich błąd. Dwie te formy oni przecinostawiają jedną drugieję jako odmienne materją i własności (72). Pierwsza z tych form jest to eteryczny, płomienny ogień (73), zupełnie zgodny sam z sobą, lecz nie jednostajny z drugim pierwiastkiem, także jednostajnym w sobie. Tym zaś, przeciwnym pierwszemu, jest ciemny pierwiastek nocy (74), miększe i ciemne jestestwo (75):

Daléj następuje objaśnienie prozą, przypisywane przez niektórych Parmenidesowi (76), lecz prawdopodobnieéj pochodzące od jakiego starożytnego komentatora (scholiasty (77)), gdzie się mówi, że pod pierwszym pierwiastkiem (t. j. eterycznym ogniem) należy rozumieć wszystko jasne, miękkie i lekkie, a do drugiego (ciemnego pierwiastku nocy) należy policzyć wszystko miększe, chłodne, ciemne, suche i ciężkie (78). „Ponieważ jednak (ciągnie daléj Parmenides) wszystko nosi nazwę światła i nocy, i jedno i drugie okazuje swą moc to w jednych, to w drugich rzeczach, a więc wszystko jednostajnie napelnione jest światłem i ciemną nocą, za-

(72) *δέμας*—według materji, *σηματα*—co do własności. Nie można inaczej rozumieć tego miejsca.

(73) *φλογὸς αἰθέριον πυρ*.

(74) *Νυκτιάς*.

(75) V. 114—120.

(76) Simplic. in Phys. Arist. fol. 7, 6.

(77) Brandis. Gesch. d. Gr. R. Phil. I, 377.

(78) Z jednéj strony: *τὸ ἀραιόν, τὸ θερμόν, τὸ φάος, τὸ μαλθακόν, τὸ λεῦρον*; z drugiej zaś strony: *τὸ πυκνόν, τὸ ψυχρόν, τὸ ζόφον, τὸ σκληρόν, τὸ βαρύν*.

równy wiecznymi (79), ponieważ nic sprzeczném jest z jedným i z drugim (80).“ Cały ten ustęp, przetłumaczony przez nas z wszelką możliwą jasnością, nie łatwym byłoby do zrozumienia, gdybyśmy nie mieli jednomyślnego świadectwa starożytnych pisarzy, którzy, poczynając od Arystotelesa, świadczą iż Parmenides przypuszczał w świecie dwa pierwiastki: ciepły—ogień i zimny—wodę (81). Oba te pierwiastki uznaje Parmenides za wieczne, za równosilne; lecz, jak widać, pierwszeństwo pod pewnym względem oddawał ogniewi, uważając go za bardziej zbliżony do prawdziwego bytu, i tak rozumiał to Arystoteles, którego tłumaczenie możemy przyjąć w ten sposób, iż Parmenides, szukając coby w świecie widomym odpowiadało ustalonej metafizycznej idei bytu, uznał za takowy pierwiastek ciepło i światło, a chłód i ciemność odniósł do niebytu (82). Trudno nie dopatrzeć w tym poglądzie wpływu teorii Herakleita, który ogień płomieniejący i ogień gasnący łączył w świecie zmysłowym jako byt i niebyt.

Pozostałe nam znane poglądy Parmenidesa na świat zmysłowy okazują znaczny wpływ pojęć staréj jońskiejszkoły i nawpół mytologicznych doktryn Pytagorejczyków. Szczególniej godnym uwagi jest ustęp, w którym Parmenides powiada, że w środku świata zmiennego, składającego

(79) Tak zdaje się należy rozumieć ἴσων (w wierszu 126) idąc za tłumaczeniem Rittera i Prellera (Histor. Ph. Gr. R. 96), który przytacza wiersz Empedoklesa:

ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔστι.

(80) Oto cały ten ustęp (w. 123—126):

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφέτερας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσιν τε καὶ τοῖς,
πάν πλεόν ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτός ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδέτερον, μετὰ μηδέν.

(81) Aristot. Phys. Ansc. I, 5: καὶ γὰρ Παρμενίδης δερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς νοοῦν, ταῦτα δὲ προαγορεύει πῦρ καὶ γῆν.

(82) Aristot. Met. de Ge. et. Cor. I, 3: Παρμενίδης λέγει δύο στοιχεῖα εἶναι τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, πῦρ τε καὶ γῆν. Teofrast uważa jedno za materya, drugie za przyczynę twórczą: τὸ μὲν ὡς ὕλην τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν.

się ze światła i mroku, znajduje się kulista ziemia, obracająca się jednostajnym ruchem. Ustępu tego nie mamy, lecz Dyogenes i Plutarch dają nam jego treść i stanowczo twierdzą, że Parmenides pierwszy mówił o kulistym kształcie i o ruchu ziemi (83). Cały wszechświat wystawiał Parmenides złożonym z kolejnych warstw (wieńców, στεφάνων) czystego ognia (światła) i mroku, a w środku mieścił bóstwo, „które wszystkiem rządzi, jest początkiem rodzenia i łączenia się; ono zbliża męzki pierwiastek do żeńskiego a żeński do męskiego (84).” Bóstwo to nazywał Parmenides duchem (demonem), rządcą, kierownikiem losu, sprawiedliwością, koniecznością (85). Niewłaściwie niektórzy sądzą, że Parmenides pod tém bóstwem rozumiał przyrodę (86) i konieczność (Ανάγκη), to najwłaściwsze jego określenie, gdyż Parmenides, stawiać byt bezwzględny wyżej umysłowych zjawisk, skłonny był do mechanicznego na świat poglądu i do uznania bezwzględnej konieczności, podobnie jak Herakleitos i Demokryt. W nauce o warstwach ognia i mroku widać wpływ pytagorejski, równie jak w przypuszczeniu śródkowego ognia; zresztą ten ostatni pogląd wyprowadzają z jednego tylko bardzo ciemnego i prawie niezrozumiałego wyrażenia (87).

Bóstwo, rządzące światem, najpierw według Parmenidesa, stworzyło Erosa (miłość (88).) Według świadectwa Cyserona, zresztą nie zupełnie dokładnego, Parmenides dopuszczał także żywioł niezgody, w rozmaitych jej objawach (89), tak że dwom żywiołom kosmicznym (ogień i woda) odpowiadają dwie potęgi: miłość i niezgoda. Zgodnie z tém i Arystoteles powiada, że Parmenides dopuszczał dwa pierwiastki (ἀρχαί) i dwa principia, dwie osnowy, (αἰτίαι).

(83) Diog. Laert. IX, 21. Plutarch plac. philos. III, 15.

(84) Vers. 127 sq.

(85) Δαίμων, Κυβερνήτης, Κληροῦχος, Δίκη, Ανάγκη (porówn. Stobaei Ecl. I, p. 484).

(86) Hegel. Vorles. I, 299.

(87) V. 128: μετὰ δὲ φλογὸς ἔεται αἶσα.

(88) V. 133: πρωτίτον μὲν Ἐρωταθεὸν μητίσατο πάντων. Znakomity ten w starożytności wiersz przytaczają Arystoteles (Metaph. A. 4) i Platon (Sympos. 178 i 195).

(89) Cicero: De natura deor. I, 11.

przynajmniej tak zdaje się należy rozumieć jeden nie dość jasny ustęp jego metafizyki (90). Teorią tych dwóch potęg, dwóch panujących w świecie pryncypiów, rozwija później daleko dokładniej znakomity Empedokles. Według świadectwa Cenzoryna (91), Parmenides, równie jak Empedokles, utrzymywał że początkowo powstały pojedyncze członki zwierząt i ludzi, a potem dopiero miłość połączyła je w jedno.

W ostatnich, które zachowały się dla nas, wierszach, swego poematu, Parmenides mówi o zmysłowych wrażeniach: „*Jak w każdym człowieku widzimy pomieszanie mocno pogiętych członków, tak i rozum tkwi w człowieku, ponieważ u wszystkich i u każdego, władza myśląca jest jedna: jest to natura ludzkich członków, a myślenie jest najsilniejszym pierwiastkiem* (92).“

Jak widzimy, ten końcowy ustęp jest bardzo ciemny i prawie niezrozumiały. Szukając objaśnienia u Arystotelesa znajdujemy u tego filozofa wiadomość, że Parmenides przypuszczał zależność myślenia od stanu ciała, tak że pierwsze zmienia się, gdy w ostatnim zachodzą zmiany (93), a więc prawdopodobnie uznawał zależność doskonałości myślenia czyli duszy (gdyż, jak w ogóle starożytni, tak i Parmenides uznawał to i drugie za jedno, na co mamy nawet wyraźne świadectwo Dyogenesa) (94), od doskonałości ciała. Wiemy oprócz tego, że Parmenides utrzymywał jakoby wszystko w naturze otrzymywało wrażenia, tak że każdy żywioł zewnętrznej przyrody poznawany jest przez odpowiedni żywioł

(90) Arystot. Met. A. 5.

(91) Censorinus de die natali c. 4.

(92) Oto te ciemne ostatnie nam znane wiersze poematu Parmenidesa (w. 148—150):

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κράσιν μελέων πλυνκάμπτων,
Τινὸς νόος ἀνθρώποιον παρίσταται τὸ γὰρ αὐτό
Ἔστιν, ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποιον
καὶ πᾶσιν καὶ παντὶ, τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νοῦμα.

(93) Arystot. Met. 1, 5, 17: μεταβάλλοντας τὴν ἑξῆς, μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν.

(94) Diog. Laert. IX, 22: τὴν ψυχὴν τε καὶ νοῦν ταῦτόν εἶναι.

w zwierzęciu lub człowieku: ciepło zewnętrzne poznajemy przez nasze ciepło wewnętrzne i t. p. (95). Taka teorya rzeczywiście panowała w starożytności aż do czasów Platona i szczególnie rozwiniętą była przez Empedoklesa. Teofrast powiada, że oprócz tego Parmenides utrzymywał, iż każde wrażenie tém jest doskonalsze i prawdziwsze, im więcej prze-
 waża w niem ciepły (ognisty) żywioł (96); a ponieważ ten żywioł najwięcej odpowiada idei bytu, więc możemy rozumieć to w ten sposób, iż Parmenides uznawał wrażenie zmysłowe za tém prawdziwsze, im więcej jest w niem żywiołu myślenia, a więc zbliżenia do prawdziwego bytu, gdyż jak wiemy, myślenie, według Parmenidesa, jest w najściślejszym stosunku z bezwzględnym bytem. Musimy poprzestać na takim tłumaczeniu, gdyż brak nam danych, abyśmy mogli utworzyć dokładne pojęcie o tém jak pojmował Parmenides stosunek wrażeń do myślenia: tu właśnie kończą się ułamki z jego poematu a nieliczne i niezadowolniające wskazówki niewielu starożytnych pisarzy raczej zaciemniają jeszcze bardziej niż rozjaśniają tę kwestyę; najważniejszy dla nas pod tym względem Teofrast uznaje sam niejasność tego punktu i brak dokładnego określenia ze strony Parmenidesa (97).

Na zakończenie wspomnijmy o pewnych szczególnych poglądach Parmenidesa, dla sprawdzenia których brak już nam samego tekstu filozofa-poety; posiadamy zaś tylko tu i owdzie rozrzucone u starożytnych wskazówki. Według tych, Parmenides utrzymywał że ludzie powstałi z wilgotnej ziemi; może zapłodnionej przez słońce (98). Słońce i księżyc, według niego, wydzielili się niegdyś z mlecznej drogi, która składa się także z jasnego i ciemnego pierwiastków, gwiazdy zaś karmią się wyziewami (*ἀναθυμιασις*) ziemi. Parmenides pierwszy miał także okazać, że poranna i wie-

(95) Teophr. de sens. c. 3. Według téj teoryi np. trup nie czuje ciepła, lecz czuje tylko chłód.

(96) Id. ibid.

(97) Id. ibid.

(98) Diog. Laert. IX, 22: *γένεθιν τ' ἀνθρώπων ἔξ ἰλύος πρῶτον γενέσθαι*. Waryant *ἡλίου* zamiast *ἰλύος* jest niedorzeczny, lecz wskazuje może na zapłodnienie wilgotnej ziemi przez słońce.

czarna gwiazda, odróżniane w mitologii, są jedną i tą samą (co inni przypisują Pytagorasowi), i miał dokładnie zbadać ustrój nieba. Przypisują mu także wiele zdań co do stosunków płciowych i zjawisk przy zapłodnianiu: powiadają że osłabienie starości i sen on objaśnił zmniejszaniem się życiowego ciepła; dowodził wbrew przyjętemu powszechnie przekananiu, że żeńska płeć ma w sobie więcej ciepła niż męska i t. p. Z tych i innych urywkowych i niedokładnych wskazówek widzimy, że kosmologia i fizyka Parmenidesa musiały być znacznych rozmiarów i zawierać wiele najrozmaitszych zasad i zdań nie bez pewnej, jak na ową epokę, naukowej wartości, jak to widzimy już z posiadanych przez nas ułamków i przytoczonych świadectw starożytnych pisarzy. Starożytni wysoko cenili wszystkie zasady kosmologii Parmenidesa: używały one powszechnej wziętości i nikt nie odważał się podawać jej w wątpliwość.

IV.

Stanowisko teorii Parmenidesa w historii filozofii.

Starożytni pisarze zadawali sobie pytanie, co mógł rozumieć Parmenides pod *bytem*, tak ściśle określonym w pierwszej części jego poematu. Jedni utrzymywali że pod tą jedyną i prawdziwą istnością Parmenides rozumiał bóstwo (99); drudzy twierdzą że przez *byt* filozof oznacza „coś istniejące na zewnątrz żywiołów” (100) „powszechną przyczynę wszechrzeczy, w której wszystkie one są zawarte swoją istnością i prosto” (101).

Tó ostatnie tłumaczenie pochodzi od Symplicyusza, który zarazem dodaje, że przez *byt* Parmenides nie rozumiał nic duchownego, nic myślowego (102). Nakoniec niektórzy trafili na prawdziwe tłumaczenie: że Parmenides przeciw-

(99) Ammon in Phys. Aristot. f. 58 Cl. Aristotel. de Xenoph. etc.

(100) Johann Philop. in Arist. Ph. p. 9.

(101) Simplic. in Phys. f. 31.

(102) Οὐδὲν ψυχικόν, οὐδὲν νοητόν. (Simpl. l. l.).

stawiał świat myśli świata zjawisk zmysłowych (103). I rzeczywiście takie jest prawdziwe znaczenie teorii Parmenidesa. Zatrzymawszy się na czystej *idei bytu*, Parmenides rozwinął i określił takową na podstawie niezmiennych praw czystego myślenia i pokazał że idea ta zostaje w zupełnej sprzeczności ze zjawiskami zmysłowego świata, szczególnież z *mnogością*, i *zmiennością*, tak że streszczenie nauki Parmenidesa o bycie, według Platona, zawiera się w zdaniu o *jedności* i *niezmienności* (nieruchomości) bytu (104). Wykazawszy że idea bezwzględnego *bytu* jest nadzmysłową, dającą się pochwycić tylko czystym myśleniem, Parmenides ograniczył się na tej formalnej teorii i nie znalazł przejścia od świata myślenia do świata zmysłowego, nie wytłumaczył możliwości, znaczenia i stosunku tego ostatniego do prawdziwej istności. Dlatego niema żadnego ogniwa, któreby łączyło pierwszą część jego poematu z drugą, jego metafizykę z kosmologią i ta ostatnia składa się z poglądów po większej części nawpół mytologicznych i z żywiołów teoryj jońskich i Herakleita, gdyż uznanie *ognia* jako pierwiastku *bytu* wypowiedziane niejasno i przy tém wcale nie nowe, nie może być uważanem za środek pogodzenia idei bytu ze złudnymi objawami zmysłowego świata; lecz ten brak zastosowania teorii absolutu do świata widomego trudno wyrzucać Parmenidesowi ze względu na zasoby nauki w jego czasach i ze względu na to, iż żaden z późniejszych idealistów nie rozwiązał zadawalniająco tej kwestyi trudnej, a wszyscy mniej więcej obracali się w kole hipotez, często świetnych i gienialnych, lecz nie mających ściślej naukowej wartości. Tak więc Parmenides dał tylko *formalną* teorią absolutu, t. j. bezwzględnego bytu, pojętego i określonego myśleniem, jako najwyższem kryterium w filozofii.

Jeżeli teraz rzucimy okiem na rozwój filozofii greckiej, to pojmiemy i ocenimy stanowisko Parmenidesa. Widzieliśmy że *fizyka* jońska zatrzymała się z jednej strony na

(103) Plutarch. adv. Colot. 114: z jednej strony: τὰ νοούμενον, albo τὸ νοητὸν; z drugiej strony: τὸ φαινόμενον albo τὸ αἰσθητὸν.

(104) Plat. Theaet. 180: ὡς ἐν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔσθηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἣ κινεῖται.

atomizmie Demokryta, a z drugiej strony rozprzegła w obecną krytykę Herakleita. Szkoła elejska przeprowadziła różnicę między światem zjawisk (*φαινόμενον*) i światem myśli bezwzględnej (*νοούμενον*), szukając prawdziwego bytu, który Demokryt, mimowolnie odróżniając od zmiennych zjawisk natury, znalazł w atomach. Xenofanes z Elei trzymał się jeszcze szczupłego zakresu w swych doktrynach i nie przeprowadził wybitnej różnicy między bezwzględnym bytem i zjawiskiem. To zadanie wypełnił właśnie Parmenides, największy z Eleatów. On pierwszy poznał niezienne prawa logiki i na nich oparł swą dyalektykę, której celem było określenie idei bezwzględnego bytu. Po bezowocnych, dziecinnych próbach jońskich filozofów, *filozofia przyrody* przeszła w teorię atomistyczno-materyalistyczną; *etyka*, której początkiem były dydaktyczno-liryczne pieśni doryckich poetów, zaczęła występować na główną widownię a jednocześnie w szkole Eleatów powstała *dyalektyka*, sztuka rozumowanego dowodzenia, oparta na prawach logiki. Od czasów Parmenidesa dyalektyka miała za przedmiot *czysty byt* i potem, Arystoteles i Xenokrates wydzielili z niej *logikę* i *metafizykę*, jako oddzielne części filozofii (105); lecz z rozbioru poematu Parmenidesa dostatecznie widzimy, że on właściwie pierwszy założył podwaliny tych nauk, że on wskazał *jak należy myśleć o bezwzględnym bycie* i przyjąwszy myślenie za najwyższe kryterium, był pierwszym idealistą. Kierunek idealizmu, polegający na logicznym określeniu bytu i różnicy jego od zmysłowych zjawisk, stał się odtąd jedynym kierunkiem filozofii, jako nauki.

W szkole Eleatów po Parmenidesie nastąpił upadek i nikt nie potrafił wyciągnąć korzyści z jego nauki. Ciekawość

(105) *Filozofia przyrody* (fizyka) wzięła początek od Talesa i innych jońskich filozofów; *Etykę* i *Politykę* znajdujemy już u Pytagoresa i Herakleita; *Dyalektyka* powstała od czasów Xenofanesa i Parmenidesa. W jedną harmonijną całość znalazł wszystkie te części filozofii Platon (Diog. Laert. III, 56: *Πλάτων ἐτελεσιόρησε τὴν φιλοσοφίαν*). Arystoteles wyłączył z dyalektyki *logikę* i *metafizykę*; tę ostatnią zresztą sam on odnosił raczej do fizyki i dopiero później na podstawie pism Arystotelesa zaczęli uważać ją za oddzielną część filozofii. Jeszcze Xenokrates przyjmował *logikę*, *dyalektykę* i *etykę* jako 3 części filozofii i pierwszy utrwalił ten podział (Sext. Emp. Adv. Math. VII, 2).

we są wiadomości o niektórych poprawkach w jego nauce, zaprowadzonych przez jego następców. Tak sądząc ze wskazówek niektórych pisarzy i ułamków zachowanych u Symplicyusza (106), uczeń Parmenidesa *Melissus* z *Samos* zbijał zdanie swego mistrza o *określoności* bytu, odrzucał możliwość nauki o zewnętrznym świecie, jako o niebycie i usiłował jakoś rozumieć *jedność bytu* Parmenidesa w stosunku do materii (107). Szkoda że nie możemy mieć jaśniejszego wyobrażenia o tych usiłowaniach *Melissa*, z powodu szczupłości i niedokładności danych.

Ostatni najznakomitszy filozof z Elei *Zenon* udoskonalił dyalektykę i w subtelnych dowodach usiłował pokazać sprzeczność w pojęciach ruchu, czasu i przestrzeni. Tu już dyalektyka Eleatów przechodzi w sofistykę, wpada w ostateczność, gubiąc się w subtelnościach zewnętrznej strony elejskiego idealizmu, a nie wyciągnawszy z niego istotnego pożytku dla nauki. Rzeczywiście *sofistyka* wzięta początek od sycylijskich i południowo-italskich mędrców, wykształconych na dyalektyce Eleatów i ostatnich filozofów tej szkoły nazywano też zwykle sofistami.

Powstał ztąd chaos i zamęt wyobraźni: doktryna o nie-możliwości pochwycenia prawdziwego bytu przeszła w doktrynę o bezwzględnej podmiotowości (subiektywności), a zastosowana i do świata moralnego, zrodziła szkodliwy wpływ sofistyki. Śród tego zamętu utracono pojęcie o prawdziwym zadaniu nauki, dopóki *Sokrates* nie skrepił samowolności myśli poczuć wewnętrznym praw myślenia i niezmiennych norm postępowania (108). Dopiero wtedy zarodki nauki, zawarte w teorii Parmenidesa, zaczęły kieł-

(106) Aristot. Met. A. 5. Stob. Ecl. I, 60. Simplic. In phys. f. 22—34.

(107) *κατὰ ὅλην* (Aristot. I. I.)

(108) Doktryny sofistów były pożytecznymi pod tym względem, iż doprowadziwszy do ostatecznych granic dowolność i samowolność myślenia, wywołały reakcją w osobie Sokratesa. Główna zasługa Sokratesa polega właśnie na poczuć praw logicznych, krepujących dowolność postępów. Mylnie sądzono jakoby Sokrates był tworcą *etyki*, istniała ona, jak okazaliśmy, dawno przed nim; lecz Sokrates głównym przedmiotem i zadaniem filozofii zrobił *człowieka*, niechętny spekulacyjnym teoryom, chociaż, wyznaczyć należy, że nigdy grecka filozofia nie zapominała zupełnie o *człowieku*;

kować i rozwijać się dalej. Sokrates, a potem Platon użyli za narzędzie nauki dyalektyki opartą na logice, którą jak pokazaliśmy, wskazał Parmenides. Zadanie filozofii, wpływające z określeń Parmenidesa, pierwszy dokładnie pojął twórca pierwszego całkowitego i zaokrąglonego genialnego systemu idealizmu, *Platon*. On pierwszy usiłował określić *prawdziwą naturę rzeczy* (ὄντων), odróżniając ją od *zmysłowych zjawisk*; uznał ten prawdziwy byt w *ideach* i starał się określić ich stosunek do świata zewnętrznego, pogodzić *byt* z *niebytem*. Platon nie był bezpośrednio uczniem Parmenidesa, lecz był nim o tyle, o ile był uczniem Herakleita i Pytagorejczyków, mniej zapewne niż o ile był uczniem Sokratesa. We wspomniałym gmachu, który wystawił geniusz Platona, nie jedna cegielka pochodzi ze skromnej budowy elejskiego mędrca. Platon zbijał nawet teorię Parmenidesa (109), jak zbijał wszystkie inne dlatego aby je między sobą pogodzić i potęgą własnego geniuszu złożyć je w jeden system, wspaniałały pomnik greckiego ducha. Wybitna różnica nauki Platona od nauki Parmenidesa zależy głównie na tém, że Platon uznawał *mnogosc istności*, tak że treść istoty wszechrzeczy jest według niego *jedno i mnogość* (ἐν καὶ πολλὰ), gdy według nauki Eleatów jedno jest zarazem wszystkiem (ἐν καὶ πᾶν). Platon zarzuca Parmenidesowi, iż jego byt jest bezwzględny, absolutny, bez żadnego rozwoju; sam on wymaga aby treść wszechrzeczy rozumiano jako krystalizacyą duchownego życia z zasadniczych idei świata powstałą.

Pomimo téj różnicy, powtarzamy, zadanie filozofii, przekazane przez Parmenidesa, zostało po raz pierwszy pojęte i wystawione przez Platona: różnica między *istotą* rzeczy a *zjawiskiem* już otrzymała prawo obywatelstwa, w filozofii i jako pewnik (aksyomat) stała się podstawą wszystkich późniejszych filozoficznych systemów idealizmu.

nawet mytologiczno-fizyczne teorie, dyalektyczne subtelności i t. p. nie odsuwały go na dalszy plan. (Porówn. Brandis. Gesch. der Gr. R. philos. I, 7). Tak więc potrzeba rozumieć znane słowa Cyncerona (Tuscul. Disput. V, 4): *Socrates autem primus philosophiam devocavit e coelo*.

(109) W dyalogach: *Parmenides*, a także *Sofista* i *Teaetetus*.

V.

Rzut oka na rozwój i losy idealizmu w nowszych czasach. Znaczenie filozofii, jako nauki.

Tak więc, dzięki Parmenidesowi i Platonowi, filozofia otrzymała charakter nauki, mającej określony cel i dążności i stała się idealizmem. Rzućmy okiem na wybitniejsze fazy rozwoju tego kierunku w nowszych czasach, obaczmy jak długo on się utrzymywał, do jakich doprowadził wniosków i jakie téż ze społecznego punktu widzenia nauki, jest prawdziwe znaczenie filozofii, jako nauki.

Ojciec nowej filozofii, *Kartezjusz*, który blaskiem swego gieniuszu oświecił ciemności, w jakich myśl ludzką przez długie wieki trzymała średniowieczna scholastyka, uznał jako *prawdziwie istniejące* rozciągłość i myślenie, przestrzeń i myśl. Taki dualizm nie mógł utrzymać się długo: dawała się uczuć nęcała potrzeba jedności. Sam Kartezjusz, choć niestanowczo i niejako bojaźliwie, wypowiedział myśl o prawdopodobnej jedności tych dwóch istności. Genialny *Spinoza* aż do ostatecznych krańców rozwinął to pojęcie jedności. Teorya Spinozy jest możliwem udoskonaleniem i uzupełnieniem teorii Eleatów: znajdujemy w niej ostateczne wnioski, płynące logicznie z głównych zasad Xenofanesa i Parmenidesa. Spinoza utrzymywał, że rozciągłość i myślenie, materya i duch, są zarówno zjawiskami nieprawdziwemi; prawdziwą zaś istotą rzeczy jest *jedna substancya*, w której niema tego dualizmu, niema żadnych różnic, a tą substancją jest Bóg. Tak więc zasadę Xenofanesa: „Wszystko jest jedno, a to jedno jest Bóg” Spinoza przyjął w najrozleglejszém znaczeniu: wszystko jest Bóg, i duch i materya. Świat zewnętrzny, świat zjawisk zmysłowych, Spinoza pomimo tego uznaje jako niebyt, jako złudzenie, jako *modus*, boskiej substancji, objawiającej się nam w nim nie istnością swoją, lecz pod *attributami* rozciągłości i myślenia, a to w skutek naszej ludzkiej ograniczoności.

Lejbnic zarzuca Spinozie to samo co Platon zarzucał Parmenidesowi: Lejbnic nie uważa prawdziwej istności (substancji) za coś spokojnego, gotowego; lecz rozumie ją jako

vim activam (czynną potęgę), mieści istotę rzeczy w ich popędach, dążnościach, w ruchu duchowego życia, które posiadają wszystkie przedmioty w przyrodzie, będące przeto *monadami*, odrębnymi duszami, każda z właściwem sobie życiem, z właściwemi dążnościami.

Te były trzy główne systemata idealizmu przed Kantem; lecz żaden z tych trzech wielkich filozofów nie tłumaczy, dlaczego do nas uporczywie tak wiąże się wyobrażenie zmysłowego zmiennego świata zjawisk, a nie możemy dostrzedz w tym świecie owego absolutnego bytu. Chociaż świat zmysłowy nie stanowi, według idealistów, istoty rzeczy, lecz musi przecież niejako zależeć od prawdziwego bytu, być w pewnym z nim stosunku. Jak możliwymi są ułudne zmysłowe obrazy świata? Kant zajął się rozwiązaniem tego pytania i odpowiedział nań w sposób, niweczący podstawę wszystkich teorii idealizmu, dążących do poznania absolutu, to jest bezwzględnego bytu. Z matematyczną ścisłością wielki ten filozof dowiódł, że poznanie istoty rzeczy, prawdziwego bytu, przechodzi możność ludzkiego rozumu; że należy wyznać z pokorą, iż jesteśmy zamknięci na zawsze w fatalném kółku zjawisk; że o istocie rzeczy możemy tylko *myśleć*, lecz nie możemy jej *poznać*: myślenie nie może dać nam poznania o tém, co nie jest daném we *wrażeniu*, a rozum jest to tylko *zdolność*, władza formalna, nie mająca własnej absolutnej treści, a przeto może on tylko myśleć a nie tworzyć pojęcia sam z siebie, a nie dawać z siebie treść.

Pomimo tego, widzimy dwóch późniejszych od Kanta filozofów, których poglądy na stosunek *bytu* do *zjawiska*, w swoim rodzaju oba krańcowe, są zupełnie jeden drugiemu przeciwne. *Fichte* zupełnie odrzuca istnienie zewnętrznego świata, jako danego tylko w *zmysłowych obrazach*, rodzących się w naszej duszy odrazu, nawet bez żadnych zewnętrznych pobudek. *Fichte* nie dopuszcza żadnych czynników wrażenia i powstającego zeń obrazu zmysłowej rzeczy: wrażenia te rodzą się wprost w duszy i obraz zmysłowego świata jest tylko zjawiskiem, produktem duszy. Jedynym prawdziwym bytem według *Fichte*'go jest *ja*; wszystko pozostałe dane jest w tém *ja*, dla niego i przez niego. Druga teoria, *Hegla*, łączy, podobnie jak teoria *Herakleita*, byt z niebytem.

Każda rzecz, według Hegla, łączy w sobie twierdzenie z przeczeniem, każda idea przechodzi w *inny byt*: oto główne metafizyczne podstawy systemu Hegla, za pomocą których on dowodzi, że byt i niebyt jest to jedno i niejedno, niwecząc tym sposobem zasadnicze logiczne prawo tożsamości. Godnym jest uwagi, że jak teoria Herakleita oznacza, w pewnym stopniu, jak to okazaliśmy wyżej, nowy kierunek filozofii, dealizmu, i spowodowała teorią Eleatów, tak systemem Hegla, absolutnym idealizmem zakończył się w naszych czasach ten kierunek filozofii.

Takim był, w krótkości, rozwój filozofii idealizmu, której zadaniem było wynalezienie *bezwzględnego bytu*.

• Zebrawszy w jedno rozproszone w tych systematach kwestye, widzimy że zadaniem filozofii teoretycznej od czasów Parmenidesa i Platona było: 1) określenie istoty rzeczy, 2) określenie stosunku istoty rzeczy do świata zjawisk, wytłumaczenie możliwości zmysłowych wrażeń, zmysłowego doświadczenia. 3) Zbadanie praw i zjawisk wewnętrznego świata myślenia. Kant jakśmy wspomnieli, zaprzeczył możliwości rozwiązania pierwszego z tych zadań, a możliwość zmysłowego doświadczenia podjął się wytłumaczyć na mocy samych praw wewnętrznego doświadczenia. Przed Kantem, a po części jakśmy powiedzieli, i po Kantcie, niektórzy filozofowie wierzyli jeszcze w możność *znalezienia* i *określenia* istoty rzeczy, istotnego bytu myśleniem, a mistycyzm wszystkich czasów przypuszczał możność *widzenia* (kontemplacji) rozumem istotnego bytu. Z drugiej strony materjalizm oparł się na faktach danych w zmysłowych doświadczeniach, jako bezwarunkowo prawdziwych, widząc w nich samą istotę rzeczy. Z tych trzech kierunków, mistycyzm i materjalizm nigdy nie miały znaczenia nauki, a idealizm dążący do wynalezienia myślą istoty rzeczy, tak że nie ma podstawy, jak dowiódł tego Kant. Powiedzmy kilka słów o mylnych podstawach tych trzech kierunków.

1). *Mistycy* zapominają o ograniczoności ludzkiego rozumu. Rozum nie ma władzy widzenia, przenikania bezwzględnie istoty rzeczy; nie może on dawać wiedzy bezwzględnej, bez żadnych danych i pod tym względem słuszną i prawdziwą jest zasadą, że wszelka wiedza może pochodzić tylko z doświadczeń, urabiać się z tego tylko materiału, to

jest, wiedza może być tylko tam, gdzie jest *wrażenie*, skutek doświadczenia.

2). *Materyalizm* zapomina, że zmysłowe zjawiska, dane za pomocą zmysłowego doświadczenia, nie są niczém innym jak naszymi własnymi wrażeniami, a mówiąc o wrażeniach, nie można nie brać na uwagę *tego, kto otrzymuje* wrażenie i *tego co rodzi* wrażenie. Jeżeli przypuścimy np., że woda może mieć wiedzę o padającym w nią kamieniu, to oczywiście, poznałaby go ona nie takim, jakim on jest w istocie, lecz takim jakim jest w wodzie. Jeśli uderzymy czemś o kamień, to wydany przezeń dźwięk wypływa z natury kamienia, na zewnętrzną pobudkę odpowiada on takim dźwiękiem, jaki może wydać według swój natury. Dla czegóż, uznając to prawo, dla wszystkich ciał w przyrodzie, mielibyśmy zaprzeczać jego istnienie i względem żywej duszy. Dusza na zewnętrzne pobudki odpowiada także oryginalnie: odpowiedzi jój są zgodne z jój naturą i odpowiedzi te są to właśnie powstające w duszy za przewodnictwem zmysłów *wrażenia*. Wrażenia te są *nasze*, podmiotowe, wypływające z natury naszego ducha. Człowiek może mieć wrażenie i wiedzę o rzeczy tylko o *tylko i tak*, o *ile i jak* to jest możliwém dla człowieka: on nie może mieć o rzeczy takiego pojęcia, jakie ma o niej inne np. zwierzę, ptak lub ryba, lub (przypuścimy że to jest możliwém) jakie ma rzecz sama o sobie. Koniecznością jest tedy uznać, że mamy wiedzę o rzeczach z naszego, ludzkiego punktu widzenia, na warunkach naszej natury opartą. Dlatego téż jeśli rzecz zdaje się raz takąż, drugi raz inną, według różnic zachodzących w poznających podmiotach, to niedorzecznością byłoby przypuszczać, żeby sama rzecz w istocie przemieniała się ciągle, stawała się inną dla człowieka, inną dla ptaka, inną dla owadu, a nawet niejednostajną dla różnych ludzi. Fakt zmienności, który niezbadany jeszcze służył instyktownie punktem wyjścia najdawniejszych filozoficznych teoryj (jak to wskazaliśmy na początku niniejszej rozprawy) sprzeczny jest z pojęciem bytu, jak to logiczną drogą wskazał Parmenides. Tak więc niewątpliwa w pewnym stopniu *podmiotowość* wrażeń i pojęć, i niedorzeczność łączenia zmienności z ideą prawdziwego bytu, niweczą główną zasadę materyalizmu, który nie uznaje tych oczywistych prawd, nie chce nic

wiedzieć o naturze ludzkiego ducha i o naturze myślenia, odegrywających przecież ważną rolę w formowaniu się naszych wrażeń i pojęć, a woli przywiązywać się ślepo do zmysłowych danych, uważając je za bezwzględną prawdę.

3). Przejdźmy teraz do *idealizmu*. Ponieważ jasno, że nasze wrażenia nie dają dokładnego pojęcia o istocie rzeczy i zależą od natury naszego ducha, i ponieważ sam duch nie może absolutnie rodzić wrażenia i tworzyć pojęcia o rzeczach, przeto musi być jakiś stały byt, istota rzeczy, którą widzimy tylko przez pryzmat naszego ducha. *Wrażenia* są zatem wpływem dwóch czynników: z jednej strony natury otrzymującego wrażenia ducha, a z drugiej strony istotnego bytu rzeczy, prawdziwej ich natury. My znamy tylko *zjawiska*, lecz musi być także coś co się *zjawia*, co rodzi te zjawiska w duszy. Dotąd idealizm ma niezaprzeczoną podstawę: zmysłowe zjawiska nie są istotnym bytem rzeczy. Ponieważ nasze pojęcia o zmysłowych zjawiskach opierają się koniecznie na zmysłowym doświadczeniu; więc pojęcia o naturze rzeczy, o istotnym bycie, musiałyby być wcale niezależnymi od zmysłowych doświadczeń, płynąć z samego ducha, być jego tworam. Idealizm dążący do poznania natury rzeczy, przypuszcza możliwość takich pojęć absolutnych, wiedzy absolutnej bez żadnych danych, któraby musiała chyba być *wrodzoną* duchowi. Ciekawy spór o *wrodzone idee* ciągnął się przez cały wiek XVIII; *Leibnitz*, *Lokke* i *Hume* brali w nim udział, a ostatecznie wyjaśnił i rozstrzygnął tę kwestyą *Kant*. Zbijając zarazem zdanie materjalizmu, empiryzmu i sceptyzmu, jakoby dusza była *tabula rasa* czystą tablicą, na której dopiero zmysłowe doświadczenie stawia pierwsze litery; jakoby dusza zupełnie biernie przyjmowała wrażenia, nie wnosząc nic swojego; a z drugiej strony walcząc przeciwko idealizmowi, dopuszczającemu możliwość tworzenia absolutnych pojęć; *Kant* utrzymał się na środku w równym oddaleniu od obu tych ostateczności, rozwiązując to zadanie zgodnie z prawdziwym stanowiskiem filozofii. Poznanie nie jest możliwem bez pewnego materiału, a takowy daje tylko doświadczenie, którego naturę wykazał powyższy rozbiór znaczenia wrażeń. Lecz z drugiej strony i dusza ma coś wrodzonego, nadzmysłowego, to właśnie co wchodzi jako czynnik w skład *wyobrażeń* przy ich powstawaniu z *wrażeń*,

a t \acute{e} m s \acute{a} wrodzone prawa logiczne, i kategorie: rzeczy, przymiot \acute{o} w, w \acute{l} asno \acute{s} ci i t. d., te prawa i po \acute{e} cia nie znajduj \acute{a} si \acute{e} w \acute{z} adnych zmys \acute{l} owych danych, s \acute{a} one nadzmys \acute{l} owymi, wrodzonymi duchowi, lecz maj \acute{a} znaczenie tylko *formalne*, bez tre \acute{s} ci. Bez tych wrodzonych praw i po \acute{e} c \acute{n} niemo \acute{z} liw \acute{e} m by \acute{l} oby zmys \acute{l} owe do \acute{s} wiadczenie: dusza wnosi je jako czynnik wyobra \acute{z} e \acute{n} , jako \acute{z} ywi \acute{o} \acute{l} porz \acute{a} dkuj \acute{a} c \acute{y} , jako cement, \acute{z} e tak powiemy, do materya \acute{l} u danego przez zmys \acute{l} owe do \acute{s} wiadczenie. Tylko w skutek obecno \acute{s} ci w duchu tych zasadniczych praw mo \acute{z} liwymi s \acute{a} twierdzenie i przeczenie, odr \acute{o} wnienie rzeczy od j \acute{e} y przymiot \acute{o} w, przyczyny od skutku i t. d. Bez tych norm nie byliby \acute{s} my w \acute{s} tanie przyj \acute{s} c np. do zdania: *kamie \acute{n} nie jest to samo co drzewo*, cho \acute{c} by \acute{s} my w \acute{s} wiecie zmys \acute{l} owym na ka \acute{z} dym kroku spotykali kamienie i drzewa. Dane zmys \acute{l} owego do \acute{s} wiadczenia by \acute{l} by chaotyczn \acute{a} mas \acute{s} \acute{a} , z kt $\acute{o$ r \acute{e} j nie mogliby \acute{s} my wydoby \acute{c} nic.

Znakomity sp \acute{o} r, o kt $\acute{o$ rym wspomnieli \acute{s} my. by \acute{l} skutkiem prostego nieporozumienia. Empirycy i materyali \acute{s} ci trzymali si \acute{e} uporczywie swego: „ *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensibus,*” zaprzeczaj \acute{a} c mo $\acute{z$ liwo \acute{s} ci czego-b \acute{a} d \acute{z} wrodzonego duszy. Nie rozumiej \acute{a} oni, \acute{z} e my np. zmys \acute{l} ami poznajemy tylko twardo \acute{s} c kamienia; lecz czy w t \acute{e} m zmys \acute{l} ow \acute{e} m wra \acute{z} eniu twardo \acute{s} ci danym jest logiczny s \acute{a} d: „*kamie \acute{n} jest twardy?*” Zk \acute{a} d tu konieczno \acute{s} c rozbicia tego wra \acute{z} enia twardo \acute{s} ci na podmiot i orzeczenie? Przecie \acute{z} nie mo \acute{z} e by \acute{c} t \acute{e} j konieczno \acute{s} ci w sam \acute{e} m li nieprzyjemn \acute{e} m dla nasz \acute{e} j sk $\acute{o$ ry i nerw \acute{o} w wra \acute{z} eniu. Zdaje si \acute{e} \acute{z} e na tym przyk \acute{a} dzie sp \acute{o} \acute{l} dzia \acute{l} anie ducha w tworzeniu po \acute{e} c \acute{n} , sp \acute{o} \acute{l} dzia \acute{l} anie za pomoc \acute{a} wrodzonych mu norm i praw, jest oczywist \acute{e} m. Tak wi \acute{e} c sp \acute{o} \acute{l} dzia \acute{l} anie ducha w formowaniu si \acute{e} samych zmys \acute{l} owych wra \acute{z} e \acute{n} , jak i po \acute{c} hodz \acute{a} cych od takowych wyobra \acute{z} e \acute{n} czyli po \acute{e} c \acute{n} , nie mo \acute{z} e ulega \acute{c} w \acute{a} tpliwo \acute{s} ci. Widzimy co duch ma wrodzonego i mo \acute{z} emy przyj \acute{a} c dopiero co przytoczon \acute{a} zasad \acute{e} empiryzmu, uzupe \acute{n} niwszy j \acute{a} tylko dodatkiem Lejb \acute{n} ica: „*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensibus, nisi intellectus.*”

Lecz z drugiej strony, poniewa \acute{z} nasze wra \acute{z} enia i powstaj \acute{a} c \acute{e} zt \acute{a} d wyobra \acute{z} enia czyli po \acute{e} cia wyp \acute{l} ywaj \acute{a} \acute{z} e sp \acute{o} \acute{l} -udzia \acute{l} u dw $\acute{o$ ch wzmiankowanych czynnik \acute{o} w, to jest natury naszego ducha i natury rzeczy, objawiaj \acute{a} c \acute{e} j si \acute{e} w zmys \acute{l} owych danych; przeto gdzie nie ma jednego z tych dw $\acute{o$ ch

czynników, tam nie może być pojęcia; gdzie nie ma materyału doświadczeń, tam niema treści pojęć, gdyż dusza, jak dostatecznie okazuje się ze wszystkiego co powiedziano, chociaż na pobudki pochodzące od istoty rzeczy odpowiada zgodnie ze swoją naturą, chociaż wnosi porządek do materyału zmysłowego i czyni możliwymi wyobrażenia i wiedzę, nie może jednak sama z siebie wydobywać treści, nie może tworzyć bezwzględnych pojęć. Te więc niezmiennie prawa i normy, które czynią możliwem zmysłowe doświadczenie i pewną wiedzę, służą li tylko tam gdzie dany jest materyał, a teorii bezwzględnej prawdy, teorii *absolutu a priori* wydobyć z naszego rozumu nie potrafimy. Tak pogodził niejako Kant empiryzm z idealizmem i zaprzeczając temu ostatniemu możności określenia absolutu, wskazał prawdziwy kierunek filozofii, który można nazwać *racyonalnym idealizmem*. Zadaniem filozofii według tego pozostało zbadanie wrodzonych wewnętrznych praw i zasad naszego ducha i w stosunku ich do danego przez doświadczenie materyału. Tak naturalnie mamy trzy części filozofii teoretycznej: *Logika* bada same te zasadnicze prawdy i podstawy; *Metafizyka* zastosowanie ich do danych w doświadczeniu, a mianowicie *Filozofia przyrody* do świata zewnętrznego i *Psychologia* do samej naszej duszy, danej jako fakt, jako zjawisko podpadające doświadczeniu, gdyż podobnie jak nie znamy wcale żadnej rzeczy w jej absolutnym bycie, tak też nie wiemy jaką jest dusza sama przez się, sama w sobie, lecz znamy ją tylko z doświadczenia.

Co do filozofii praktycznej, ta opiera się na wrodzonych również ideach dobra i piękna. Nie znaczy to znowu, żebyśmy posiadali te wrodzone pojęcia z pewną treścią, lecz tylko że, jakiegokolwiekby były nasze pojęcia i przekonania, zawsze doprowadzać je będziemy pod jedną z dwóch kategorii, dobra lub zła; jakiegokolwiekby były nasze wyobrażenia o pięknie, zawsze wszystko będziemy doprowadzać pod kategorią piękna lub brzydoty. Pojęcia, przekonania i wyobrażenia, to już rzecz osobistego doświadczenia, ale sama konieczność stosowania do wszystkiego pojęć dobra, piękna i t. p., jest wrodzoną; same te kategorie są wrodzone naszemu duchowi, nadzmysłowe, nie wzięte z żadnego doświadczenia.

Tak więc, jak wrodzona idea *prawdy* stanowi podstawę filozofii teoretycznej, Logika oparta na wrodzonych duchowi pojęciach o twierdzeniu i przeczeniu, sprzeczności wniosku i t. p. i *Metafizyka* oparta na wrodzonych kategoriach czyli pojęciach o rzeczy, własnościach, przyczynach, skutkach i t. d., tak idee dobra i piękna stanowią podstawę *filozofii praktycznej*: pierwsza *Etyki i Polityki*, druga *Estetyki*.

Widzimy ze wszystkiego co było powiedzianem, że filozofia jest *nadmysłową* nauką, o ile niemożliwaby była wiedza bez nadmysłowych wrodzonych praw i norm, lecz nie może być ona teorią absolutu a priori. Ograniczoność ludzkiego rozumu stoi temu na przeszkodzie, tak że w zakresie swych granic, jakie najdobitniej z nieubłaganą ścisłością określił Kant, można powiedzieć, że filozofia zrobiła wszystko w ciągu 24-wiekowego swego rozwoju. Czy kiedy nasz rozum wydoskonali się tak że dojdzie do bezwzględnej prawdy i rozstrzyguie najwyższe zadania, godzi się wątpić o tém, gdyż zupełna doskonałość nie jest udziałem człowieka. Instynktownie dążąc do bezwzględnego bytu, niedostępnego naszej bezsilności, do urzeczywistnienia bezwzględnej prawdy, bezwzględnego dobra i piękna, ród ludzki szukał tego urzeczywistnienia w religii. Najwyższe pytania o świecie i człowieku jako: o pochodzeniu duszy; o jój nieśmiertelności, o swobodzie woli, o stosunku dobra do zła, jako dotyczące się bezwzględnej istoty rzeczy; dotąd stoją po za obrębem nauki, składając dziedzinę religii. Żaden filozof nie był dotąd w stanie rozstrzygnąć w zadowalniający sposób te kwestye, i nic nie mamy o tém oprócz przypuszczeń, czasem świetnych i genialnych, lecz nie mających pewności, której brak natychmiast uczuć się daje, skoro tylko myśl ludzka wyrывa się z zakłętego koła, do którego przykuta jest w taki sposób, że choć może wzbić się czasem w górę, nie zdoła jednak przeniknąć niedostępnej sobie sfery: o bezwzględnych najwyższych prawdach niestety, możemy tylko *myśleć*, lecz nie możemy ich wiedzieć. Kant powiada że nie może być inaczej; opierając się na dotychczasowych danych co do natury ludzkiego rozumu, zaprzecza on mu możności dojścia do takiej doskonałości. Rzeczywiście gdybyśmy mogli dotrzeć do poznania absolutu, nicby nie było dla nas tajemnym i nieskończone miliony planet i życie trawki i nasze życie i śmierć

i przeznaczenie, wszystko byłoby znaném nam dokładnie: przeniknęlibyśmy wszystko. Jedna byłaby nauka, jedna prawda, filozofia zlałaby się z religią, a wszystkie inne nauki byłyby zawarte w téj jednéj.

Postępy nauk przyrodzonych i matematycznych w ostatnich czasach podają niejaką nadzieję zbliżenia się do zbadania najwyższych zagadnień człowieka, przynajmniej co do natury rzeczy. Nie myślimy tu rozszerzać się o stosunku tych nauk do filozofii, powiemy tylko że matematyka jako nauka zupełnie a priori, zbudowana na wrodzonych naszemu duchowi prawach i normach, a wcale nie wyciągnięta z doświadczenia (czego nie chcą rozumieć materyaliści) i dla tego najdoskonalsza ze wszystkich nauk, może dojść do szacownych rezultatów, które mogą zbliżyć umiejętności przyrody z filozofią. Nie może być empirycznych podstaw nauki: przyrodzone nauki, opierając się niby na doświadczeniu, o tyle jednak nabywają znaczenia nauki, o ile właśnie opierają się na matematycznym rachunku, płynącym a priori z tych niezmiennych wrodzonych praw naszego ducha, których istnienia uporczywie zaprzeczają zawzięci empirycy, szerzący uprzedzenia przeciwko filozofii, które są dowodem dziwnego zaślepienia, jednostronnego kierunku i niepojmowania natury téj nauki, o której znaczeniu staraliśmy się dać jak można jaśniejsze pojęcie we wszystkiém cośmy dotąd powiedzieli o zmysłowém doświadczeniu, o wrażeniach, wyobrażeniach i ideach. Rozszerzylibyśmy zanadto ramy niniejszój rozprawki, gdybyśmy chcieli wkroczyć w głąb niezmiernonéj dziedziny praw i objawów ludzkiego ducha. Poprzestaniemy na tém cośmy powiedzieli, a mając na uwadze granice ludzkiego rozumu, powtórzmy ze starożytnym pisarzem:

„Badaj wszystko, dopóki nie będziesz zmuszonym powiedzieć: trzeba zatrzymać się.”

(*Σκόπει πάντα μέχρι τοῦ „ἀνάγκη στήναι” εἰπεῖν*).

