

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ
HISTORIA FILOZOFII
TOM TRZECI
FILOZOFIA XIX WIEKU I WSPÓŁCZESNA
WARSZAWA 1990 PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

CZĘŚĆ PIERWSZA
FILOZOFIA XIX WIEKU

1. FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA. Około 1830 roku ma swój początek ta filozofia, którą można uważać — w szerokim słowa znaczeniu — za współczesną. Co było przed tą datą, należy już wyraźnie do przeszłości, jest nam, jeśli nie obce, to w każdym razie dalekie; jeśli jest związane z naszą myślą, to tylko pośrednio. Co zaś przyszło po niej, to albo należy do teraźniejszości, albo przynajmniej bezpośrednio wiodło do niej. Idee Comte'a, J. St. Milla czy Marksa, które powstały zaraz po 1830 r., przetrwały do naszych czasów; z nich albo w walce z nimi wyrosły idee XX wieku. Jedne z nich są dalej teraźniejszością, a inne, jeśli się stały przeszłością, to bezpośrednio związaną z teraźniejszością.

Ten czas po roku 1830 stanowi pewną całość, obejmuje jednak dwa okresy: ten, który stanowi naszą bezpośrednią przeszłość, i ten, który stanowi naszą teraźniejszość. Bezpośrednia przeszłość, to wiek XIX — ściślej mówiąc: jego środek i koniec; a teraźniejszość szeroko rozumiana, to te lata XX wieku, które minęły.

2. GRANICE OKRESU. Około 1830 roku dokonała się w filozofii i całej umysłowości europejskiej radykalna przemiana: minęło nasilenie idealizmu i romantyzmu, a zaczął się formować pozytywny sposób myślenia, który cechował odtąd wiek XIX aż do końca. Granica jest wyraźna: w 1831 r. umarł Hegel i odtąd długo nie powstało żadne wybitniejsze dzieło filozofii konstrukcyjnej, metafizycznej, idealistycznej; a w 1830 zaczął wychodzić Kurs filozofii pozytywnej Comte'a, sztandarowe dzieło nowej epoki. To, co w filozofii działo się w pierwszych trzech dziesięcioleciach wieku, stało się nagle dalekie i obce.

Cechy okresu, który się wówczas rozpoczął, skłonni jesteśmy uważać za charakterystyczne dla całego XIX wieku: filozofia po roku 1830 wydaje się nam prawdziwą filozofią stulecia.

Twierdzono nawet paradoksalnie, że dopiero w 1830 r. zaczyna się naprawdę XIX wiek.

Niezupełnie słusznie: bo pierwsze trzy jego dziesięciolecia, idealistyczne i romantyczne, jeśli nie miały jego cech późniejszych, to nie miały w sobie również cech XVIII wieku i do niego tym bardziej nie mogą być włączone. Właśnie od 1830 r. nastąpił jakby powrót do ducha XVIII wieku, do jego minimalizmu, realizmu, utylitaryzmu. Comte wrócił tylko na stanowisko d'Alemberta.

Prawdą jest raczej to: że wiek XIX miał dwie kolejno po sobie panujące, a zupełnie do siebie niepodobne filozofie. Najpierw była to odważna filozofia wielkich systemów, a potem, po 1830 r., filozofia wstrzemięźliwa i ostrożna; najpierw filozofia typu Hegla, a potem typu Comte'a i Milla. Ta druga trwała dłużej i jest nam bliższa, więc wydaje się prawdziwym wiekiem dziewiętnastym. Tamtą zaliczamy do przeszłości, tę — do szeroko rozumianej współczesności.

3. BLASKI i NIEDOLE FILOZOFII XIX WIEKU. Filozofia XIX stulecia, w szczególności drugiej jego części, rozwijała się już inaczej niż dawniejsza. Przede wszystkim rozwijała się w szybszym tempie: pomysły powstawały jedne za drugimi i nieraz po niewielu latach ustępowały miejsca biegunowo przeciwnym. Miało to źródło w nowych ogólnych warunkach życia, w jego wzmożonym tempie, w nowej technice, w rozwiniętej organizacji. Środki komunikacyjne, jakich nigdy przedtem nie było, umożliwiały szybszą i łatwiejszą wymianę myśli. Nigdy też

przedtem nie było tylu szkół wyższych, tylu sposobności mówienia i słuchania o filozofii. Nigdy przedtem ilość publikacji filozoficznych nie była tak wielka; nie tylko przyszła powódź książek, przekraczająca wyobrażenia poprzednich wieków, ale też powstało nowe zjawisko: czasopiśmiennictwo naukowe. I ono właśnie stało się od razu jedną z głównych form produkcji filozoficznej, spowodowało przejście od większych publikacji do artykułów, przyczynków, notat, do łatwiejszych i szybszych sposobów wymiany myśli.

Wyniki tych nowych warunków, nowego tempa nie były wyłącznie dodatnie. Łatwość zdobywania wiedzy przyczyniła się do jej powierzchowności; wydała nie tylko więcej fachowych filozofów, ale i więcej dyletantów. Łatwość druku powodowała, że szły doń także prace mniej cenne, które dawniej byłyby bez szkody zostały w rękopisie.

Przy tym, jeśli filozofia sama przez się zyskała, to w porównaniu z innymi naukami straciła. Z pierwszego miejsca, jakie miała w produkcji naukowej minionych wieków, zeszła na dość dalekie miejsce po naukach przyrodniczych i historycznych. One produkowały teraz więcej jeszcze niż filozofia. I było to cofnięcie się nie tylko w pozycji bibliograficznej, ale również w społecznej: rolę przodującą, jaką miała dotychczas, utraciła filozofia na rzecz przyrodoznawstwa i historii. Stało się to nie od razu, stało się stopniowo, ale ostatecznie niewiele lat dzieli czas jej największych tryumfów od czasu, gdy w oczach wielu stała się nawet nauką anachroniczną i zbędną.

Cofnęła się zaś nie tylko w stosunku do nauk szczegółowych, ale i do literatury pięknej. Jeśli wiele publikowano książek filozoficznych, to w początku wieku jeszcze więcej publikowano poezyj, a potem jeszcze więcej powieści. O wieku XIX nikt już nie mówił, jak o poprzednim, że jest „filozoficzny” — był raczej naukowy i literacki, o ile nie był techniczny i polityczny. I niejedną raz duch wieku znalazł pełniejszy wyraz w poemacie czy powieści niż w systemie filozoficznym. A jeśli filozofia nadal oddziaływała na nauki szczegółowe i beletrystykę, to i, odwrotnie, one także oddziaływały na nią. Co więcej, ona sama usiłowała upodobnić się do nich: bądź do nauk szczegółowych, bądź do literatury pięknej. Produkowała eseje na pograniczu powieści, to znów rezygnując ze swej odrębności chciała być jedną z wielu nauk szczegółowych. Wahała się między tymi biegunami: filozofią beletrystyczną a naukową. I bodaj po raz pierwszy stanęła wobec tych dwu niebezpieczeństw naraz: rozpląnięcia się bądź w naukach szczegółowych, bądź w literaturze pięknej.

I oto, z jednej strony, filozofia prosperowała, rozszerzały się jej agendy, rosła znakomicie znajomość jej dziejów, pierwszy raz była w tym stopniu niezależna, nie skrępowana tradycją, względami moralnymi, społecznymi, religijnymi. Ale, z drugiej strony, wystąpiło to szczególne zjawisko, że typowi przedstawiciele wieku zaczęli gardzić filozofią, twierdzić, że nie jest nauką, a nawet uważać ją za szkodliwą, bo odciąga od prawdziwej nauki. Myśleli poniekąd podobnie jak Pascal: że wyrzec się filozofii to jest prawdziwa filozofia. Chcieli się jej wyrzec dla nauki, jak Pascal dla religii.

4. RÓŻNICE NARODOWE. Postępy komunikacji zbliżyły do siebie kraje i narody, a cie-

kawość cudzych idei również zrobiła swoje. Najpierw objawem tego zbliżenia, a potem jego przyczyną były tłumaczenia z jednych języków na drugie: nigdy przedtem nie tłumaczono na obce języki tylu dzieł filozoficznych, co w drugiej połowie XIX wieku. Tak liczne przekłady wpływały ze zbliżenia się narodów, a potem z kolei potęgowały jeszcze to zbliżenie.

Pozytywizm, ta najbardziej charakterystyczna postać filozofii tych czasów, był wspólnym dziełem przynajmniej dwóch narodów, tworem zarówno myśli francuskiej, jak angielskiej: wywodził się bowiem zarówno od „filozofii pozytywnej” Comte’a, jak od empiryzmu Milla. A nie był to wypadek odosobniony. Wpływy jednych krajów na drugie działały ciągle, a częstokroć były to wpływy wzajemne: najpierw idealizm Niemiec oddziałał na inne kraje, a potem pozytywizm innych krajów oddziałał na Niemcy. Hegemonii jednego kraju nie było. W

początku wieku przez jedno pokolenie mogło się wydawać, że Niemcy, które do Kanta zajmowały wśród większych narodów Europy ostatnie miejsce w filozofii, wysunęły się nagle na pierwsze; wszakże to ich pierwszeństwo było wątpliwe, a w każdym razie istniało krótko. Od połowy stulecia nie mogło już być zupełnie o nim mowy: główny prąd epoki, pozytywizm, uformował się i zapanował bez ich udziału.

Mimo wszystko jednak, mimo ułatwienia komunikacji, kolportażu książek, wymiany myśli, różnice narodowe w traktowaniu filozofii pozostały. Okazały się silniejsze od wszystkich zewnętrznych, unifikujących czynników. I ostatecznie filozofia w każdym kraju w ciągu XIX w. rozwijała się odmiennie. W Anglii tworzyły się i ściierały inne stanowiska niż we Francji, a w Niemczech czy Polsce jeszcze inne. I nawet w każdym z tych krajów były dyskutowane inne zagadnienia. A także rytm rozwoju był inny: w Anglii i Francji przeciwstawne teorie trwały przez cały wiek obok siebie, a w Polsce czy w Niemczech brały po sobie kolejno górę i wypierały się wzajemnie.

Anglia zaczęła stulecie od sporu filozofów „zdrowego rozsądku” i „radykałów filozoficznych” i aż do jego końca była terenem nieustannego zmagania się tych dwu doktryn, które oni reprezentowali: intuicjonizmu i empiryzmu.

Francja była również — od Birana i Comte’a — terenem stałego zmagania się dwu kierunków, jednakże innych niż w Anglii, mianowicie spirytualizmu i pozytywizmu.

W Niemczech walczyły ze sobą jeszcze inne doktryny: krytycyzm, materializm, idealizm.

Ale wychodziły na czoło kolejno: filozofia niemiecka zaczawszy od krytycyzmu przeszła prędko do metafizyki idealistycznej, w latach zaś trzydziestych przerzuciła się gwałtownie do materializmu, aby w końcu, poczynając od lat sześćdziesiątych, powrócić do krytycyzmu.

Polska również w ciągu stulecia przerzucała się w swej filozofii z krańca na kraniec:

zaczęła od pozytywizmu, po powstaniu listopadowym przeszła do metafizyki mesjaniistycznej, by po powstaniu styczniowym wrócić do pozytywizmu.

5. OKRES KRYTYKI I OŚWIECENIA. Cechą okresu obejmującego środek i koniec XIX w. była wielka różnorodność stanowisk filozoficznych. Bo powstawały nowe, a jednocześnie i dawne zachowywały zwolenników. Formowały się doktryny antymetafizyczne, a zarazem odnawiały się metafizyczne. To odnawianie się dawnych poglądów, mnożenie się systemów, rozbicie filozofii na obce sobie wzajem szkoły wskazuje na pokrewieństwo tego okresu z okresami „szkolnymi”, jakie bywały już w czasach hellenizmu i średniowiecza.

Nie wszystkie jednakże szkoły i doktryny filozoficzne cieszyły się w XIX w. takim samym uznaniem. Przeważające i typowe były teraz te, które ograniczały swoje zadania, byle je wypełnić w sposób ostrożny, ścisły, pewny. Takie teorie stanowiły podstawę filozoficzną tych czasów: teorie zaś innego typu głoszone przez mesjanistów, neoscholastyków

czy spirytualistów w rodzaju Ravaissona lub Fechnera, byty bądź co bądź tylko opozycją mniejszości. Wskazuje to znów na podobieństwo tego okresu do niektórych okresów dawniejszych, mianowicie do tych, w których głównymi hasłami były: oświecenie i krytyka. Postawa filozoficzna była niewątpliwie związana z ówczesnymi warunkami społecznymi i kulturalnymi. Były to warunki wyjątkowego spokoju, zamożności, dobrobytu, łatwości życia. Warunki te były dostępne tylko pewnym klasom — ale właśnie z nich rekrutowała się większość filozofów. Było zrozumiałe, że wydały naturalistów i empiryków, chętnie zajmujących się rzeczywistością i nie myślących wyrzec się jej za fantazję i spekulację o bycie prawdziwszym czy lepszym. Natomiast dobrobyt XIX wieku, który wydał empiryzm, nie wydał optymizmu. Wprawdzie klasyczni pozytywiści twierdzili, że są zadowoleni z życia, a ewolucjoniści byli przynajmniej meliorystami, czyli sądzili, że świat idzie bądź co bądź ku lepszej przyszłości, ale jednocześnie rozpowszechniała się pesymistyczna nauka Schopenhauera, powstawały gorzkie poglądy v. Hartmanna i Renana. Był to jakby dowód, że

teorie filozoficzne bywają niekiedy nie tyle wyrazem stanowiska ogółu, ile właśnie jego dopełnieniem lub wyrazem stanowiska opozycyjnej mniejszości.

6. DWA TYPY FILOZOFII. Od początku dziejów występowała między dociekaniem filozoficznymi ta różnica, że w jednych przeważała odwaga, a w drugich ostrożność. W XIX w. przeciwstawienie to nabrało ostrości. Starły się w nim dwa skrajne typy filozofii; można je nazwać typem maksymalistycznym i minimalistycznym.

Filozofia pierwszego typu stawia sobie rozległe zadania i usiłuje je za wszelką cenę rozwiązać; oczywiście pragnie je rozwiązać w sposób jak najbardziej pewny, ale jeśli pewny nie jest możliwy, to chociażby w niepewny. Filozofia zaś drugiego typu uwzględnia jedynie to, co pewne, stawia i rozwiązuje zagadnienia o tyle tylko, o ile rozwiązać je można z całą pewnością. Pierwsza kieruje się przede wszystkim celem, do którego zmierza, druga zaś środkami, jakimi rozporządza. Pierwsza jest filozofią ambicji, druga — rozważnej abstynencji.

Ta sama różnica, co w zamierzeniach obu typów filozofii, zachodzi i w ich wynikach. We wszystkich sprawach filozoficznych istnieje pewne minimum, na które mniej lub więcej wszyscy się godzą, a spór toczy się o to, czy można i należy twierdzić coś więcej ponad to minimum. Wszyscy godzą się, że istnieją twierdzenia prawdopodobne — ale czy istnieją również całkowicie pewne? Posiadamy wiedzę o zjawiskach — ale czy również i o samych rzeczach? Znamy nasze wyobrażenia o rzeczywistości — ale czy także znamy samą rzeczywistość? Znamy jej fragmenty — ale czy także jej całość? Posiadamy wiedzę empiryczną — ale czy także aprioryczną? Poznajemy świat przez wrażenia zmysłowe — ale czy także przez myśl i intuicję? Istnieje świat materii — ale czy także odrębny świat ducha? Istnieje przyroda — ale czy także świat nadprzyrodzony? Istnieją przedmioty realne — ale czy także idealne? Postępki ludzkie zmierzają ku bezpośredniej korzyści — ale czy mają również inne cele? Dobrem jest dla człowieka przyjemność — ale czy istnieją dlań inne jeszcze dobra?

Filozofia minimalistyczna uznaje tylko te minima, tylko takie tezy, jak fenomenalizmu, empiryzmu, subiektywizmu, utylitaryzmu. Natomiast maksymalistyczna skłonna jest ponadto uznawać prawdy transcendentne, aprioryczne, intuicyjne, uznawać świat duchowy, idealny, nadprzyrodzony, uznawać inne dążenia, cele i dobra niż tylko utylitarne. Przy nastawieniu ostrożnym umysłu owe minima zdają się wystarczać do opisanego

świata, naszego poznania i postępowania, wszystko zaś inne wydaje się złudne, a w każdym razie niepewne. I wynikiem minimalistycznej postawy były wszelkie sceptycyzmy, relatywizmy, subiektywizmy, empiryzmy, sensualizmy, hedonizmy. Natomiast ich przeciwieństwa wychodziły na ogół z postawy maksymalistycznej.

W starożytności neoplatonizm był niewątpliwie doktryną maksymalistyczną, a pirronizm minimalistyczną; scholastyka w XIII w. była maksymalistyczną, a w XIV w. przeszła do minimalizmu; w czasach nowszych Spinoza należał do pierwszego typu filozofów, Locke czy Hume do drugiego. Okresy „wielkich systemów” w całości należały do pierwszego, a okresy „krytyki i oświecenia” do drugiego. W dawniejszej filozofii przeciwstawienie to nie miało jednak większego znaczenia. Maksymalizm bowiem i minimalizm są doktrynami skrajnymi, a skrajne stanowiska nie wyczerpują możliwości filozoficznych, pozostają jeszcze stanowiska pośrednie. Odwaga i ostrożność mogą się w filozofii także równoważyć — i tak było przeważnie u wielkich filozofów. Nie ma racji uważać Arystotelesa i a maksymalistę, ale nie ma również racji uważać go za minimalistę. A podobnie jest z Kartezjuszem czy Leibnizem: zdążyli oni do tego samego celu, co maksymaliści, chcieli dowieść rzeczy najważniejszych, a najtrudniejszych do dowiedzenia, jak istnienie Boga, duszy, wolności; ale w sposobach rozumowania i dowodzenia bywali podobni do minimalistów. U Kanta także równoważyły się obie tendencje. Jednakże w XVIII w. rozdział obu typów filozofii zaczął się już stawać wyraźny: poglądy encyklopedystów były zdecydowanie minimalistyczne, a szkoła Wolffa

zdecydowanie maksymalistyczna.

W XIX w. zaś rozłam stał się całkowity; nie było już mowy o równoważeniu tych dwu tendencji, filozofowie mówili teraz: albo—albo, wszystko lub nic. I w ciągu stulecia obie tendencje, oba typy filozofii miały po kolei swe panowanie: w początku wieku było panowanie maksymalizmu, mającego szczyt swój w idealizmie, a potem dłuższe panowanie minimalizmu, którego szczytem był pozytywizm. To jest właśnie główna podstawa do dzielenia filozofii XIX wieku na dwa okresy: przed rokiem 1830 i po nim.

Oczywiście, i po roku 1830 pojawiały się inne sposoby myślenia: marksizm nie miał jednostronności minimalizmu. Ale właśnie dlatego nie znalazł od razu tego oddźwięku, co później.

7. PRZEWAGA MINIMALIZMU. Minimalistyczną tradycją Oświecenia pozostała żywa we Francji i Anglii aż do początków XIX wieku; dopiero wtedy zaczęła się rwać. A już zaraz po 1830 r. przysłała nowa fala minimalizmu: Kurs filozofii pozytywnej Comte'a i System logiki J. St. Mill'a rozpoczęły w obu tych krajach nowy jego okres. Te dwie książki były dwoma fundamentami filozoficznymi epoki, a następne pokolenie założyło jeszcze trzeci fundament: był nim System filozofii syntetycznej Spencera.

Francuski pozytywizm z czwartego dziesięciolecia XIX w., angielski empiryzm z piątego i ewolucjonizm z szóstego wytworzyły łącznie minimalistyczną filozofię, mającą władzę nad umysłami aż do końca stulecia i w całej bez mała Europie. Czerpała z wszystkich tych trzech źródeł, ale nazwę brała najczęściej od Comte'a i nazywała siebie „pozytywizmem”. Środek wieku (1830-1860) był fazą jej formowania się, a koniec (1860-1900)—jej panowania. W tej drugiej fazie powstały różne odmiany minimalizmu, więcej lub mniej zbliżone do pozytywizmu: w siódmym dziesiątku lat neokrytycyzm, reprezentowany przez F. A. Langego, w ósmym empiriokrytycyzm Avenariusza.

Głoszono wtedy ze wszystkich stron: poznajemy przez zmysły i tylko przez zmysły; źródłem wiedzy jest doświadczenie i tylko doświadczenie; metodą nauki jest indukcja

i tylko indukcja; przedmiotem badań mogą być fakty i tylko fakty. Żadnych absolutów, żadnej metafizyki, bo to tylko źródło błędów i obłądów. Niech zamierzenia będą ograniczone i wyniki względne, byle robota była trzeźwa i rzetelna. Poznanie, jeśli nie jest naukowe, nie jest nic warte. Do filozofii dojść można jedynie przez naukę. Naukowa powinna być też gospodarka, naukowa — polityka, na wynikach nauki powinna być oparta sztuka. Nauka stwierdza prawa przyrody, którym podlega wszystko, nie wyłączając człowieka i jego dzieł, jego moralności, gospodarki, religii, sztuki, bo i to też są twory przyrody.

Taka była naczelna doktryna XIX wieku: cechował ją intelektualizm, indyferentyzm metafizyczny i naturalizm. Nauka stwierdza związki konieczne, więc wiek XIX bronił determinizmu — choć w życiu walczył o wolność. Tłumaczył właściwości jednostek przez ich środowisko, podporządkowywał jednostkę otoczeniu — choć w życiu walczył o prawa jednostek. Zjawiska tłumaczył retrospektywnie przez przyczyny, narastające stopniowo i powoli — choć w życiu nastawiony był prospektywnie i wierzył w szybki postęp. Tłumaczył ustrój świata historycznie, jako dzieło czasu wytwarzającego coraz nowe formy istnienia — choć wyobrażał sobie (a przynajmniej wyobrażali to sobie typowi jego przedstawiciele), że po zrealizowaniu idei społecznych ustanie działanie czasu, nie będzie dalszej historii.

8. INNE STANOWISKA FILOZOFICZNE. Minimalizm był w tym okresie stanowiskiem reprezentatywnym, jednakże nie był jedynym. Pociągał wielu myślicieli postępowych, ale nie wszystkich. A i wówczas nie brakło zacofanych. W Niemczech nie od razu wymarła prawica heglowska: jeden z jej przedstawicieli, profesor berliński K. L. Michelet, żył aż do r. 1893. Francuzi prawie do końca stulecia uczyli się w szkołach filozofii wedle programu ułożonego jeszcze przez Wiktora Cousin. Anglicy, którzy w początku wieku nie przeszli przez

idealistyczną metafizykę, zaczęli się nią interesować teraz: T. H. Green wzywał w 1874 r. młodzież angielską, by zamknęła swego Milla i Spencera, a otworzyła Kanta i Hegla. Wzywał więc do filozofii, która na kontynencie była już przeszłością. A w Polsce w dobie pozytywizmu najbardziej aktywnym filozofem był właśnie wróg pozytywizmu, „realny idealista” Henryk Struve.

Pojawili się też metafizycy innego rodzaju, tacy, którzy odżegnywali się wprawdzie od dotychczasowej, ale za to chcieli stworzyć metafizykę nowego typu; pojawili się nawet wśród myślicieli, którzy skądinąd byli pionierami nauk empirycznych. W Niemczech R. H. Lotze, który był pionierem przyrodniczej psychologii, ogłaszał także system metafizyki (1841, 1879); G. T. Fechner, twórca psychofizyki, był jednocześnie autorem spirytualistycznej metafizyki w fantastyczno-poetyckiej szacie (1879). We Francji spirytualizm Maine de Birana został spotęgowany jeszcze przez F. Ravaissona, który, posiadając rozległe wpływy jako inspektor szkolnictwa wyższego, zdołał rozpowszechnić swe stanowisko. Spirytualistyczne doktryny rozwijał również Ch. Secrétan, profesor genewski, i E. Vacherot, profesor paryski. W Anglii F. H. Bradley z Oksfordu wystąpił w 1876 r. z nowym idealizmem. — Byli to metafizycy w dobie, która się wypierała metafizyki. Toteż u nich, a przynajmniej u niektórych z nich, metafizyka była symptomatyczna dla epoki: usiłowała nawiązywać łączność z przyrodoznawstwem, być metafizyką „naukową”, „indukcyjną”.

9. HISTORIA ZAGADNIENIŃ I HISTORIA FILOZOFÓW. Można obserwować w dziejach, jak filozofia stawiała przed zagadnieniami, które usiłowała rozwiązać; rozwiązując je zaś

10

natrafiała na nowe zagadnienia, które pozostawiała dalszym badaczom. W ten sposób rozwój jej przebiegał i przebiega od zagadnienia do zagadnienia; i wnoszono stąd, że historia filozofii jest historią zagadnień, a jednostka ma w niej znaczenie tylko wykonawcze.

Jednakże w takim wniosku jest tylko pół prawdy. Bardzo wielka część zagadnień dziś aktualnych była postawiona już przed więcej niż dwoma tysiącami lat. Stulecia przynosiły tu raczej nowe rozwiązania niż zagadnienia. Które zaś z odwiecznych zagadnień były rozważane, to zależało od jednostek i ich zainteresowań, a także od potrzeb społecznych. Jednostki dokonywały wyboru zagadnień, a rozwiązując je po swojemu — wpływały na dalsze ich dzieje. Toteż były czynnikiem rozwoju filozofii w nie mniejszym stopniu niż zagadnienia.

Przy tym nie wszyscy filozofowie zaczęli od zagadnień; nie zawsze było tak, że najpierw były zagadnienia, a potem teorie wymyślane dla ich rozwiązania. Wielu filozofów zaczynało od razu od pewnych teorii, koncepcji, pomysłów, twierdzeń, przekonań, pewnej wizji świata czy życia. Zagadnienia wyłaniały się dla nich wtórnie. Wielu też przekazało potomności nie zagadnienia, lecz uformowane koncepcje.

Rzadko zaś kiedy filozofia stała wobec tylu zagadnień naraz, co wówczas, koło r. 1830. Jeszcze nie przebrzmiały zagadnienia racjonalistycznej filozofii XVII i empirystycznej XVIII wieku, jeszcze wracały zagadnienia mistyków i zagadnienia Rousseau, a już nowe przynieśli Kant i Hegel, ideologowie i radykałowie filozoficzni. Które zaś z nich zostały podjęte, to zależało od czynnych wówczas filozofów. A mimo przemiany, jaka nastąpiła po jego śmierci, nieporównanie największą siłę pociągającą miał nadal Hegel: to on, przynajmniej na przeciąg jednego pokolenia, wpłynął na dobór zagadnień.

Zależni od niego w swych zagadnieniach byli nie tylko wierni hegliści. Ale tak samo przeciwnicy Hegla. Oni też nawiązywali do jego wszechobejmującego systemu, który był idealistyczny, uniwersalistyczny, abstrakcyjny, intelektualistyczny, konstrukcyjny. Nawiązał doń Feuerbach, potem Marks i Engels: walcząc z jego idealizmem stworzyli nowy materializm. Nawiązał też do Hegla Stirner; ale nie godząc się z jego uniwersalizmem usiłował budować filozofię niezależnej jednostki. Nawiązał też Kierkegaard; ale nie znosząc filozofii

abstrakcyjnej, zainicjował filozofię konkretnej egzystencji. Newman niewiele wiedział o Heglu, którego nie znosił, ale żył w podobnej atmosferze intelektualizmu i w opozycji do Hegla rozwinął filozofię wiary. Cousin przejmował się Heglem, ale także i innymi prądami — i na tym tle powstała jego filozofia eklektyczna. Comte'a zaś w systemie Hegla czy Cousina raziła konstrukcyjność, i aby jej uniknąć, rozwinął system oparty na pozytywnych faktach; niemniej był to też system, i nawet w nim można by dostrzec wpływy heglizmu. Tak tedy różne teorie wytworzone około 1830 r. miały podobny punkt wyjścia. Ale rozeszły się w różnych kierunkach.

Byli wszakże naówczas filozofowie, których nawet punkt wyjścia był inny: do nich należał przede wszystkim J. St. Mili. Był obcy heglizmowi i wszelkim systemom; nawiązał do tradycji empiryzmu.

W następnym pokoleniu, koło 1860 r., inne już zagadnienia wzięły górę. Nie ceniono już Hegla, mały oddźwięk miał Kierkegaard czy Stirner. Na placu pozostali Mili i Comte. Ich pozytywistyczne widzenie świata stało się teraz punktem wyjścia, jak przed ich pokoleniem był nim system Hegla. Ale znów w różnych jednostkach przełamało się w różny sposób i wywołało różne zagadnienia: Spencer uzgadniał je z teorią ewolucji, Lange

11

z Kantem, Mach na jego podłożu budował teorię nauk przyrodniczych, a Taine — nauk humanistycznych.

Gdy zaś koło 1880 r. dorosło trzecie pokolenie, to jedni jego przedstawiciele rozwijali jeszcze zagadnienia filozofii pozytywistycznej, inni natomiast przeszli do nowych zagadnień i zaczęli rozważać, co w tej filozofii było niezadowolającego: Boutroux i Poincaré badali to w teorii przyrodzownictwa, Dilthey w humanistyce, Brentano w teorii poznania, Nietzsche w teorii kultury.

Taki rozwój zagadnień XIX wieku był w równym stopniu zależny od wewnętrznej logiki zagadnień, jak od indywidualności filozofów i od warunków społecznych tej epoki.

10. FAZY ROZWOJU. Jeśli pominąć lata 1800 • 1830, omówione już w poprzednim tomie, i uwzględniać tylko pozostałą część XIX stulecia, ale tę traktować jako jeden okres, to jeszcze można i należy wydzielić w nim trzy fazy.

Pierwsza faza, obejmująca środek stulecia (1830-1860), może się wydawać niewyraźna jeszcze i przejściowa, była jednak właśnie najpłodniejsza i najbardziej obfitująca w koncepcje filozoficzne. To ona wydała we Francji pozytywizm Comte'a, w Anglii nowy empiryzm Mill'a. W niej powstał materializm dialektyczny Marksa i Engelsa. Poglądami przez nią wydanymi żyły potem następne pokolenia XIX wieku, rozwijając je i rozpowszechniając.

Co więcej, faza ta w swej żywotności i wielostronności wydała pomysły, które miały dojrzeć dopiero w dalszej przyszłości; wiek XIX zużytkować ich jeszcze nie chciał lub nie umiał, przyjęły się dopiero w XX wieku. Były między nimi pomysły z dziedziny logiki, usiłujące jeszcze uściślić najściślej z nauk filozoficznych; w owym właśnie czasie powstały początki logiki matematycznej w Anglii u De Morgana i Boole'a oraz nowe idee logiczne Bolzana z Pragi. Wtedy zrodziła się w Rosji — u Bielińskiego, Czernyszewskiego, Dobrolubowa — nowa, realistyczna i społeczna koncepcja estetyki. Ale także powstały wówczas pomysły dotyczące człowieka i jego stosunku do Boga i świata, które znacznie później znalazły liczniejsze koła zwolenników: były to zwłaszcza te, które wyszły od Anglików Carlyle'a i kardynała Newmana oraz od Duńczyka Kierkegaarda.

Druga faza stulecia (1860-1880) była już w posiadaniu filozofii o charakterze ustalonym, mianowicie filozofii pozytywnej, i tę rozwijała systematycznie i szczegółowo. Tamta faza kładła fundamenty, ta już wznosiła mury. W myśl swej doktryny usiłowała przeprowadzić coś, co można nazwać parcelacją filozofii: chciała wyodrębnić z jej zakresu te działy, które by

mogły stać się naukami specjalnymi, empirycznymi i przyrodniczymi. Było bowiem przekonaniem tych filozofów pozytywnych, że nauki rozwiną się pomyślniej, gdy będą uprawiane niezależnie od filozofii.

Większość ówczesnych filozofów i szerokie masy inteligencji były zadowolone z filozofii pozytywnej; widziały w niej nawet kres rozwoju umysłowego ludzkości, szczyt możliwości naukowych. Jednakże u niektórych zwolenników pozytywizmu z biegiem lat pojawił się krytyczny stosunek do własnych poczyną. Tym bardziej zaś wśród — na razie nielicznej — opozycji.

I mniej więcej w 1880 roku zaczęła się trzecia faza filozofii, a trwała do końca wieku. Była jakby okresem przejściowym: bo wówczas filozofia minimalistyczna panowała jeszcze, ale już pojawiały się z różnych stron argumenty przeciw niej. Doprowadziły one do przemiany w poglądach filozoficznych, która wszakże dokonała się już w następnym stuleciu.

12

FAZA PIERWSZA: 1830-1860

1. Pozytywizm, empiryzm i dialektyczny materializm — to były podstawowe poglądy tego okresu. Pozytywizm był zainicjowany przez Comte'a, empiryzm przez Milla, materializm dialektyczny przez Marksa i Engelsa. Poglądy te stanowiły zjawiska jak gdyby równoległe; każdy z nich miał inny charakter, jednakże wypłynęły z podobnej postawy: ostrożnej i trzeźwej, antymetafizycznej i antyidealistycznej. Pozytywizm zaczął się we Francji, empiryzm w Anglii, materializm dialektyczny wśród emigrantów niemieckich na Zachodzie. Miały wspólny ton trzeźwy, obejmujący wszystkie kraje. „Aby być filozofem” — pisał wówczas Stendhal — „trzeba być suchym, jasnym, bez złudzeń”. A ton taki nie ograniczał się do filozofów, zaczynał obejmować całą inteligencję. „Nasz wiek, tak osławiony, tak okrzyczany prozaicznym, nasze pokolenie odsądzone od czci i wiary przez idealistów” — tak pisał w 1842 r. Seweryn Goszczyński.

Do doktryn tego okresu należy dodać jedną jeszcze: realizm Herbarta. Herbart był prawie rówieśnikiem Hegla i niewiele później od niego ogłosił swą filozofię, należy więc zasadniczo do poprzedniego okresu; jednakże znalazł uznanie i rozpowszechnienie dopiero po 1830 r. Dlatego w tym okresie jest właściwe dlań miejsce, tym bardziej że i z charakteru do niego należy.

Pozytywizm, empiryzm, naturalizm, dialektyczny materializm były najbardziej nowymi, samodzielnymi, żywymi twórcami tego okresu. Nie znaczy to, by były w nim także najbardziej rozpowszechnione. Ani Comte, ani Mili, ani Marks, ani Engels nie zajmowali katedr, urzędowe stanowiska filozoficzne były w innych rękach.

W Anglii największe wzięcie miała szkoła szkocka w nowym ujęciu, jakie dał jej Hamilton; z nim musiał walczyć Mili. We Francji utrwalił się eklektyczny spirytualizm w postaci, jaką mu dał Cousin: był on wówczas silniejszy od Comte'a. W Niemczech jeszcze na katedrach siedzieli hegliści i jeszcze żył Schelling: na ich tle trzeba rozumieć Feuerbacha i Marksa. Kierunki te — szkoła szkocka, spirytualizm czy heglizm — były jeszcze silne, jednakże kończyły się, związane były z przeszłością, nie z przyszłością.

W pierwszym dziesięcioleciu po śmierci Hegla, 1830- 1840, siła heglizmu była bodaj większa jeszcze niż za jego życia. Miał skrzydło prawe zarówno jak lewe, z niego wywodziła się zarówno reakcja jak postęp. Zwłaszcza cała historiozofia tych czasów pochodziła od niego. Czołowi filozofowie niemieccy drugiej połowy stulecia, jak Fechner i Lotze, wyrosli jeszcze w jego atmosferze. Nowe poglądy powstawały w polemice z nim. Miał nadal główny ośrodek w Niemczech, ale wpływ jego przesączał się do Francji i do Włoch.

13

A zwłaszcza szerzył się w krajach słowiańskich: heglistami byli I. Hanuš i F. Palacky w Czechach, A. Chomiakow, K. Aksakow i B. Cziozerin w Rosji, Libelt i Cieszkowski, a także Dembowski w Polsce. W Niemczech kończył się powoli, atakowany z różnych stron: przez realizm Herberta i materializm Marksa, przez przyrodników i przez historyków. W berlińskim uniwersytecie do przezwyciężenia heglizmu najwięcej przyczynił się A. Trendelenburg (1802-1872; *Logische Untersuchungen*, 1840), który nawiązał do Arystotelesa i jego przeciwstawił Heglowi.

2. Okres ten w filozofii wydał jeszcze poglądy innego rodzaju: doktryny społeczno--etyczne Carlyle'a i Stirnera, religijno-etyczne Kierkegaarda i Newmana. Nie były związane z głównymi prądami okresu, z pozytywizmem ani z materializmem; ale również nie należały do kończących się wówczas prądów, do filozofii zdrowego rozsądku ani do metafizyki idealistycznej. Miały własną pozycję; dały wyraz potrzebom emocjonalnym, dla których nie dość było miejsca w empiryzmie czy naturalizmie.

3. Początek tego okresu jest wyraźnie określony, natomiast jako jego koniec tylko w przybliżeniu można przyjąć rok 1860. Istotne jest to: w 1859 ukazała się książka Dar-wina O pochodzeniu gatunków. Zamknęła ona szereg odkryć naukowych, które stanowiły założenia pozytywistycznego, scjentystycznego poglądu na świat.

Wprawdzie Mili żył jeszcze i pisał dłużej, a Marks główne swe dzieło ogłosił dopiero w 1867 r., jednakże idee ich uformowały się wcześniej: Logika Milla wyszła w 1843, Manifest komunistyczny w 1848. Toteż miejsce ich jest w tym pierwszym okresie.

4. Okres ten zewnętrznie od początku do końca przebiegł w warunkach spokoju, pomyślności i zamożności, bez wojen i katastrof dziejowych. Spokój był to jednak pozorny: wojen nie było, ale był rok 1830 i 1848, Wiosna Ludów, nastroje bez mała chilia-styczne i mesjaniczne, wielkie oczekiwania i nie mniejsze zawody. Rzadko kiedy w dziejach były lata tak intensywnych ruchów społecznych: jeszcze był żywy socjalizm utopijny i powstawały „falangi” i „falanstery”, a już uformował się socjalizm naukowy.

Nie było też spokoju indywidualnego, niepokój romantyczny jeszcze nie wygasł. Właśnie w tym okresie powstały utwory będące wyrazem niepokojów, rozgoryczenia, pustki wewnętrznej, pesymizmu: Spowiedź dziecięcia wieku Musseta, Adolf Beniamina Constanta, Dominik Fromentina. Żył jeszcze, pisał i zdobywał coraz więcej zwolenników Schopenhauer. „Pokolenie nasze, jak i poprzednie” — pisał Taine — „zostało dotknięte chorobą wieku i nie wyjdzie z niej już nigdy całkowicie. Dojdziemy do prawdy, ale nie do spokoju”. I na tle zaburzeń politycznych i niepokojów psychicznych trzeba wyobrażać sobie doktryny filozoficzne, które wówczas powstały: właśnie spokojne, zrównoważone, trzeźwo torujące drogę do ograniczonej, ale pewnej wiedzy, do zwiększonego zadowolenia z życia. Filozofia bywała nieraz dokładnym wyrazem swej epoki, ale w innych czasach — jak właśnie wówczas około połowy XIX wieku — była raczej jej krytyką i uzupełnieniem. Wówczas zaczynał się pozytywizm; ale odzwierciedlał epokę, która się kończyła. Jego twórcy i wyznawcy mogli tego nie zauważać, w perspektywie jednak dziejowej jest jasne, że był ideologią warstwy, która doszła do wysubtelnionej kultury umysłowej, ale utraciła prężność, zdobywczość, wiarę w siebie i przyszłość: jej filozofia musiała być minimalis-tyczna, chciała zamykać stare rachunki ze światem, a nie otwierać nowe.

5. Mili zbudował teorię poznania, a Comte encyklopedię nauk: obaj zajmowali się zagadnieniami filozofii teoretycznej. Jednakże bynajmniej się do nich nie ograniczali: zastanawiali się również nad filozofią społeczną i filozofią religii, zamierzenia ich były

Feuerbach i Marks: pierwszemu leżały na sercu przede wszystkim zagadnienia religii, drugiemu — społeczeństwa.

Przedstawiciele zaś prądów ubocznych i opozycyjnych zajmowali się właściwie tylko tymi zagadnieniami. Zagadnieniem Stirnera i Carlyle'a był stosunek człowieka do innych ludzi, a Kierkegaarda i Newmana — jego stosunek do Boga. Na tym polu wystąpiła ich opozycja wobec głównego prądu ówczesnej filozofii. Prąd ten był irreligijny, a Kierkegaard i Newman widzieli w religii sprawę najistotniejszą. Prąd główny — altruizm Comte'a, tak samo jak utylitaryzm Milla — rozwijał etykę społeczną i egalitarystyczną, a Stirner rozwijał właśnie aspołeczną, Carlyle — elitarystyczną.

Jednakże poprzez szczegółowe zagadnienia .etyki i filozofii religii opozycja ich mierzyła dalej i głębiej: tłem wywodów Carlyle'a była dawna metafizyka spirytualistyczna i panteistyczna, a wynikiem wywodów Newmana była emocjonalistyczna teoria poznania.

6. Filozofię swej epoki inaczej widzą współcześni, inaczej zaś potomni, którzy patrzą na nią z perspektywy, a żyjąc już w innej epoce, sami inne mają poglądy. Współcześni muszą dopiero przełamać opór przeciw nowym ideom, a potomni pamiętają jedynie o tych, które były nowe. Po stu latach widzi się w filozofii na pierwszym planie Comte'a i Marksa, bo wie się, że za nimi poszły następne pokolenia. Na drugim wyobraża się Carlyle'a, Newmana czy Kierkegaarda, o których się wie, że później znaleźli oddźwięk, a zaledwie pamięta się o uczniach Hamiltona, Cousina, Herberta, Hegla, o których wie się, że byli tylko uczniami. W owych natomiast czasach opinia była inna: właśnie oni, ci uczniowie, byli najliczniejsi, zajmowali najwięcej katedr, najwyżej byli cenieni. To ich filozofia była — statystycznie biorąc — typowa dla epoki. Mieli jeszcze przewagę w okresie, który wydał już Comte'a, Milla, Marksa, Kierkegaarda; ci zaś byli na razie cenieni, a nawet zauważani, jedynie przez niewielkie grupy współczesnych. O tym trzeba pamiętać, jeśli chce się w przeszłości filozoficznej nie tylko odszukać posiew przyszłości, ale także widzieć tę przeszłość taką, jaką rzeczywiście była.

Poglądy filozoficzne wychodzą wielokrotnie poza sferę filozofów do szerszych kół inteligencji; ale wychodzą częściowo tylko i na ogół powoli. Przeważnie dłuższy okres dzieli powstanie poglądu od jego rozpowszechnienia. Dlatego też w XIX w. poglądy specjalistów bywały inne niż ogółu. Specjaliści wyznawali takie, które jeszcze do ogółu nie doszły, a gdy doszły, specjaliści mieli już inne. Nowe idee epoki nie były tymi samymi, które w niej „panowały” i miały popularność. Idee Comte'a i Milla, które opanowały ogół inteligencji w następnym pokoleniu, za życia Comte'a i w młodości Milla były własnością niewielkiej tylko grupy; Mili pisze o tym wyraźnie w swej Autobiografii, a niepowodzenia Comte'a są aż nazbyt znane. Z poglądów Newmana oddziaływały od razu tylko religijne. Z poglądów zaś Marksa i Engelsa tylko społeczne i polityczne; ich poglądy filozoficzne przemówiły do szerokich kół dopiero później.

Tak było tym bardziej z pomysłami logicznymi Boole'a i De Morgana (1848) lub z Bolzano teorią „prawd w sobie” (1837): do szerszych kół w ciągu XIX wieku w ogóle nie doszły; pierwszym otworzyła drogę dopiero logika matematyczna; drugiej zaś głównie fenomenologia. A jednak były doniosłe. Boole i De Morgan przyczynili się do zbliżenia logiki i matematyki, a przez to do rozwoju obu tych nauk i do wyjaśnienia natury nauk dedukcyjnych. Bolzano zaś zapoczątkował nowe stanowisko, coś w rodzaju niemeta-fizycznego platonizmu. Wywodził, że analiza naszego poznania wykazuje, iż zawiera ono

nie same tylko twierdzenia jednostkowe i względne, ale także powszechne i bezwzględne. Nie była to

spekulatywna metafizyka, panująca w jego czasach, ale nie był to też pozytywizm, który miał niebawem

zdobyć sympatię XIX wieku; było to stanowisko trzecie, jakby pośrednie, dla którego wiek ten nie miał

zrozumienia, ale którego czas przyszedł później.

Historyk chce przede wszystkim ustalić, kiedy filozofia wydawała nowe myśli i kiedy była w rozkwicie. Ale nowość i wielkość filozofii nie zawsze szła w parze z jej rozkwitem — jeśli przez „rozkwit” rozumieć wzmożone nią zainteresowanie, rozpowszechnienie jej, ożywienie ruchu filozoficznego. Oryginalni filozofowie rodzili się nie tylko wtedy, gdy ogół się najwięcej filozofią interesował. Otóż trzeba stwierdzić, że w okresie 1830- 1860 filozofia w rozkwicie nie była. Przeciwnie,

po zawodzie sprawionym w początku stulecia przez systemy metafizyczne zainteresowanie nią zmalało,

uczeni i szeroki ogół w innym kierunku zwrócili umysły. A jednak wydała właśnie wtedy wiele talentów i

zapoczątkowała wiele fundamentalnych myśli.

Dla przedstawienia poglądów tego okresu taki porządek wydaje się właściwy: najpierw główne i reprezentatywne — Comte, Mili, Marks i Engels; potem zaś bardziej specjalne i osobiste — Stirner,

Carlyle, Newman, Kierkegaard.

COMTE I POZYTYWIZM

Prądem inaugurującym nowy okres w dziejach filozofii był pozytywizm; powstał we Francji, początek

dał mu Comte. Jego dążeniem było trzymanie się faktów, a unikanie metafizyki. Dążenie to zaszczepił

epoce, ale sam zrealizował je tylko częściowo, bo wyrósł w poprzednim, metafizycznym okresie i zachował pewne cechy tego okresu, przede wszystkim pragnienie wielkiej syntezy, wszechogarniającego

systemu.

ŻYCIE. August Comte (1798 - 1857) urodził się na południu Francji w Montpellier, a kształcił się w

Paryżu, w niedawno otwartej Szkole Politechnicznej. Był pierwszym w dziejach filozofem, który przeszedł

studia techniczne. Po skończeniu ich mieszkał w Paryżu i utrzymywał się z lekcji matematyki. Od 1818 r.

przez sześć lat żył w bliskich stosunkach z wielkim utopijnym reformatorem społecznym Saint-Simonem;

później stosunki z nim zerwał. Już w 1826 r. w prywatnym kursie wyłożył zarys swego systemu; słuchało

go grono słuchaczy niewielkie, ale obejmujące wybitnych ówczesnych uczonych, matematyków, przyrodników. Atak choroby umysłowej nie pozwolił mu kursu tego dokończyć. Po dwu latach jednak

mógł powrócić do pracy; od 1832 był na Politechnice repetytorem analizy i mechaniki, a od 1837 r. egzaminatorem. Mimo starania nie uzyskał poważniejszej pozycji akademickiej, a od 1848 r. utracił i

tamto skromne stanowisko. Przekonanie, że nauka wymaga całkowitej reformy i że on jest powołany, by ją

przeprowadzić, poróżniło go z urzędowymi przedstawicielami nauki. Później żył już tylko z subwencji

przyjaciół i uczniów. Od 1845 r. jego zainteresowania naukowe przeszły w społeczne, metafizyczne, religijne: jego zamierzenia reformatorskie objęły całą organizację świata. Zaczął głosić „religię ludzkości”.

— Był dziwnym człowiekiem, skromnym ze-

16

wewnętrznie, a zarazem przeświadczonego o swojej misji, był uczonym-pozytywistą, a zarazem arcykapłanem stworzonego przez się kultu.

UKŁAD SIŁ FILOZOFICZNYCH WE FRANCJI OKOŁO 1830 ROKU. Około 1830 r., gdy Comte

występował ze swą teorią pozytywną, filozofia francuska dzieliła się na dwa obozy. Jeden był sensualistyczny, zbliżony do materializmu: był to obóz „ideologów”. Miał dawną we Francji tradycję, był

dziedzictwem XVIII wieku, ale teraz już się kończył. Drugi obóz stał na stanowisku biegunowo przeciwnym, bo spirytualistycznym; uformował się później i miał w sobie żywotność zaczynającego się

ruchu. Do niego należał Maine de Biran, a także katolicycy tradycjoniści z doby Restauracji: de Maistre,

de Bonald, Chateaubriand. Przewodzili zaś w nim eklektycy: Cousin i jego uczniowie. Spirytualizm ten

w eklektycznej postaci, jaką otrzymał od Cousina, stał się urzędową filozofią Francji. I został nią na

długo. Wszystkie nowe prądy, jakie się we Francji formowały, musiały z nim walczyć. Na jego też tle

należy wyobrażać sobie powstanie i rozwój pozytywizmu.

PISMA. Głównym dziełem Comte'a był Cours de philosophie positive w 6 tomach, 1830- 1842, pisany ciężko i rozwlekale; wielu ludzi w XIX w. go wielbiło, ale mało kto chciał czytać, wołano czerpać

informacje o filozofii pozytywnej z innych źródeł. W skrócie przedstawił swe poglądy w Discours sur

l'esprit positif, 1844. Późniejszym swym ideom, nie tylko społecznym, ale metafizycznym i religijnym,

dał wyraz w Systeme de politique positive, 4 tomy, 1851 - 1854.

POPREDNIKAMI Comte'a byli: 1. Niektórzy myśliciele poprzedniego stulecia, przede wszystkim d'Alembert — ale także Turgot i Condorcet. Podobieństwo jest tak znaczne, że i ich poglądom daje się

niekiedy nazwę „pozytywizmu”, wprowadzoną przez Comte'a. Postawa ich bowiem w filozofii była taka

jak jego, a utrzymana nawet konsekwentniej.

2. W pokoleniu poprzedzającym go wielu myślicieli miało myśli podobne do Comte'a, ale co najwyżej

szkicowali to, co on opracował dokładnie. On sam zwrócił uwagę na pokrewieństwo swego stanowiska ze

stanowiskiem matematyczki Sophie Germain (1776--1831). Twierdziła ona, że wiele błędów ma źródło w

tym, iż ludzie szukają początku wszech-rzeczy, chcą poprzez świat dotrzeć do bytu wiecznego, do istoty

nieskończonej. Matematyka tego nie robi: dlatego jest wolna od błędów i przez nią może się dokonać

reforma filozofii. Reforma ta będzie polegać przede wszystkim na tym, że się zarzuci pytanie „dlaczego”,

aby pytać tylko o to, „jak” jest w świecie.

3. Prehistoria pozytywizmu sięga nawet dawniejszych jeszcze czasów. Comte jako początkodawców

kierunku wymieniał Bacona, Kartezjusza i Galileusza; a także o Newtonie mówił, iż uchwycił był już ideę

pozytywizmu. Za głównego zaś swego poprzednika uważał słusznie Hume'a. Dość, że poprzedników miał

wielu. Renan, sam zbliżony do pozytywizmu, ale raczej niechętny Comte'owi, mówił, iż na ogół

powtórzył on tylko złym stylem, co przed nim dobrym stylem napisali już byli Kartezjusz, d'Alembert,

Łapiące.

4. Poglądy Comte'a kształtowały się wszakże nie tylko pod wpływem uczonych i filozofów, ale także

reformatorów i utopijnych socjalistów jego epoki. Przede wszystkim najznakomitszy z nich, hr. Claude-

Henri de Saint-Simon, był tym, który nauczył go szukać sposobów powszechnego uszczęśliwienia ludzkości i przekonał, że najpewniej

2 — Historia filozofii t. III

17

może ich dostarczyć przemysł i nauka; nauczył go traktować naukę nie jako czystą teorię, lecz jako narzędzie reformy świata. Saint-Simon był tedy nauczycielem Comte'a, sam zaś był uczniem pozytywisty D'Alemberta. W ten sposób, nie będąc sam filozofem, stanowił ogniwo w rozwoju filozofii, mianowicie ogniwo między dawniejszym pozytywizmem XVIII wieku a nowym, który wystąpił w XIX w. jako pełny system nie tylko nauki, ale i życia.

5. Filozofia zapoczątkowana przez Comte'a zajęła miejsce idealistycznej i spirytualistycznej — niemniej była z nimi wielorako związana. Bo nawet wielkie przełomy myśli dokonują się w sposób ciągły; pozytywizm Comte'a jest właśnie tego przykładem. Poglądy jego pokażą, ile miał podobieństwa z twórcami systemów idealistycznych, zwłaszcza z Heglem.

Wiele też przejął od swych francuskich przeciwników, spirytualistów i tradycjonalistów. Od nich, od de Maistre'a i de Bonalda, wziął nacisk na czynnik transcendentny w społeczeństwie, na niesprowadzalność społeczeństwa do jednostek, na ideę autorytetu społecznego. Z nich korzystał, gdy — aby przeciwdziałać anarchii swego czasu — na nauce i filozofii pozytywnej opierał politykę konserwatywną. Od nich wziął hasło ładu, które zespolił z hasłem postępu i które do postępowego ruchu pozytywistycznego wprowadziło tyle motywów konserwatywnych.

POGLĄDY, I. FILOZOFIA POZYTYWNA. Comte, nadając filozofii swej miano „pozytywnej”, chciał wyrazić przez to, że, po pierwsze, zajmuje się ona wyłącznie przedmiotami

rzeczywistymi, stroniąc od urojonych, bada rzeczy dostępne umysłowi, a nie tajemnice;

że, po drugie, rozważa tylko tematy pozytywne, unikając jałowych, chce bowiem służyć

poprawie życia, a nie zaspokojeniu ciekawości; że, po trzecie, ogranicza się do

przedmiotów, o których można uzyskać wiedzę pewną, stroniąc od tematów chwiejnych i

prowadzących do wiecznych sporów; że, po czwarte, zajmuje się kwestiami ścisłymi, unikając

mglistych; że, po piąte, pracuje pozytywnie, nie ograniczając się do negatywnej krytyki.

Filozofem pozytywnym jest wedle Comte'a ten, kto zrozumiał, że nauki przyrodnicze

stworzyły nieporównany wzór dochodzenia naukowego, i kto stosując się doń wyrzeka się w

filozofii spekulacji na rzecz badań czysto faktycznych. Jest nim też ten, kto unika twierdzeń absolutnych i zastępuje je przez względne.

Właściwości te cechują jednak nie tylko pozytywizm: nie tylko on ogranicza się do faktów i twierdzeń względnych, nie tylko on kładzie nacisk na realność, użyteczność, pewność, ścisłość i pozytywność swych badań. Są to właściwości wszelkiej filozofii mini-malistycznej.

Pozytywizm zaś przyjmował ponadto, iż wiedza ma za przedmiot wyłącznie fakty fizyczne, wyłącznie ciała. Albowiem — takie było przekonanie Comte'a — o faktach psychicznych wiedzy nie posiadamy. Nie posiadamy jej, gdyż niepodobna być zarazem podmiotem i przedmiotem poznania. Badanie introspekcyjne jest chimerą: jakże np. można badać własne wzruszenia, skoro badanie wymaga właśnie opanowania wzruszeń? To obiektywne, antypsychologiczne nastawienie stanowiło szczególną cechę pozytywizmu, odróżniającą go od innych form minimalizmu. Jedna część minimalistów XIX w. poszła za nim, podczas gdy druga zajęła postawę wprost przeciwną, głosząc, że właśnie tylko fakty psychiczne dane nam są bezpośrednio i przeto one jedne stanowią podstawę naszej wiedzy. Są tedy w XIX w. dwa typy minimalizmu: jeden o antypsychologicznym, drugi zaś właśnie o psychologicznym charakterze.

18

O filozofii „pozytywnej” i „pozytywizmie” zwykło się mówić w dwu znaczeniach, szerszym i węższym. W szerszym (a nawet bardzo szerokim) — jako o filozofii minimalistycznej w ogóle, ostrożnej, trzymającej się faktów, unikającej spekulacji. W węższym natomiast jako o filozofii uważającej fakty tylko zewnętrzne, dotyczące ciał, za jedyny przedmiot rzetelnej nauki. Np. Mili, będąc pozytywistą w pierwszym znaczeniu, nie był nim w drugim, natomiast Comte był nim także i w drugim.

2. ROZWÓJ LUDZKOŚCI. Comte uważał, że pozytywistyczne rozumienie świata jest najdoskonalszym tworem ludzkim i że ludzkość mogła doń dojść dopiero na najwyższym szczeblu swego rozwoju.

Jest to fundamentalne prawo jej rozwoju umysłowego, że przechodzi przez 3 fazy: pierwsza jest teologiczna, druga metafizyczna, a dopiero trzecia i ostatnia jest pozytywna. W pierwszej ludzkość tłumaczyła zjawiska odwołując się do duchów, w drugiej — do abstrakcyjnych pojęć. W pierwszej rządziła się uczuciami, w drugiej intelektem. Zarówno intelekt, jak uczucia wytwarzają fikcje: fikcje wytworzone przez uczucia stanowią mitologię, a wytworzone przez intelekt metafizykę. Mitologia i metafizyka kolejno władły ludzkością i dopiero po wyzwoleniu się od nich mogła ona wejść w dalszą fazę rozwoju. Umożliwiła to, wedle Comte'a, dopiero filozofia pozytywna, wolna wreszcie od mitologii i metafizyki. Stwierdza ona tylko fakty, nie tłumacząc ich ani przez duchy, ani przez abstrakcje. Stanowi, wedle Comte'a, fazę rozwoju najwyższą i ostateczną. Pozytywistą ten myślał więc podobnie jak metafizyk Hegel, który również we własnej doktrynie widział ostatni, najwyższy szczebel rozwoju myśli ludzkiej.

Comte kładł nacisk na to, że ludzkość przechodzi przez trzy fazy, ale w gruncie rzeczy faza druga mało się dlań różniła od pierwszej i łącznie z nią przeciwstawiała się fazie pozytywnej: obie były fazami złudzeń w przeciwstawieniu do fazy pozytywnego poznania. „Faza pośrednia” — pisał — „znacznie więcej zbliża się do poprzedniej niż do następnej”; „metafizyka jest w gruncie rzeczy pewnego rodzaju teologią”. Miał nawet do niej jeszcze mniej sympatii niż do teologii: -ta bowiem może być przynajmniej konsekwentną wiarą, tamta zaś jest zawsze niekonsekwentną filozofią.

3. STWIERDZANIE I PRZEWIDYWANIE FAKTÓW. Jediną rzeczą dostępną dla umysłu są fakty.

Naczelnym prawidłem nauki jest: nie wypowiadać twierdzeń innych, jak tylko oparte na takim

czy innym fałdzie. Ostrze filozofii pozytywnej zwrócone było przeciw wszelkim próbom wykraczania poza fakty, w szczególności przeciw doszukiwaniu się dla faktów przyczyn leżących poza faktami.

Jednakże zadanie nauki nie ogranicza się do rejestrowania faktów; jest to jedynie materiał do dalszych poszukiwań. Właściwym zaś zadaniem nauki jest opracowanie tego materiału i ustalenie stałych związków między faktami: inaczej mówiąc, ustalenie praw. To wykonalne zadanie powinno w nauce zająć miejsce niewykonalnych, jakie sobie dotąd stawiała, a zwłaszcza miejsce doszukiwania się przyczyn. Należy wszakże pamiętać, że prawa nie są niczym innym, jak tylko stałymi związkami. Bądź związkami podobieństwa, bądź też następstwa.

Na podstawie znajomości praw rządzących faktami nauka może przewidywać dalsze fakty. *Savoir pour prévoir*, zdobywać wiedzę, aby móc przewidywać; to była formuła Comte'a. Przy czym przewidywanie rozumiał szeroko: jako ustalanie faktów nie tylko przyszłych, ale także nieznanych obecnych, a nawet przeszłych.

Prawdziwa nauka buduje tedy na doświadczeniach. Nie składa się jednakże z samych

2*

19

doświadczeń. Przeciwnie, dąży do tego, by stały się zbędne. Wyprzedza je i zastępuje przez przewidywania. Dlatego Comte był przeciwnikiem empiryzmu, jeżeli przez „empiryzm” rozumieć ograniczanie nauki do samego tylko zbierania doświadczeń. „Czysty empiryzm jest bezpłodny” — mówił. Twierdził nawet, że prawdziwa filozofia pozytywna jest w gruncie rzeczy równie daleka od empiryzmu, jak od mistycyzmu: powinna kroczyć między tymi dwoma — równie zgubnymi, jak mniemał — bezdrożami. Przy badaniu faktów uczony nie może się zachowywać całkowicie biernie. Już choćby tylko dlatego, że istnieje nieskończona różnorodność faktów i że dla orientowania się w niej potrzebne są kierownicze hipotezy. W niespodzianej u następcy Bacona i Hume'a tezie Comte twierdził, że myśl wskazuje drogę doświadczeniu i że ostatecznym celem nauki jest uczynić doświadczenie zbędnym, zastąpić je przez rozumowanie.

Jak uogólnianie faktów i ich przewidywanie jest możliwe, tego nie badał: w ogóle nie stawiał zagadnień epistemologicznych i ograniczenie to było charakterystyczne dla niego i dla innych pozytywistów. Nie chcieli być teoretykami poznania, lecz tylko metodologami.

Uważali, że skoro znamy fakty obiektywne, to zbędne jest stawianie głównego zagadnienia teorii poznania: jak w ogóle możliwa jest znajomość obiektywnych faktów? Zadanie swe widzieli więc nie w szukaniu podstaw nauki, lecz — podobnie jak to dawniej czynili pokrewni myśliciele, Bacon i d'Alembert — w klasyfikowaniu jej wyników.

4. KLASYFIKACJA NAUK. Comte odróżniał przede wszystkim nauki abstrakcyjne i konkretne. Pierwsze traktują o ogólnych prawach rządzących elementarnymi faktami przyrody, drugie zaś — o konkretnych zespołach, w jakich fakty te występują w doświadczeniu. Np. mineralogia nie zajmuje się prawami, bo prawa, dzięki którym powstały minerały, są to ogólne prawa mechaniczne i chemiczne i stanowią przedmiot dociekań fizyki i chemii; ona zajmuje się tylko tymi konkretnymi postaciami, w jakich prawa mechaniczne i chemiczne występują w minerałach naszej planety. Fizyka i chemia są naukami abstrakcyjnymi, a mineralogia konkretną. Podobny jest też stosunek abstrakcyjnej nauki, jaką jest fizjologia, i konkretnych, jakimi są zoologia i botanika. Nauki abstrakcyjne zajmują się procesami kształtującymi rzeczy, a konkretne — samymi rzeczami. Comte uważał, że nauki konkretne nie są jeszcze naprawdę

uformowane, będą mogły się dopiero rozwinąć na podstawie abstrakcyjnych, od których zależą. W klasyfikacji swej uwzględnił też jedynie nauki abstrakcyjne. Zliczył ich tylko sześć. A za podstawę klasyfikacji brał większą lub mniejszą ich ogólność. Za najogólniejszą naukę, traktującą o wszelkich ciałach, uważał matematykę; po niej umieszczał astronomię, czyli mechanikę niebios, którą rozumiał szeroko, jako naukę o ruchu wszelkich ciał; potem fizykę i chemię, które miał za mniej ogólne, bo stosujące się już tylko do ciał ziemskich, a po nich nauki jeszcze mniej ogólne, bo traktujące wyłącznie o ciałach żywych, mianowicie biologię i socjologię. W sposób typowy dla pozytywizmu uważał matematykę za bardzo ogólną naukę indukcyjną, nie różną z natury swej od nauk przyrodniczych. W socjologii zaś umieścił wszystko to, co jest (abstrakcyjną) nauką o człowieku.

W klasyfikacji tej wszystkie nauki ułożone były wedle swej ogólności — ale także i wedle złożoności: ogólność bowiem nauk jest odwrotnie proporcjonalna do ich złożoności. Matematyka, która jest najogólniejsza, traktuje o faktach najprostszych, socjologia zaś, która jest najmniej ogólna, traktuje o najbardziej złożonych. Zarazem nauki

20

w tej klasyfikacji są ułożone w porządku wzajemnej swej zależności: oto mechanika zakłada prawa matematyczne, fizyka — również mechaniczne, chemia — fizyczne, biologia — chemiczne, socjologia

zaś zakłada wszystkie te prawa.

Pierwsze pięć tych nauk były za czasów Comte'a już uformowane i rozwinięte: szosta tylko, socjologia, jeszcze nie istniała. Jednak Comte postulował ją, bo potrzebna była w jego systemie. Musiał ją

sam budować. Budując zaś — i to było dużą jego zdobyczą — stwierdził, że można i należy rozszerzyć

tezę o istnieniu ogólnych praw z nauk o przyrodzie również na nauki o ludziach. Metoda, którą w socjologii stosował, była historyczna:

dochodziła do ogólnych wniosków przez porównywanie znanych historycznie form istnienia ludzkiego.

Wnioski te sprawdzał potem przez ogólne rozważania natury biologicznej:

społeczeństwo rozumiał tak, jak biolog rozumie zwierzę i roślinę, czyli jako organizm;

to znaczy sądził, że wszystkie jego składniki są wzajem od siebie zależne. I to jeszcze było cechą jego

socjologii, iż dzielił ją na dwa działy: na statykę społeczną, czyli naukę o porządku społecznym, i na

dynamikę społeczną, czyli naukę o postępie, ^e pomysły jej twórcy zaważyły na dalszym rozwoju socjologii w XIX wieku.

5. ZADANIE FILOZOFII. W klasyfikacji nauk Comte, choć był filozofem, nie uwzględnił filozofii.

Uważał, że wszystkie zjawiska podlegające badaniu są podzielone między inne nauki, dla filozofii nic nie

zostaje. Był przekonany, że poza zjawiskami nie ma 'innej rzeczywistości i metafizyka nie ma się czym

zajmować. Przyczyn i celów zjawisk niepodobna dociekać, a tym bardziej pierwszej przyczyny i ostatecznego celu. Czczymi wydawały mu się spory metafizyków, w szczególności materialistów ze

spirytualistami. W jego dość symplistycznym rozumieniu metafizyka polegała po prostu na błędnym

robień bytów z abstrakcji; w szczególności sądził, że platońska teoria idei wyrosła całkowicie i wyłącznie z tego błędu.

Ale pozytywizm Comte'a wyparł się nie tylko metafizyki. Wyparł się też teorii poznania.

Niepotrzebne wydawały mu się jej dociekania, czy i jak możliwe jest poznanie, bezsensowne wątpliwości

co do istnienia ciał zewnętrznych: uważał, że „zdrowy rozsądek dawno już zarzucił taką filozofię”. Co

więcej, wyparł się też logiki: jałowe wydawały mu się jej abstrakcyjne dociekania, oderwane od określonych faktów. Pod koniec nawet i ogólną metodologię miał za chimere. Jeszcze więcej: wyparł się

psychologii, twierdząc, że jest niemożliwa, bo niepodobna być obserwowanym i obserwatorem zarazem.

To wyrzeczenie się psychologii nadało właśnie pozytywizmowi jego szczególny charakter, oddzieliło go

od innych, skądinąd zbliżonych kierunków minimalis-tycznych, również ograniczających naukę do badania faktów. Pozytywizmowi, który wyparł się psychologii, pozostały tylko fakty zewnętrzne: to jest

jego cecha swoista.

W ten sposób dla zdecydowanego pozytywizmu odpadły nie tylko metafizyczne zadania filozofii, ale

także i te węższe — epistemologiczne, logiczne, metodologiczne, psychologiczne — którymi nowsza

filozofia zastępuje tamte. Zostało filozofii tylko jedno:

teoria nauki. Ale i w niej nie należy do filozofii badanie założeń czy zasad nauk — bo tym mogą się

zajmować one same. Zostało więc jedynie filozofii zadanie encyklopedyczne: zestawiać to, co zrobiły

nauki szczegółowe. Ograniczając się do tego, Comte sądził, że uniknął „szalonego ryzykanctwa” metafizycznej filozofii i osiągnął „roztropną rezerwę pozytywizmu”.

O sprawach wykraczających poza fakty pozytywizm nie tylko nie chciał nic twierdzić, ale także nie chciał zaprzeczać. A więc nie angażował się w ateizm. Ani też w zaprze-

21

czanie celowości świata. Przyznawał nawet, że hipoteza jego celowości jest prawdopodobniejsza niż hipoteza ślepego mechanizmu. Z założeń jego nie wynikał też materializm; Comte uważał go za stanowisko nienaukowe, boć materia, rozumiana jako przyczyna zjawisk, nie jest i nie może być przedmiotem doświadczenia. „Materię” uważał za taką samą fikcję metafizyczną, jak „duszę”. A ponadto mając przed oczami materializm mechaniczny swych czasów, sądził, że popełnia on ten błąd, iż zjawiska wyższe sprowadza do niższych, psychiczne i społeczne — do mechanicznych.

Nie wynikał też z jego założeń sceptycyzm: Comte uważał go za równie nieuzasadniony, a jeszcze bardziej niebezpieczny niż absolutyzm. Różnica między pozytywizmem a sceptycyzmem polega na tym, że (jak to sformułuje uczeń Comte'a, Littré) „sceptycyzm podaje wszystko w wątpliwość, a filozofia pozytywna to tylko, co jest poza doświadczeniem, uznaje zaś to wszystko, co jest w doświadczeniu”. Z pozytywizmu również nie wynikał probabilizm, głoszący, że twierdzenia mogą być tylko prawdopodobne — bo właśnie nauka stwierdza prawa zupełnie niewątpliwe.

Taka postawa pozytywizmu nie wydaje się obca przeciętnemu człowiekowi. Comte mówił też, że jest to po prostu postawa zdrowego rozsądku, pełnej ufności do faktów. Nauka jest

tylko rozwinięciem tego, co wie zdrowy rozsądek: zapożycza od niego swe pierwsze zasady. Ale je potem uogólnia — i w tym leży główna między nimi różnica.

6. SPOŁECZNE ZALEŻNOŚCI NAUKI. Wiedza nasza o faktach i ich związkach jest pewna, ale — względna. „Badanie zjawisk nigdy nie doprowadzi do bezwzględnego ich poznania; poznanie zawsze pozostanie zależne od naszego organizmu i sytuacji”. Astronomia np. nie mogłaby powstać w społeczeństwie złożonym z samych niewidomych; ani w obliczu gwiazd nie świecących, ani w atmosferze zawsze mglistej. Ostatecznie dochodził Comte do wyniku, że: „jedna jest tylko maksyma bezwzględna, to ta, że nie ma nic bezwzględnego”.

„Pojęcia nasze nie są zjawiskami wyłącznie indywidualnymi, lecz są również i nawet przede wszystkim zjawiskami społecznymi, wytworem ciągłej zbiorowej ewolucji”. Skutkiem tego nasze dociekanie teoretyczne, nasza wiedza naukowa zależy nie tylko od warunków indywidualnych, ale i społecznych, od tego, że ludzie żyją i rozwijają się w gromadzie. Filozofowie po części dlatego właśnie stali się ofiarami własnych nierealnych pojęć, że w rozważaniach swych nie przyjęli społecznego punktu widzenia. Bo jednostka jest abstrakcją, rzeczywistością jest jedynie społeczeństwo.

Nauka zmierza do tego, by wszystkie zjawiska ująć w jednym obrazie świata. Ale zjawiska są tak różnorodne, że nie dają podstawy do takiego obrazu: stanowią wyraźną mnogość, a nie jedność. Nauka mimo to jednak nie rezygnuje z jednolitego obrazu świata, z jednolitego systemu. Ale może go osiągnąć tylko na podłożu subiektywnym:

nie mogąc zaczerpnąć jedności obrazu z własności świata, czerpie ją z potrzeb człowieka; czerpie ją nie z doświadczenia zewnętrznego, lecz z wewnętrznego; nie z wszechświata, lecz z człowieka czy raczej z ludzkości. Nawet nauki, których przedmiot jest bardzo od ludzkości daleki, jak astronomia, nie stanowią w tym wyjątku. Tak oto Comte do teorii nauki musiał wprowadzić czynnik subiektywny, choć jego punkt wyjścia był całkowicie obiektywny. Pisał też: „Należy pojmować wszystkie rozważania teoretyczne jako wytwory umysłu przeznaczone do zaspokajania naszych potrzeb”. I wskutek tego w nauce „zawsze należy powracać do człowieka”.

7. POLITYKA POZYTYWNA. Jest rzeczą zwykłą i naturalną, że filozof, który ograniczył

22

swe zadania teoretyczne, wynagradza to sobie w dziedzinie praktycznej, rozszerza moralne - zadania filozofii. Tak było też i u Comte'a. Właściwym jego celem stało się znalezienie doskonałego ustroju dla ludzkości, a filozofia pozytywna była mu tylko środkiem przygotowawczym do osiągnięcia tego celu.

„Najdonioślejszym zadaniem ludzkości” — pisał — „winno być ciągle doskonalenie natury ludzkiej, zarówno indywidualnej, jak zbiorowej”. Zastrzegając tylko w myśl pozytywizmu, że doskonalenie to musi się odbywać w „granicach zakreślonych przez prawa rządzące realnym światem”. Hasłem jego filozofii praktycznej było: *vivre pour autrui*, żyć dla innych.

Implikowało zrzeczenie się pewnych praw osobistych na rzecz obowiązków wobec ogółu; w rozwinięciu prowadziło do poświęcenia się silnych dla słabych, ale za to do czci słabych dla silnych. W konsekwencjach ta filozofia praktyczna miała pewne podobieństwa z nauką chrześcijańską, choć podstawy miała zupełnie inne.

Ludzkość była dla niej celem ostatecznym. Hasło to wysuwała na miejsce innego, panującego przez wieki w filozofii chrześcijańskiej: że ostatecznym celem jest Bóg. Nie Comte wprowadził to nowe hasło, ale on je sformułował i umieścił na czele etyki i polityki. Można było oczekiwać, że przedstawiciel ostrożnej, minimalistycznej filozofii odmówi sobie prawa tworzenia haseł, idei, celów; że ograniczy się do pojęciowej analizy istniejących haseł, idei, celów. Ale Comte pod tym względem nie był minimalistą: nie tylko badał hasła, ale je tworzył. Minimalizm jego objawił się co najwyżej w tym, że miały to być hasła realne.

Za najważniejszy swój wkład do pozytywizmu uważał właśnie rozszerzenie go na sprawy praktyczne, na politykę. Dotąd — pisał — walka o władzę rozgrywała się wyłącznie między przedstawicielami filozofii teologicznej i metafizycznej, szkoła zaś pozytywna nie brała w niej udziału; jednakże teraz jest już do tego gotowa. I rozwiąże wreszcie trudności polityczne, bo ona jedna zdolna jest pogodzić wymagania porządku i postępu. Ludzkość, porządek i postęp: to były główne hasła filozofii praktycznej Comte'a.

Rozwiązanie zagadnień politycznych uzależniał od przekształcenia ruchu politycznego w filozoficzny. Nie inaczej niż — na pozór tak bardzo odeń różni — idealisci i mesja-niści. I tak samo jak oni uważał, że nowożytnemu przesileniu kres położyć może tylko całkowita reorganizacja świata na filozoficznych podstawach. Ostatnią część życia poświęcił już nie samej filozofii, lecz polityce, projektom ulepszenia ludzkości. I pod tym względem nie był minimalistą, lecz jeszcze nieodrodnym synem maksymalistycznej epoki, w której się był urodził, epoki szukającej nie tylko wielkiego systemu wiedzy, ale także rychłego zbawienia dla ludzkości.

ROZWÓJ COMTE'A I OSTATNIA FAZA JEGO FILOZOFII. Zwykle się odróżniać dwie fazy filozofii Comte'a: Kurs filozofii pozytywnej należy do pierwszej. Polityka pozytywna do drugiej. Tylko poglądy pierwszej (te, które zostały przedstawione powyżej) są na ogół uważane za prawdziwy pozytywizm i za cenny wkład Comte'a do filozofii, poglądy zaś drugiej fazy — za odejście od pozytywizmu i załamanie się wybitnego umysłu. W niej bowiem jego filozofia (która miała raz na zawsze skończyć z filozofią religijną i metafizyczną) stała się właśnie metafizyką, a nawet religią: jasna zaś myśl jego rozplynęła się w dziwactwach. „Druga połowa mej kariery” — napisał Comte w IV tomie swego Systemu — „miała przekształcić filozofię w religię, jak pierwsza zmieniała naukę na filozofię”.

23

Jednakże dokładniejsza analiza wskazuje, że w pierwszej fazie Comte'a były już zadatki drugiej, do której doszedł na drodze stopniowej ewolucji, nie przełomu. Zmianę jego poglądów spowodowała po

części zmiana zagadnień, jakimi się zajmował. Odkąd mianowicie zajął się zagadnieniem życia, przekonał

się, że jego dotychczasowe zasady są niewystarczające i że niepodobna ich rozwijać bez pojęcia całości i

celu: to tylko w świecie nieorganicznym całość zależna jest od części, w organicznym natomiast części

zależne są od całości. Jak stwierdził w liście do Milla z 1843 r., ten взгляд skierował go na nowe drogi.

Do tego przyłączył się czynnik drugi, tkwiący w nim samym. Oto jego umiłowanie porządku zawsze

było nie mniejsze niż umiłowanie faktów. Każdą dziedzinę życia chciał reglamentować. Nie zostawiał

żadnych kwestii otwartych, każda musiała być rozwiązana; było to wbrew temu pojmowaniu wiedzy,

które naprawdę odpowiada pozytywizmowi i ewolucjonizmowi. A przez to poglądom jego musiało nieraz

zbraknąć ostrożności, tej kardynalnej cnoty wszelkiego minimalizmu. Nie był dość przejęty myślą, którą

sam tak często wypowiadał, że wszystkie prawdy naukowe są względne, nie pamiętał dość o tym, że i jego

własne poglądy są historycznie uwarunkowane, że nauki będą dalej podlegać rozwojowi: stan ich z

pierwszej połowy XIX w. traktował tak, jak gdyby był ostateczny.

A wreszcie: jego potrzeba absolutnych podstaw i celów była równie silna, jak jego potrzeba opierania się

na faktach. On, który wyrzekł się absolutu, tworzył nowy absolut;

nie chciał się zajmować Bogiem, ale ludzkość traktował jako rodzaj bóstwa. Niektóre rzeczowniki oderwane, jak ludzkość, a także natura i porządek, zwykł był pisać dużą literą: może słusznie dopatrzono

się w tym objawu skłonności do tworzenia „bytów metafizycznych”, które w zasadzie tak stanowczo

zwalczał. Skłonność do budowania systemu miał od początku — ale z czasem stawała się coraz bardziej

skłonnością do systemu absolutnego. Zwłaszcza odkąd od zagadnień naukowych przeszedł do

politycznych, skłonność do reglamentacji i absolutyzacji spotęgowała się w nim jeszcze. Ludzkość stała

się dlań przedmiotem jakby ponadrealnym, zaczął ją nazywać „Wielką Istotą”, Le Grand Etre. Coraz

częściej w ustach jego zastępowała miejsce Boga.

W końcu on, który zapowiadał, że przewyciężył fazę teologiczną i metafizyczną ludzkości, stworzył

nowy kult z modlitwami, obrzędami, sakramentami, kościołami, władzami duchownymi, świętymi. Jego

„polityka pozytywna” domagała się ustroju nie tylko religijnego, ale i teokratycznego. Nauczanie i leczenie powierzała klerowi. Zwalczała parlamentaryzm, domagała się władzy dyktatorskiej, dziedziczości urzędów, cenzury nie tylko książek, ale i umysłów, zwalczania myśli niepodległej.

Uczonym pozwalała podejmować te tylko zagadnienia, które zostały nakazane przez władze. Kazała palić

wszystkie książki nie dające bezpośredniego pożytku. A wreszcie Comte, pierwotnie fanatyk nauki, utracił

do niej zaufanie, uznał abstrakcyjne dociekania za niezdrowe dla ludzi zajęcie. Zaczął też wyrażać niechęć

do Greków, a sympatię do teokracji Wschodu, a nawet do fetyszyzmu, który uznał w końcu za stanowisko najbliższe pozytywizmowi.

ZESTAWIENIE. Comte jest przez większość historyków nazywany „twórcą pozytywizmu” — i był

nim rzeczywiście w tym sensie, że na miejsce luźnych pomysłów pozytywistycznych wytworzył wielki

pozytywistyczny system. Nie przeczy temu fakt, że główne

24

myśli pozytywizmu były głoszone już przed nim, że jego prawo trzech faz wzięte jest z Saint-Simona, a

jego klasyfikacja nauk mało różni się od d'Alembertowskiej.

Ale są także historycy, którzy wysuwają wątpliwość, czy w ogóle Comte był pozytywistą. I jeśli trzymać się jego własnego określenia, to istotnie nie był pozytywistą zdecydowanym i konsekwentnym.

Nawet w pierwszej fazie swego filozofowania, a tym bardziej w drugiej. Niektórzy jego poprzednicy, jak

zwłaszcza Hume i d'Alembert, byli pozytywistami bardziej konsekwentnymi od „twórcy pozytywizmu”.

A tak samo różni jego następcy. Pozytywizm, czyli oparcie wiedzy wyłącznie na faktach, był tylko jednym z motywów jego filozofii, i to takim, którego nie utrzymał w całości. Jest aż nazbyt wiele powodów, by odróżniać filozofię twórcy pozytywizmu od filozofii pozytywizmu.

Program ograniczenia badań do tego, co realne, pewne, ścisłe i pozytywne; przekonanie o względności

wszelkiej wiedzy, ograniczenie nauki do faktów, i to wyłącznie zewnętrznych; określenie jej zadania jako

przewidywania faktów; rozszerzenie przyrodniczego traktowania faktów także na fakty humanistyki;

nieangażowanie się przy transcendentnych zagadnieniach nie tylko w twierdzenia, ale i w przeczenia;

nacisk na społeczne uwarunkowanie i na społeczne konsekwencje nauki; przekonanie, że do pozytywnego

stanowiska można dojść tylko stopniowo — to są cechy każdego pozytywizmu. Natomiast cechą specjalnie pozytywizmu Comte'a jest: że według niego ludzkość dopiero w trzeciej fazie swego rozwoju

doszła do pozytywizmu; że nauki klasyfikował wedle ich ogólności i złożoności; że wyparł się nie tylko

metafizyki, ale także teorii poznania, logiki, metodologii, psychologii; że etyka jego była etyką altruizmu;

że hasłami jej były Ludzkość, Postęp i Ład; że doprowadził do Religii Ludzkości.

To wszystko należało jeszcze do pozytywizmu; ale u Comte'a łączyło się także z takimi motywami, które nie miały już żadnego związku z pozytywizmem, a nawet były z nim w niezgodzie. Był pozytywistą, ale także był synem niepozytywistycznej epoki. System swój spisał i rozpowszechnił w

drugiej tercji XIX w., która już przeszła do mini-malizmu, ale wymyślił go jeszcze w pierwszej tercji.

Może też być porównywany nawet z ówczesnymi metafizycznymi idealistami ze względu na podobny

sposób filozofowania, konstrukcyjny i systematyczny, dogmatyczny, uniwersalistyczny i reformatorski.

Uderzające jest, że ten pozytywistą miał Arystotelesa, św. Tomasza i Kartezjusza za największych filozofów, a Condillaca potępiał. Oczywiście, wśród konstruktorów systemów z pierwszej połowy XIX

wieku miał miejsce odrębne, wyróżniała go dbałość o fakty, naturalizm, relatywizm, praktycyzm. Ale

mimo te różnice, tak samo jak oni zdążył do wszechogarniającego systemu, mającego ująć całą prawdę i

szybko zbawić ludzkość. Wyszedł z minimalizmu, ale skończył na maksymalizmie. Jego punkt wyjścia

był pozytywny, ale aspiracje jego były podobne do aspiracji wielkich systemów XIX wieku. One to

czyniły, że się od pozytywizmu z biegiem lat stale oddalał.

COMTE A HEGEL. Uchodzili zawsze za przeciwieństwo — ten skrajny minimalista, a tamten skrajny

maksymalista — i dopiero późno zauważono, jak wiele ich jednak łączy: obaj dążyli do syntezy, obaj,

choć byli relatywistami, stworzyli absolutne systemy, obaj kładli największy nacisk na zjawiska społeczne; obaj doszli w polityce do konserwatyzmu; obaj wyobrażali sobie, że świat rozwija się w trójrzytmie; obaj byli przekonani, iż tworzą ostatnią epokę dziejów.

DZIAŁANIE. Niemniej Comte przyczynił się do tego, że w filozofii XIX w. zapanował pozytywizm: poprowadził umysły w kierunku, którego sam tylko częściowo przestrzegał. Zapewne, jak to powiedział J. St. Mili, pozytywizm był własnością nie Comte'a, lecz stulecia. Różni myśliciele zbliżeni do pozytywizmu, jak Spencer lub Buckle, zaprzeczali, jakoby zawdzięczali cokolwiek Comte'owi.

Wczesną filozofię Comte'a rozpowszechnił w Anglii Mili, który wszakże był sam oryginalnym myślicielem i rozpowszechniając ją dał jej odrębne zabarwienie. Gdy w drugiej połowie wieku pozytywizm rozszedł się po całej Europie i stał się panującym prądem, miał w sobie bodaj więcej z Milla, Buckle'a i Spencera niż z Comte'a.

Właściwą swą szkołę Comte pozostawił we Francji. Tam zaś nawet pozostawił aż dwie szkoły. Jedna trzymała się wiernie Kursu, a późniejsze poglądy Comte'a odrzucała jako sprzeniewierzenie się własnym hasłom. Na czele jej stał E. Littré. Była dość bliska ruchowi wszczętemu przez Milla. Stanowiła w filozofii francuskiej odłam skrajnie mini-malistyczny. Oddziaływała na wybitne umysły z połowy XIX wieku, jak Renan lub Taine, nappełniła tych filozofów nieufnością do filozofii.

Druga natomiast szkoła Comte'a uznawała za prawdę wszystko, cokolwiek on kiedykolwiek powiedział. Na czele jej stał P. Laffitte. I ona także nazywała siebie pozytywizmem, choć od tamtego bardzo była różna. W myśl ostatnich dążeń mistrza była więcej gminą religijną niż szkołą filozoficzną. Głosiła religijny „kult Ludzkości”. Jej uczestnicy uważali Littrego za „wroga mistrza”, pisma Comte'a czytali jak Biblię, uważali za świętokradztwo zaprzeczać jakimkolwiek jego poglądom, czcili go nie tylko „jako filozofa, przywódcę szkoły pozytywnej, ale też jako twórcę religii powszechnej i pierwszego kapłana ludzkości”. Gminy jej i kościoły, które utworzyły się głównie we Francji i Anglii, dotrwały do obecnych czasów. Na terenie Stanów Zjednoczonych skutecznie apostołował idee pozytywizmu Henry Edger. W siódmym dziesiątku lat ubiegłego wieku przeszły również do Ameryki Południowej, zwłaszcza do Brazylii, gdzie powstał „Kościół i Apostolat pozytywistyczny” z „Apostolem Ludzkości” na czele i z wielką „Świątynią Ludzkości” w Rio de Janeiro. A hasło Comte'a „Porządek i Postęp” stało się dewizą Republiki Brazylijskiej.

EMILE LITTRÉ (1801 - 1881), choć w małym tylko stopniu był filozofem, odegrał doniosłą rolę w dziejach pozytywizmu; do rozpowszechnienia go przyczynił się więcej niż sam Comte; pozytywizm taki, jaki w drugiej połowie XIX w. zapanował, miał rysy raczej jego umysłu niż umysłu Comte'a.

Był lekarzem, przyrodnikiem, filologiem, historykiem, a także dziennikarzem i literatem. Był jednym z najznakomitszych tłumaczy, jakich wydała Francja: dokonał słynnego przekładu Hipokratesa (10 tomów, 1839-1862), przełożył całą Historię naturalną Pliniusza, tłumaczył zarówno dzieło metodologiczne Herschla, jak fizjologiczne J. Miüllera i Życie Jezusa Straussa, a ponadto jeszcze przełożył Dantego francuszczyzną XIV wieku. Wybrany w 1838 do Akademii Napisów, stał się jednym z głównych współpracowników Literackiej historii Francji, choć była daleka od jego pierwotnych zainteresowań. Był jednym z wielkich leksykografów Francji: opracował na nowo słownik języka francuskiego (1859 - 1871). Za ogrom pracy naukowej, jakiej dokonał, w starości spadły nań wszelkie zaszczyty, miejsce nie tylko w Akademii Francuskiej, ale także w parlamencie i senacie. I dzięki autorytetowi naukowemu uzyskał także filozoficzny.

Był już sławnym uczonym, gdy zajął się filozofią. Około 1840 r. przeczytał Kurs filozofii

pozytywnej, który go podbił dla filozofii i pozytywizmu. W 1848 wyłożył treść pozytywizmu w artykułach prasowych. Prace jego filozoficzne były właściwie tylko pracami o Comcie. W 1867 założył wraz z paru zwolennikami organ kierunku „La Philosophie Positive”, który wychodził do 1883 r. Właściwych zainteresowań filozoficznych nie miał;

pozytywizm był dlań tylko tłem działalności naukowej i oświatowej: miał więc już inny charakter niż u Comte'a, był nastawiony przede wszystkim agnostycznie i antyreligijnie, poniekąd anty filozoficznie. I jego duch antyfilozoficzny zaważył na dziejach samej filozofii. Pozytywizm Littrego, mający w zasadzie utrzymać neutralność między materializmem i spirytualizmem, był jednak zawsze bliższy materializmowi. „Wiedza ludzka” — pisał Littré — „jest badaniem sił należących do materii”. Po jego śmierci młodszy współpracownicy pisma „La Philosophie Positive” przeszli po prostu do obozu materialistów.

J. ST. MILL I EMPIRYZM

Empiryzm został wznowiony w Anglii XIX wieku przez J. St. Milla. Wyłożył on jego zasady wszechstronnie i pomysłowo, a z gotowością do porozumienia się z przeciwnikami. Wyłożył je w duchu humanitaryzmu i liberalizmu — uwzględniając zagadnienia zarówno teoretyczne, jak i życiowe. Empiryzm Milla w wielu szczegółach, nawet istotnych, różnił się od pozytywizmu Comte'a, ale przez swą zasadniczą postawę był jego najwierniejszym sprzymierzeńcem.

UKŁAD SIŁ FILOZOFICZNYCH W ANGLII OKOŁO 1830 ROKU. 1. Empiryzm był w XVIII w. filozofią panującą w Anglii i wydał tam znakomitych myślicieli tego stulecia od Locke'a do Hume'a. Tradycje jego kontynuowali w XIX wieku „radykałowie filozoficzni”, z których grona wyszedł Mili. Ale koło 1830 r. nie mieli większości.

2. W XVIII w. wytworzył się był w Anglii także drugi prąd: filozofia zdrowego rozsądku. Od empiryzmu różniła się tym, że przyjmowała aprioryczne pierwiastki w poznaniu; ale miała z nim też pewną wspólność, mianowicie uznawała, jak on, jedynie poznanie bezpośrednie, odrzucała wszelkie spekulacje myślowe. W początku XIX w., w tym samym czasie, gdy empiryzm odnowili radykałowie filozoficzni, filozofię zdrowego rozsądku odnowił Sir William Hamilton (1788-1856), od 1836 r. profesor w Edynburgu.

Odnosił ją wielkim kosztem, bo kosztem połączenia jej z kantyzmem. Kantyzm zaś pod pewnym względem był właśnie jej przeciwieństwem. W pierwotnej postaci, nadanej jej przez Reida, cechował bowiem „filozofię zdrowego rozsądku”: 1) realizm, uznający istnienie rzeczy od umysłu niezależnych, 2) dogmatyzm, odwołujący się dla uzasadnienia realizmu po prostu do zdrowego rozsądku — i 3) opozycja przeciw relatywizmowi, sceptycyzmowi i fenomenalizmowi. Kant zaś właśnie był przeciwnikiem realizmu i dogmatyzmu, natomiast zwolennikiem fenomenalizmu.

Otóż Hamilton wyrzekł się dogmatycznego uzasadnienia realizmu: zdrowy rozsądek skłonny jest wprawdzie twierdzić, że bezpośrednio ujmujemy rzeczy niezależne od nas —

27

ale skłonności zdrowego rozsądku nie są argumentem. Rozwiązanie dogmatyczne zastąpił przez krytyczne. A pizyjawszy je musiał też uznać, że poznajemy bezpośrednio jedynie treści naszej świadomości, i dopiero na ich podstawie wnosimy, iż istnieją rzeczy od naszej świadomości niezależne.

Konkluzja taka była najoczywiście niezgodna z Reidem i z pierwotną filozofią zdrowego rozsądku: ta

bowiem przyjmowała, że rzeczy poznajemy wprost, że pomiędzy umysłem a nimi nie ma żadnych ogni

pośrednich, wrażeń czy treści świadomości. Przyjmowała, że świadomość nasza styka się z rzeczami,

Hamilton zaś stanął na stanowisku, iż styka się jedynie z ich zjawiskami. Filozofię zdrowego rozsądku tak

przekształcił, iż uczynił z niej fenomenalizm, przeciw któremu była skierowana.

Uczynił z niej też teorię relatywistyczną, a nawet względność poznania wysunął w niej na najpierwszy

plan. Uczynił z niej agnostycyzm: wyrzekł się wszelkiej metafizyki, wszelkiego poznania absolutu lub, jak

się wyrażał, bytu „nieuwarunkowanego” (unconditioned). W każdym razie nie poznajemy takiego bytu

rozumem; jeśli go poznajemy, to tylko przez wiarę. I ostatecznie w filozofii Hamiltona z jej

fenomenalizmem i aprioryzmem było więcej kantyizmu niż filozofii zdrowego rozsądku. Był wrogiem

niemieckiej filozofii pokantowskiej, ale zwolennikiem Kaniowskiej. Był jej zwolennikiem w latach, gdy

na kontynencie, a przede wszystkim w samych Niemczech, zwolenników straciła. I spór Milla z

Hamiltonem był sporem empiryzmu nie tyle z dogmatyzmem zdrowego rozsądku, ile z krytycyzmem

Kaniowskim. To były dwa wielkie obozy filozoficzne, które około 1839 r. i potem przez parę dziesięcioleci walczyły ze sobą w Anglii o pierwsze miejsce.

Przez dość długi czas Hamilton miał przewagę. Rozgłos uzyskał jeszcze przed objęciem katedry — artykułami w „Edinburgh Review”. Potem w latach swej działalności akademickiej nic nie ogłaszał (dopiero po jego śmierci uczniowie opublikowali jego Wykłady o logice i metafizyce, 1859, w 4 tomach);

mimo to oddziałował. Ten jasny myśliciel i niezwykle jak na angielskie stosunki erudyta pociągnął za sobą

większość współczesnych. W latach 1830- 1860 głoszona przezeń filozofia szkocko-kantowska była w

Anglii prądem panującym. Dopiero w siódmym lat dziesiątku została zaatakowana, i to od razu z dwu

stron: przez empirystów i przez metafizycznych idealistów, którzy się wówczas niespodziewanie pojawili

w Anglii. W tym samym roku 1865 wystąpili przeciw filozofii Hamiltona: empirysta Mili i heglista Stirling. I to był jej koniec. Ślady jej jednakże pozostały i potem w filozofii angielskiej: z niej Spencer

czerpał swój agnostycyzm, a w początku XX w. do zasad zdrowego rozsądku wrócił nowy angielski

realizm.

3. Inny jeszcze prąd odgrywał w Anglii pewną rolę około 1830 r., gdy Mili i Hamilton występowali ze

swymi teoriami: miała mianowicie zwolenników również teoria metafizyczna, irracjonalistyczna, romantyczna. Była filozoficznym wyrazem romantyzmu, a zasilala się ze źródeł romantycznej filozofii

niemieckiej. Reprezentowana była zwłaszcza przez Carlyle'a i S. T. Coleridge'a. W filozofii nie znalazła

większego oddźwięku: miała go raczej w literaturze. Mili rozprawił się z nią w pismach z lat młodych i

później już nie wracał do tej teorii, tak bardzo mu dalekiej.

POPRZEDNICY. J. St. Mili należał do długiej linii angielskich myślicieli, głoszących empirystyczną

teorię poznania, asocjacionistyczną psychologię, utylitarystyczną etykę. Taine napisał o nim, że był

„ostatnim w szeregu wielkich ludzi, złożonym z Bacona, Hobbesa, Newtona, Locke'a, Hume'a i Herschla".

28

Dokładniej biorąc, łączyło go z Baconem dążenie do oparcia nauki wyłącznie na faktach, do ulepszenia indukcji, do uprawiania nauki dla celów nie tylko teoretycznych, ale i praktycznych; z Hobbesem — nominalistyczne rozumienie pojęć, atomistyczne rozumienie zjawisk psychicznych, subiektywistyczne rozumienie postrzegania, utylitarystyczne rozumienie etyki, stosowanie metod naukowych do zagadnień społecznych; z Berkeleym — zaprzeczanie istnieniu przedstawień ogólnych; z Locke'iem i Hume'em — wysunięcie na pierwszy plan pierwiastka zmysłowego w poznaniu i ograniczenie poznania do zjawisk; z Hartleyem i Priestleyem — asocjacionizm. Wszystko to przez pośrednictwo „radykałów filozoficznych". Wyszedł z ich środowiska i rozwinął idee psychologiczne Jamesa Mill'a, etyczne Bentham'a, ekonomiczne Ricarda; stał się ich spadkobiercą i naj-dojrzałym myślicielem ich grona. W pracach swych korzystał również z badań uczonych nie należących do prądu empi-rystycznego. W szczególności korzystał z podjętych w Anglii za jego życia studiów nad metodologią, teorią i historią nauk przyrodniczych. Autorami najważniejszych z nich byli: astronom Sir J. Herschel (Discourse on the Study of Natural Philosophy z 1830 r.) i W. Whewell (History of the Inductive Sciences z 1837 r.). Pisarzów kontynentu znał więcej, niż to było dotąd u Anglików w zwyczaju. Osobiście zetknął się z Saint-Simonem. Przede wszystkim zaś studiował Comte'a. Poglądom jego poświęcił specjalną książkę A. Comte and Positivism z 1865 r.; dokonał poniekąd zespolenia angielskiego empiryzmu z kontynentalnym pozytywizmem. Dzielilo ich wprawdzie to, że podstawę wiedzy Mili widział w faktach wewnętrznych, podczas gdy tamten w zewnętrznych, że budował na psychologii i teorii poznania, które tamten odrzucał; ale zbliżał ich kult faktów i niechęć do metafizyki, aprioryzmu i irracjonalizmu. Mili, tolerancyjny i umiarkowany, liczył się również z poglądami ob3zów przeciwnych. Dyskutował nawet z p3etą S. T. Cobridge'em, najbardziej idealistycznym i romantycznym wśród myślicieli angielskich pierwszej połowy XIX stulecia. Był sztandarowym empi-rystą XIX w., ale empirystą kompromisowym. ŻYCIE Johna Stuarta Mill'a (1806 - 1873) zostało opisane przez niego samego w Autobiografii T. 1873 r. Wychowawcą jego i nauczycielem był ojciec, James Mili; wychowanie jego było eksperymentem, zmierzało do tego, by chłopca wychować na filozofa, empiryka i liberała. Już w 16 roku życia czytał

Locke'a, Bsrkeleya, Hume'a, Helvetiusa, Reida i rękopisy filozoficzne ojca. W 21 roku przeszedł kryzys psychiczny, okres zniechęcenia do pracy i do poglądów, w jakich był wychowany. Kryzys ten przezwyciężył, ale zarazem przezwyciężył swe czysto intelektualistyczne wychowanie, pozwolił rozwinąć się emocjonalnym czynnikom umysłu. Czynniki te i usposobienie łagodne a życzliwe dla idei i ludzi, jakie cechowało Milla, uczyniły, że puścizna „radykalizmu filozoficznego” utraciła u niego swą pierwotną ostrość i surowość. Życie swe Mili spędził na pracy pisarskiej, ale także na działalności politycznej w służbie liberalizmu. Był uczonym prywatnym, nie związanym ze szkołami akademickimi. Przez parę dziesiątków lat miał w swych rękach sprawy praktyczne i polityczne najbardziej odpowiedzialne: jako urzędnik, a później szef India House, centralnego zarządu Indii. W latach 1865 - 1868 był członkiem parlamentu. Był nie tylko jednym z najciekawszych umysłów swego stulecia, ale także jednym z najrzetelniejszych charakterów; był „świętym racjonalizmu”, jak go nazwał Gladstone.

29

PISMA. Najobszerniejsze i najważniejsze są dwa: A System of Logie z 1843 r. oraz Exammation o f Sir William Hamiltoris Philosophy z 1865 r. Pierwszą książkę pomyślał jako „podręcznik doktryny, która wyprowadza wszelką wiedzę z doświadczenia”; druga miała być tylko krytyką głównego w Anglii przeciwnika tej doktryny, ale stała się wykładem własnej teorii poznania. — Choć zagadnienia etyczne stały dlań na pierwszym planie, poświęcił im tylko niewielką, popularną rozprawę Utiitiarism. O tej później tak sławnej i wpływowej pracy pisze w swej autobiografii: „Wyjąłem z szuflady część nie ogłoszonych artykułów i ułożyłem z nich małą książeczkę”. Została opublikowana w czasopiśmie w roku 1861, a w książce w 1863. Inne książki Milla należą do dziedziny ekonomii, polityki, teorii religii i są filozoficznie mniej ważne.

POGLĄDY, I. LOGIKA ZE STANOWISKA EMPIRYZMU. Mili odróżniał w filozofii dwa zasadniczo różne poglądy: z jednej strony empirystyczny, a z drugiej strony aprio-rystyczny pogląd na wiedzę ludzką (ten drugi nazywał „poglądem apriorycznym, czyli niemieckim”, ale stwierdzał, że za jego czasów nawet w Anglii miał on przewagę). Według pierwszego wszystkie prawdy o zewnętrznym świecie oparte są tylko na obserwacji i doświadczeniu, drugi uznaje także intuicję i idee wrodzone. Mili był zwolennikiem pierwszego i postanowił wykazać jego słuszność na terenie logiki.

Filozofowie uważali zawsze logikę za swoją domenę, ale mało się nią w czasach nowożytnych zajmowali. Utarło się bowiem przekonanie, że, po pierwsze, jest już całkowicie opracowana i dalsze jej postępy nie są możliwe, i, po wtóre, że jest nauką formalną, nie mogącą mieć wpływu na rozwiązanie zagadnień filozofii. Ale Mili spostrzegł, że logika mająca powszechne uznanie, mianowicie logika pojęć ogólnych i wniosków koniecznych, jest w niezgodzie z filozofią, którą miał za słuszną, mianowicie z filozofią empiryzmu. Sądził więc, że należy logikę opracować na nowo i uzgodnić z empiryzmem. Nie myślał (jak to za jego życia zaczęli robić De Morgan i Boole) szukać nowych prawd logicznych, ale chciał dawnym prawdom dać inną interpretację.

Przeciwnicy jego przyjmowali, że istnieją prawdy konieczne, powszechne i oczywiste, i sądzili, że prawdy takie muszą mieć głębsze źródło niż doświadczenie. Mili zaś postanowił ich

konieczność, powszechność i oczywistość wyprowadzić po prostu z doświadczenia i kojarzenia. A jeśli wywodzą się z doświadczenia i kojarzenia, to — nie są naprawdę ani konieczne, ani powszechne.

Pojęcia ogólne logika tradycyjna rozumiała z reguły realistycznie: przyjmowała, że w rzeczywistości odpowiadają im rodzaje i gatunki. Takiemu rozumieniu Mili musiał zaprzeczyć. Dla niego jako empirysty istniały jedynie rzeczy jednostkowe, a nie było żadnych ogółów, rodzajów i gatunków; ogólne mogły być tylko wyrazy. Jego rozumienie pojęć mogło być tylko nominalistyczne. W związku z tym musiał się też zmienić tradycyjny pogląd na definicję: bo wedle tego poglądu definicje podają istotę rzeczy, a wedle Milla wymieniają tylko znaczenie, jakie ludzie nadają wyrazom.

W dedukcji, wyprowadzającej wnioski z twierdzeń ogólnych, logika tradycyjna nie widziała trudności zasadniczej. Dla empiryzmu zaś trudność była właśnie zasadnicza:

skąd biorą się twierdzenia ogólne? Bo dla niego nie mogły być pierwotne. Wszak wiedzę czerpiemy z doświadczeń, a doświadczenia są zawsze jednostkowe. Tylko przez indukcję dojść możemy od nich do twierdzeń ogólnych. Więc najpierw indukcja, a potem dopiero dedukcja. Najpierw trzeba indukcyjnie dojść do twierdzeń ogólnych, by potem deduk-

30

cyjnie wywodzić z nich dalsze twierdzenia. Sylogizm jako dowód jest błędnym kołem: wyprowadza bowiem śmiertelność Jana stąd, że wszyscy ludzie są śmiertelni, aby zaś wiedzieć, że wszyscy ludzie są śmiertelni, trzeba między innymi wiedzieć o śmiertelności Jana. O tym, że Jan umrze, wiemy naprawdę nie dzięki ogólnemu twierdzeniu, że wszyscy ludzie są śmiertelni, lecz przez stwierdzenie, że inni ludzie, podobni do Jana, poumierali. Postęp wiedzy dokonywa się przez analogię lub indukcję; przebiega od szczegółu do innego szczegółu i od szczegółów do ogółu.

Jednakże w postępie nauk dedukcja ma udział przynajmniej pomocniczy. Mili był bodaj pierwszym, który wywiódł, że indukcja i dedukcja, choć przeciwstawiają się sobie, to jednak w rzeczywistości współdziałają ze sobą. W pewnym sensie można powiedzieć, że zespółł Bacona z Arystotelesem.

Rozumowanie zaś indukcyjne, jeśli ma być prawidłowe, to nie może być zupełnie proste, per enumerationem simplicem. Mili, podobnie jak niegdyś Bacon, usiłował wykryć te specjalne metody, które indukcji zagwarantują pewność. Korzystając z badań Herschla i Whewella sformułował mianowicie cztery główne jej metody, które nazwał metodami „jedynej zgody”, „jedynej różnicy”, „reszty” i „zmian towarzyszących”. Stanowiły one postęp w stosunku do Bacona oraz wszystkiego, co w sprawie indukcji dotychczas było dokonane. Postęp to był zresztą głównie natury techniczno-logicznej, nie ogólnofilozoficznej: należy raczej do szczegółowej historii metodologii niż do historii filozofii. Nieco głębsza różnica w poglądzie tych dwu najslawniejszych teoretyków indukcji polegała na tym, iż Bacon oczekiwał od niej, że pozwoli ustalić istotę rzeczy, a Mili — że przyczyny zdarzeń.

Logika tradycyjna zakładała, że istnieją pewne ogólne prawdy pierwotne, które są oczywiste i przeto nie wymagają dowodu; gdyby ich nie było, to nie można by przeprowadzić żadnego dowodu, bo nie byłoby go na czym oprzeć. Do prawd tych zaliczała przede wszystkim prawa logiczne i pewniki matematyczne. Mili natomiast musiał ze swego stanowiska zaprzeczyć istnieniu takich prawd: wszystkie prawdy ogólne są pochodne, są naprawdę tylko połączeniem prawd jednostkowych. Prawa logiczne i pewniki matematyczne nie stanowią wyjątku: i one są tylko uogólnieniem doświadczeń, nie są oczywiste, mogą i muszą być uzasadniane, mianowicie uzasadniane empirycznie, indukcyjnie. Jeśli wydają się konieczne, to dlatego, że są oparte na doświadczeniach bardzo licznych, które wytworzyły w naszej świadomości nierozzerwalne skojarzenia.

2. TEORIA POZNANIA ZE STANOWISKA EMPIRYZMU. Mili podjął też na nowo krytykę naczelných pojęć teorii poznania, uprawianą przez empirystów poczynawszy od Locke'a, Berkeley'a i Hume'a. Przede wszystkim krytykę pojęcia przyczynowości. Nie zaprzeczał, że wszyscy jesteśmy przekonani o powszechnym panowaniu prawa przyczynowości, ale pytał, jaką mamy do tego podstawę. I odpowiadał: podstawą jest tu „po prostu przyzwyczajenie i oczekiwanie, że to, co raz lub wielokrotnie okazało się prawdą, a nigdy nie okazało fałszem, okaże się nadal prawdą”. A więc podstawa prawa przyczynowości wydaje się natury wyłącznie psychologicznej, subiektywnej.

Prawa przyczynowości nie możemy się wszakże wyrzec, już przez to samo, że jest nieodzownym założeniem indukcji, a indukcja jest nieodzowna dla postępu wiedzy. Ostatecznie można je wyprowadzić z doświadczenia, a tylko o to chodzi. Dochodzimy doń przez uogólnienie poszczególnych doświadczeń, czyli przez indukcję. Ale wobec tego zachodzi trudność: jakże prawo przyczynowości może opierać się na indukcji, jeśli indukcja

31

opiera się na nim? Mili jednakże sądził, że to błędne koło jest tylko pozorne, i trudność rozwiązywał w ten sposób: na prawie przyczynowości opiera się indukcja udoskonalona, operująca owymi czterema metodami, natomiast prawo przyczynowości opiera się na prostej indukcji, per enumerationem simplicem, nie operującej tymi metodami; czyli: przez prostą indukcję przechodzimy do prawa przyczynowości, a od niego — do udoskalonej indukcji. Indukcja prosta jest na ogół niepewna, ale w wypadku prawa przyczynowości posiada wyjątkowo wielką pewność z powodu olbrzymiej ilości doświadczeń, które je wciąż potwierdzają. Zresztą Mili, jak na empirystę przystało, nie uznawał zupełnej powszechności żadnego prawa, a więc i prawa przyczynowości: uważał za możliwe, że istnieją części wszechświata nam nie znane, w których ono nie jest ważne. Może o tym zdecydować tylko doświadczenie, konieczności nie ma tu żadnej.

Mili kontynuował również (zaczętą przez Locke'a i Hume'a) krytykę pojęcia substancji. Zgodnie z tradycją empiryzmu bronił nie tylko tezy, że jedynym źródłem wiedzy jest doświadczenie, ale także, że doświadczenie składa się z samych tylko wrażeń. Mnogość wrażeń — oto wszystko, co jest nam dane i z czego wytwarzamy nasz obraz świata. Z nich składa się to, co nazywamy „rzeczami” lub, uczeniej, „substancjami”, a także „materią”, „rzeczywistością”, „światem zewnętrznym”. Wrażeń doznajemy niezależnie od naszej woli i dlatego wydaje nam się, że istnieją niezależnie od nas, poza naszą świadomością. To jest całe źródło wiary w istnienie niezależnych substancji, materii, świata zewnętrznego. Jest ona pochodzenia asocjacyjnego, tak samo jak wiara w przyczynowe powiązanie zjawisk. Cóż o materii wiemy naprawdę? Tyle tylko, że dzięki niej stale odbieramy wrażenia, jest więc dla nas naprawdę tylko „stałą możliwością odbierania wrażeń”. Tak też Mili definiował materię. Analogicznie do materii pojmował umysł. Twierdził, podobnie jak już przed nim Hume, że „umysł”, „jaźń”, „dusza” są wyrazami nie oznaczającymi w gruncie rzeczy nic innego, jak tylko nasze przeżycia. Kładą tylko nacisk na stałość występującą w tych przeżyciach, podobnie jak wyrazy „materia”, „substancja”, „świat zewnętrzny” — na stałość w naszych wrażeniach zewnętrznych. Wprawdzie wydaje się nam, że „jaźń” nasza trwa nawet wtedy, gdy nic nie przeżywamy. Ale co trwa wtedy? Jedynie — możliwość przeżywania. W myśl tego Mili definiował umysł, jaźń — znów tylko jako „stałą możliwość przeżyć”. — W ten sposób zarówno materia, jak umysł sprowadzały się wedle tego empiryzmu do mnogości wrażeń.

3. ETYKA ZE STANOWISKA UTYLITARYZMU. „Różnica między dwiema szkołami filozofii

—
pisał Mili —, „jedną, opierającą się na intuicji, a drugą, wspartą na doświadczeniu, nie jest kwestią oderwanej tylko spekulacji: jest pełną następstw praktycznych”. W przekonaniu, iż

pewne prawdy można ujmować przez intuicję bez odwoływania się do doświadczenia, widział Mili podporę nie tylko mylnych doktryn, ale także złych urządzeń. Traktowanie różnic między ludźmi jako wrodzonych, a przeto nie dających się usunąć, miał za przeszkodę stojącą na drodze racjonalnemu ujęciu spraw społecznych, a źródło tego traktowania widział w intuicyjnej metafizyce. Więc jeszcze i z tego powodu był jej przeciwny; a swój pogląd empiryczny chciał stosować nie tylko w teorii, ale także w praktyce.

Zastosowanie to jest proste i dokonał go już Bentham. Jeśli się trzymać doświadczenia, tego, co ludzie rzeczywiście odczuwają, to trzeba powiedzieć, że jedynym dobrem jest szczęście, które sprowadza się do przyjemności. Jedynym więc zadaniem moralnym jest staranie o szczęście wszystkich. Mili przyłączył się do Benthama, jednakże dał jego poglą-

32

dowi swoiste zabarwienie. Po pierwsze, próbował słuszności hedonizmu dowieść, podczas gdy Bentham

przyjmował go bez dowodu. Dowodził mianowicie tak: wszyscy ludzie pożądają jedynie przyjemności,

dobre jest to, co pożądane, więc przyjemność jest jedynym dobrem. Dowodził zatem (niezbyt szczęśliwie)

zasady etycznej przez odwołanie się do faktów psychologicznych. Po wtóre zaś, wprowadził do hedonizmu istotne modyfikacje. Przestał rozumieć go egoistycznie i sensualistycznie (to samo skłonny był

czynić już i Bentham): jedynie przyjemność jest dobrem, ale każda przyjemność, nie tylko własna i zmysłowa. Co więcej, zaczął odróżniać przyjemności wyższego i niższego rodzaju. Wprowadził dla swej

teorii etycznej nazwę „utilitaryzmu” — i nie bez racji, bo przy tych modyfikacjach przestała być czystym

hedonizmem. Twierdził, że przyjemności nie są sobie równe, że są przyjemności wyższe i niższe; wręcz

mówił, że lepiej jest być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem. Ale jeśli tak, to nie

samo zadowolenie stanowi o tym, co lepsze; życie nie przedstawia się tak prosto, jak chciał dawny hedonizm. Teoria etyczna Milla utraciła jednostronność, ale także i prostotę hedonizmu.

ZESTAWIENIE. John Stuart Mili sformułował na nowo doktrynę empiryzmu w teorii poznania i logice, indukcjonizmu w metodologii, utilitaryzmu w etyce. Sformułował je bez skrajności, nie był już

empirystą nieprzejednanym w stylu swego ojca lub Benthama. Był wśród empirystów umysłem najszerszym, ale też najmniej jednolitym.

Nic nie jest dla jego sposobu myślenia bardziej charakterystyczne niż zarzuty, jakie stawiał pokrewnemu sobie skądinąd Comte'owi: że „nie uznawał kwestii otwartych” i chciał wszystkie rozwiązywać definitywnie; że dogmatycznie przesądzał o przyszłości nauki; że miał przesadną skłonność

do reglamentacji poczynąń ludzkich; a także, że zaniedbał najbardziej podstawowe nauki, mianowicie

psychologię i teorię poznania;

i że niedostatecznie opracowywał pojęcia, jakimi się posługiwał, np. walczył z metafizyką, a nie zdefiniował dokładnie, co przez „metafizykę” rozumie; a wreszcie, że nadmiernie ufał sobie. Mili był

istotnie odeń szerszy, ostrożniejszy i skromniejszy.

ROLA J. ST. MILLA. Należał nie do tych, co inicjują idee, lecz co je wykańczają. Scałił poszukiwania i pomysły wielu pokoleń empirystów, obejmując przy tym tak szeroki zakres zagadnień, jak przed nim jeden tylko Hume. Jego własne oryginalne myśli dotyczyły raczej szczegółów i zastosowań, służyły przezwyciężeniu jednostronności w dotychczasowym empiryzmie. Tak było zwłaszcza w etyce, ale i w logice rozwój jego szedł w kierunku unikania skrajności, obok indukcji znajdował bądź co bądź miejsce dla dedukcji. Gdy James Mili wzorem Hobbesa dzieje ludzkie uzależniał wyłącznie od interesów materialnych, a historycy Macaulay i Mackintosh wystąpili przeciw niemu, John Stuart przyznał rację im, a nie ojcu. Był powołany do tego, by zbliżyć do siebie sposoby myślenia XVIII i XIX wieku, w szczególności naturalistyczny punkt widzenia osiemnastego i historyczny dziewiętnastego. Doszedł do przekonania, że prawdy empiryzmu, które radykałowie filozoficzni mieli za bezwzględne i wieczne, są również względne, że i one są, jak wszystkie prawdy, wytworem warunków historycznych. Wcześniej opracował najogólniejsze zagadnienia teoretycznej filozofii, potem interesował się więcej sprawami szczegółowymi i praktycznymi. Przede wszystkim walczył w swych pismach o wolność. W parlamencie reprezentował bezkompromisowy liberalizm

3 — Historia filozofii t. III

13

i z niezwykłą odwagą cywilną bronił spraw najtrudniejszych. Jeśli bronił empiryzmu, to nie tylko z powodu jego zalet teoretycznych, ale także i dlatego, że go uważał za najwłaściwsze podłoże akcji liberalnej i reformatorskiej: reformator bowiem, chcący przeprowadzić zmiany w ustroju społecznym, musi sam być przekonany i musi móc przekonać innych, że ustrój panujący nie jest nietykalny. A właśnie empiryzm uczy, że nie ma rzeczy nietykalnych, bo nie ma koniecznych.

NASTĘPCY. Kompromisowość i życiowość poglądów Milla przyczyniły się do wielkiego ich rozpowszechnienia. W latach 1850- 1880 zapanował wśród inteligencji europejskiej „duch pozytywny”, dążenie do uwolnienia filozofii od czynników metafizycznych czy „metempirycznych” (jak je nazywał Lewes). Patronami tego ruchu byli Comte i Mili: nazwę „pozytywizmu” wzięł on od Comte’a, ale treść raczej od Milla. Ciężkie dzieła Comte’a mało kto znał, natomiast Milla czytali wszyscy. Liczny zastęp myślicieli w Anglii i na kontynencie poszedł jego torem. W Anglii najbliżsi byli mu: psychologowie A. Bain (1818 - 1903), profesor w Aberdeen, i J. S. Mill (1842 - 1923), profesor w Londynie, logik J. Venn, historycy H. Th. Buckle (1821 - 1862), autor słynnej Historii cywilizacji w Anglii, 1857- 1861, i W. E. H. Lecky (1838 - 1903), badacz dziejów racjonalizmu. Zbliżał się doń również etyk Henry Sidgwick (1838- 1900), profesor w Cambridge, autor znanych Metod etyki, 1875. Empiryzm sprzymierzony z pozytywizmem (a niebawem i z ewolucjonizmem) opanował na przeciąg paru pokoleń umysłowość Europy. Były to doktryny proste w swych założeniach, operujące wyraźnymi faktami, łatwe do przyswojenia. Wprawdzie dość było zawodowych filozofów, którzy się na nie nie godzili, ale szerokie sfery inteligencji zaufały im całkowicie i

każdy prawie świątelszy człowiek w drugiej połowie XIX wieku był „pozytywistą”. OPOZYCJA. Wszakże i te doktryny nie okazały się wieczne, one także wywołały opozycję. Wystąpiła nawet w samej Anglii i już za życia Milla. W szóstym lat dziesiątku atak najegoempirystyczną logikę poprowadził W. St. Jevons, uczeń Boole'a, jednego z twórców logiki matematycznej. Pojawili się też wówczas w Anglii hegliści, których spekulatywna i metafizyczna filozofia była w jaskrawym przeciwieństwie do empiryzmu Milla. A na postawę życiową ogółu, długo pozostającą pod przemożnym wpływem Milla, zaczęły uzyskiwać wpływ prądy zupełnie inne, irracjonalistyczne: w szczególności Carlyle'a kult bohaterów, Ruskina kult piękna, Newmana kult wiary.

TRZY EMPIRYZMY. Nazwa „empiryzmu” bywa dawana różnym teoriom; wszystkie one stoją ogólnie na stanowisku wyłączności doświadczenia w poznaniu, ale w szczegółach twierdzą co innego:

1. Empiryzm genetyczny, czyli psychologiczny, twierdzi, że cała wiedza, którą jednostka ludzka posiada, pochodzi wyłącznie z doświadczenia; nie ma sądów wrodzonych, wszystkie są nabyte. Taki był empiryzm Locke'a i Condilllaca: radykalny u Condilllaca, który doświadczenie utożsamiał z wrażeniami zmysłowymi (sensualizm), a umiarkowany u Locke'a, który uznawał też doświadczenie wewnętrzne. Przeciwnieństwem tego empiryzmu jest natywizm, przekonany, że jednostki posiadają sądy wrodzone.

2. Empiryzm epistemologiczny twierdzi, że doświadczenie stanowi jedyne kry-

34

terium wiedzy prawdziwej. Sądy jednostki pochodzą z różnych źródeł, są wśród nich także wrodzone i wytworzone przez wyobraźnię, ale prawdziwe są te tylko, które są oparte na doświadczeniu. Locke, uchodzący za klasyka empiryzmu, nie był empirystą w tym znaczeniu; twierdził, że z doświadczenia pochodzą wszystkie wyobrażenia, zarówno prawdziwe, jak fałszywe, a tylko rozum może rozstrzygnąć, które z nich są prawdziwe.

3. Empiryzm metodologiczny twierdzi, że jeśli nauka ma zawierać twierdzenia prawdziwe i użyteczne, to nie powinna robić nic innego, jak tylko stwierdzać dane doświadczenia i uogólniać je indukcyjnie. Klasykiem takiego empiryzmu był F. Bacon, a przeciwieństwem jego metodologii była metodologia Kartezjusza, domagająca się, by nauka opierała się na aksjomatach, które są oczywiste i przeto pewne, i by z nich dedukcyjnie wyciągała dalsze twierdzenia.

U niektórych myślicieli te trzy empiryzmy łączyły się ze sobą. Tak było u obu Millów. James Mili usiłował specjalnie udowodnić empiryzm psychologiczny, sądząc, że z niego wynikają oba inne. A znów J. St. Mili rozwijał empiryzm metodologiczny. Kontynuował tradycję Bacona, jednakże w formie bardziej umiarkowanej. Twierdził wraz z nim, że nauka powinna brać przesłanki jedynie z doświadczenia, natomiast nie ma konieczności, by ograniczała się do indukcji. Empiryzm nie implikuje indukcjonizmu; odrzuca jedynie dedukcję z nieempirycznych przesłanek. I logika Milla miała działać dedukcji tak samo jak indukcji. Była to nowa, umiarkowana, po-Milowska postać empiryzmu metodologicznego.

Nazwa „empiryzmu” bywa niekiedy dawana także tym teoriom, które w poznaniu domagają się tylko udziału doświadczenia, ale nie pretendują do jego wyłączności. Tak jest z teorią Arystotelesa w psychologii, Galileusza w metodologii, Kanta w teorii poznania. Jest to empiryzm w bardzo luźnym sensie; teorie te nie mają tego charakteru i tych konsekwencji, co empiryzm właściwy.

STOSUNEK INNYCH TEORII DO EMPIRYZMU. Wart jest uwagi w szczególności stosunek doń trzech wielkich wcześniejszych teorii filozoficznych: pozytywizmu, kantyzmu i arystotelizmu.

Pozytywizm Comte'a wypowiadał się przeciw empiryzmowi, a zarazem Comte był

najściślejszym sprzymierzeńcem Milla. Rzecz w tym, że wypowiadał się przeciw metodologicznemu empiryzmowi, ale — przed-Millowskemu: bo w dedukcji widział równie ważne narzędzie postępu nauki, jak w indukcji. Natomiast wraz z Millem i wszelkim empiryzmem zwalczał nieempiryczne, aksjomatyczne, intuicyjne przesłanki nauki. Tu akcja pozytywizmu i empiryzmu była wspólna; nie może być pozytywizmu bez tak rozumianego empiryzmu.

Kantyzm przeciwstawiał się empiryzmowi genetycznemu, bo uznawał sądy a priori.

Jednakże miał też łącznik z empiryzmem: twierdził mianowicie, że sądy te są prawdziwe wtedy tylko, gdy znajdują zastosowanie w doświadczeniu. Wedle Kanta żadne prawdziwe twierdzenie o świecie nie jest oparte na samym doświadczeniu; ale każde tak czy inaczej jest na doświadczeniu oparte. Kantyzm był empiryzmem w wersji negatywnej („nic bez doświadczenia”), ale nie w pozytywnej („wszystko z doświadczenia”). Nie był empiryzmem, jeśli chodzi o treść poznania, ale był nim, jeśli chodzi o jego zakres.

Arystotelizm podkreślał zawsze swą empiryczność. A zarazem był zawsze przez empirystów uważany za największego wroga. Tu znów rzecz jest w tym: Arystoteles

y

35

twierdził, że prawdziwa jest jedynie wiedza receptywna. Jest to oczywiście pogląd empiryzmu. Ale przyjmował, że receptywny charakter mają nie tylko zmysły, lecz również i rozum. A na to empiryzm nigdy zgodzić się nie może. W porównaniu z platonizmem arystotelizm zwiększał czynnik empiryczny; ale czynił to w sposób, który dla prawdziwych empirystów był nie do przyjęcia.

HERBART I REALIZM

Herbart jeszcze w poprzednim okresie wystąpił ze swą filozofią, ale filozofia ta, stojąca na stanowisku realizmu i empiryzmu, nie mogła się wówczas przyjąć. Dopiero po 1830 r. znalazła zwolenników i odegrała większą rolę.

ŻYCIE I PISMA. Johann Friedrich Herbart (1776 - 1841) studiował w Jenie za czasów Fichtego. Później był profesorem w Królewcu i Getyndze. Nawiązał do poglądów Kanta, natomiast wystąpił przeciw jego następcom, zwłaszcza przeciw najwięcej w pierwszych latach wieku podziwianym: Fichtemu i Schellingowi. Znajomość z wielkim pedagogiem Pestalozzim skierowała go ku pracom pedagogicznym. I był pierwszym habilitowanym docentem pedagogiki (1802 w Getyndze). Przeżył życie poświęcone wyłącznie nauce i nauczaniu, z dala od spraw publicznych.

Pisma jego są treści metafizycznej, psychologicznej i pedagogicznej: Allgemeine Pädagogik, 1806; Allgemeine praktische Philosophie, 1808; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1813; Psychologie als Wissenschaft, neugegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, 1824; Allgemeine Metaphysik, 1828. Ale i on był nieodrodnym synem swego narodu: pisał o uszlachetniającym wpływie służby wojskowej i ogłosił rzecz O dobrowolnym posłuszeństwie jako podstawie prawdziwego zmysłu obywatelskiego w monarchiach.

POPREDNICY. Herbart nazywał siebie kantystą, ale w rzeczywistości łączność jego z Kantem była nikła. I on także odszedł od Kanta, tylko że w innym kierunku niż większość kantystów. W przeciwieństwie do nich kładł nacisk na realistyczne składniki Kaniowskiej teorii. Jego ujęcie Kanta było jednostronne, i filozofia jego wypadła bardzo odmiennie od Kaniowskiego krytycyzmu.

Dołączył doń dwa motywy: jednym był naturalizm i mechanizm, drugim zaś pluralizm i indywidualizm; jeden miał od dawna zwolenników w filozofii, drugi był reprezentowany przede wszystkim przez monadologię Leibniza. Oba zajęły w filozofii Herbarta więcej miejsca niż motywy kaniowskie.

POGLĄDY, I. NATURALNY OBRAZ ŚWIATA. Herbart twierdził, że poznanie opiera się na

doświadczeniu, ale doświadczenie rozumiał po swojemu. Sądził, że ma ono za przedmiot nie wyobrażenia rzeczy, jak chciał Kant, lecz same rzeczy, i nie chaotyczną różnorodność, którą umysł musi dopiero porządkować, lecz uporządkowany przestrzennie i czasowo świat. Wracał tym do potocznego poglądu, od którego odszedł był Kant oraz jego idealistyczni następcy. Oni nie liczyli się z potocznymi przekonaniem, Herbart zaś przekona-

36

nią te uważał właśnie za jedyny możliwy punkt wyjścia i oparcia dla filozofii. Ale twierdził, że, będąc jej niezastąpionym punktem wyjścia, nie są wcale podobne do jej ostatecznego wyniku. Po prostu dlatego, że nie są prawdziwe, a nie mogą być prawdziwe, gdyż są spreczne. I zadaniem filozofii jest zastąpić je przez inne, wolne od sprzeczności.

W naczelnym pojęciu, jakimi operuje myśl potoczna, tkwi wedle Herbarta sprzeczność. Przede wszystkim w samym pojęciu „rzeczy”: rzecz jest bowiem jednością, a zarazem jest mnogością, gdyż

posiada różnorodne własności; jest skończona, a zarazem jako przestrzenna jest podzielna w nieskończoność. Tak samo spreczne jest pojęcie „własności” rzeczy: własności są bowiem zależne od

rzeczy, którym przysługują, a zarazem są od nich niezależne, bo uwarunkowane przez inne czynniki, na

przykład barwa jest uwarunkowana przez światło. Również i pojęcie „jaźni” było dla Herbarta sprzeczne:

bo jaźń jest jednością, a zarazem nią nie jest, skoro obejmuje wiele stanów psychicznych. Podobne sprzeczności widział także w innych pojęciach, za pomocą których myśl potoczna formuje nasz naturalny

obraz świata.

2. METAFIZYKA była dotychczas, wedle Herbarta, na błędnej drodze: posługiwała się owymi pojęciami

sprzecznymi, mianowicie pojęciem rzeczy (w systemach naturalistycznych) i jaźni (w systemach idealistycznych). Herbart usiłował pozbyć się tych pojęć i dać metafizyce postać wolną od sprzeczności.

Dlatego chciał, aby była równie daleka od idealizmu, jak od naturalizmu.

Ale naprawdę tylko systemom idealistycznym przeciwstawiał się stanowczo, natomiast od naturalistycznych nie był daleki. Naczelne jego pojęcie, stanowiące ośrodek całego systemu, było właśnie

podobne do pojęcia rzeczy. Było to pojęcie elementarnych realnych bytów, realnych jednostek wzajem

niezależnych, które nazywał „realiami”. Jest ich wiele i jakościowo różnią się między sobą: system Herbarta był tedy pluralistyczny. A jakościową różnorodnością „realiów” odbiegał od większości systemów realistycznych, takich np. jak atomistyczny system Demokryta.

Ale rzecz w tym: choć realne jednostki mają różne jakości, my jakości tych nie znamy. Znamy jedynie

stosunki, jakie między nimi zachodzą. Dlatego wiedza nasza o bycie może dotyczyć tylko stosunków,

może być jedynie formalna. Taką też miała być metafizyka Herbarta.

Podstawowy zaś stosunek zachodzący między realnymi jednostkami polegał wedle Herbarta na tym,

że każda działa tak, aby zachować samą siebie; aby zaś zachować siebie, przeciwdziała innym. Z tego działania i przeciwdziałania jednostek wytwarza się ustrój świata. A ustrój ten z kolei znowu oddziaływa na jednostki. Przeto nie tylko całość świata jest wyznaczana przez jego części, ale również części przez całość. Przekonanie to oddzielało metafizykę Herbarta od innych deterministycznych teorii, uznających jedynie działanie części na całość, a nie odwrotnie. Herbartowski obraz metafizyczny świata, przyjmujący mnogość indywidualnych składników, przypominał tym monadologię Leibniza; ale był ubogi i bez polotu, nie był wytworem żywej postawy duchowej wobec świata (taką bez wątpienia mieli idealisci, przeciwnicy Herbarta), lecz sztucznym wytworem kombinacji pojęciowych. Natomiast w zastosowaniu okazał się płodny, w szczególności na terenie psychologii i nauk od niej zależnych.

3. PSYCHOLOGIA Herbarta, najbardziej samodzielna część jego filozofii, była zastosowaniem jego ogólnej koncepcji metafizycznej. Życie psychiczne bowiem pojął tak samo jak świat zewnętrzny: jako zespół niezależnych od siebie, a działających na siebie jednostek.

37

Za jednostki psychiczne, za elementy duszy uważał wyobrażenia. Wyobrażenia usiłują utrzymać się w świadomości, mimo przeciwdziałania innych wyobrażeń, usiłujących rająć ich miejsce. I na tym zmaganiu się wyobrażeń polega życie psychiczne. Złożone stany psychiczne są kombinacjami prostych wyobrażeń, powstają z ich łączenia się i odpychania. Herbart wyobrażał sobie tedy życie psychiczne jako mechanikę wyobrażeń (Vorstellungsmechanik), analogiczną do mechaniki ciał. Jak mechanika ciał podlega ścisłym prawom, tak też i mechanika psychologiczna. Herbart usiłował ją też ująć w ścisłą, matematyczną formę; w tytule swej psychologii zaznaczał, że miała być oparta zarówno na doświadczeniu i metafizyce — jak na matematyce. Mechanika psychologiczna Herbarta nie była w owych czasach jedyną: drugą skonstruowali psychologowie angielscy. Różnica między nimi polegała na tym, iż angielscy asocjacyoniści uważali, że życie psychiczne podlega jednemu tylko prawu, mianowicie prawu kojarzenia, podczas gdy Herbart w życiu psychicznym widział również działanie prawa apercepcji. Wedle asocjacyonistów wyobrażenia powstają w świadomości zależnie tylko od bodźców i od związków asocjacyjnych z innymi wyobrażeniami. Wedle apercepcjonisty zaś, jakim był Herbart, zależne są także od masy wyobrażeń nagromadzonych poprzednio w świadomości. To znaczy, formowanie się wyobrażeń w świadomości zależy od indywidualnych kolei, jakie ta świadomość przeszła. Kto ma inną przeszłość, ma też inne wyobrażenia. A także ma inne postrzeżenia: nawet percepcja zależy od apercepcji. W niektórych zwłaszcza procesach psychicznych apercepcja gra rolę decydującą. Ona też tłumaczy, dlaczego procesy psychiczne u różnych istot przebiegają w różny sposób, dlaczego np. ten sam widok u różnych ludzi wywołuje inne wyobrażenia. Tak pojęta psychologia pozwalała Herbartowi godzić mechaniczne pojmowanie życia psychicznego z pojmowaniem indywidualnym. Natomiast była bez zastrzeżeń deterministyczna: wszystkie wyobrażenia są ppwiązane przyczynowo, na wolność nie ma miejsca. Inną, równie istotną cechą tej psychologii był jej intelektualizm. Przyjmowała, że tylko wyobrażenia są pierwotnymi elementami psychicznymi i że tylko one decydują o stanie

świadomości, uczucia zaś i popędy są w niej zjawiskami wtórnymi, występującymi wtedy, gdy przebieg wyobrażeń został z takich czy innych przyczyn zatamowany.

Psychologia XIX w. w dalszym swym rozwoju nie zachowała poglądów Herbarta.

Zwalczała je zwłaszcza za niedostateczne liczenie się z doświadczeniem, za mechanistyczne pojmowanie zjawisk, za traktowanie apercepcji jako czynnika równorzędnego z asocjacją, za intelektualistyczne niedoceniać uczuć i popędów. Ale zwalczając je nawiązywała wciąż do nich — i już przez to samo psychologia Herbarta odegrała rolę w historii.

4. ETYKA i ESTETYKA Herbarta były z kolei zastosowaniem jego psychologii. Były, tak jak ona, utrzymane w duchu determinizmu i intelektualizmu. Oryginalnością Herbarta było, że dwie te dyscypliny — etykę i estetykę — zespolił ze sobą. Zespolenia zaś dokonał na korzyść estetyki, której podporządkował etykę. Łączył je twierdząc, że stosunek nasz do dobra jest taki sam, co do piękna: jest to mianowicie stosunek bezpośredniego i bezinteresownego upodobania. Kant określał w ten sposób postawę estetyczną. Herbart zaś sądził, iż określenie jego w równej mierze stosuje się i do postawy moralnej.

Etykę Herbart rozumiał wąsko: jak wielu myślicieli XIX wieku ograniczał ją, by przez to poprawić jej pozycję naukową. Przy takim ograniczeniu zadanie etyki stało się istotnie podobne do zadania estetyki: miała tylko ustalać, co się podoba i co się nie podoba. Etyka stała się wyłącznie sprawą „smaku moralnego”, jak estetyka sprawą smaku estetycznego.

38

Estetykę i tak samo włączoną do niej etykę cechował u Herbarta przede wszystkim formalizm. Odpowiadało to jego założeniom metafizycznym. Twierdził, że upodobanie znajdujemy tylko w stosunkach: piękno leży tylko w odpowiednich stosunkach barw i dźwięków; a podobnie też i moralność tkwi we właściwym stosunku człowieka do innych i do samego siebie.

5. PEDAGOGIKA, wedle programu Herbarta, opierała się na etyce (mającej wskazać cel wychowania) i psychologii (mającej wskazać środki wychowania). W rzeczywistości jednak więcej opierała się na psychologii, z której w gruncie rzeczy brała również swe cele. Wśród celów tych jednym z głównych było dla Herbarta wytworzenie wielostronności zainteresowań; miała ona chronić wychowanka od skrajności, od jednostronnego oddania się jednym sprawom życia i zaniedbania innych.

Z orientacji psychologicznej wzięła pedagogika Herbarta pewne piętno subiektywności. Z psychologii wzięła też intelektualizm, tak bardzo ją różniący od innego wielkiego systemu pedagogicznego, mianowicie Rousseau. Wzięła też z psychologicznej teorii apercepcji przeświadczenie, że istotną dla wychowania rzeczą jest wytworzenie odpowiedniego przygotowania umysłowego, bo w zależności od niego formują się wyobrażenia, z których uczucia i popędy powstają już automatycznie.

ZESTAWIENIE. Na filozofię Herbarta składały się tedy: metafizyka realistyczna, pluralistyczna i deterministyczna; psychologia mechanistyczna, intelektualistyczna, posługująca się pojęciem apercepcji; estetyka pojęta formalistycznie, a tak szeroko, że obejmowała także etykę; i, wreszcie, intelektualistyczna pedagogika.

Filozofia ta powstała w Niemczech w tym samym czasie, co wielkie systemy idealistyczne. Gdy one się przeżyły po 1830 r. zajęła ich miejsce. Bardziej od nich odpowiadała wówczas duchowi wieku — jednakże i ona nie odpowiadała mu całkowicie, nie była na to dość empiryczna. Dalsze, bardziej radykalne prądy stulecia walczyły z nią i wreszcie ją pokonały. Filozofia Herbarta była dla Europy środkowej poglądem rzeczowo i czasowo pośrednim między metafizyką początku stulecia a krytycyzmem i pozytywizmem. Gdy te wystąpiły w ostatniej tercji wieku, wówczas już idealisci nie odgrywali roli, natomiast odgrywali ją uczniowie Herbarta. I ataki nowego pokolenia były w znacznej części skierowane przeciw nim:

mierzyły w teorii poznania w dogmatyczny realizm, w psychologii — w apercepcjonizm, w filozofii praktycznej — w formalizm.

SZKOŁA. Dzieje wykazały, że filozofia Herbarta posiadała do wytworzenia szkoły warunki lepsze niż niejedna filozofia bardziej oryginalna i wybitna. Z początku, w okresie panowania idealizmu, Herbart szedł przeciw głównemu prądowi i nie znajdował zwolenników. Ale mniej więcej od śmierci Hegla stosunki uległy zmianie. Szkoła jego zaczęła opanowywać uczelnie Rzeszy, a jeszcze więcej Austrii. Uzyskała tam uprzywilejowane stanowisko w szczególności dzięki dwóm swym członkom: F. Exnerowi, który od 1848 r. był austriackim ministrem oświaty, i H. Bonitzowi, znakomitemu historykowi filozofii, który był radcą w ministerstwie oświaty. Około połowy stulecia filozofia Herbarta była już w krajach niemieckich najbardziej rozpowszechnioną uniwersytecką filozofią. Uczniowie jego na ogół zarzucili jego doktrynę metafizyczną, natomiast rozwijali szczegółowe działy filozofii. Drobisch, profesor w Lipsku, stosował idee Herbarta do logiki,

39

Yolkmann, profesor w Pradze, do psychologii (1853), R. Zimmermann, profesor w Wiedniu, do estetyki

(traktat jego z 1865 r. pozostał jako klasyczny wyraz estetycznego formalizmu); T. Waitz, profesor w

Marburgu, stał się pionierem antropologii ludów pierwotnych (1859), a berlińscy profesorowie M. Lazarus i H. Steinthal pionierami etnologii i językoznawstwa porównawczego. Szczególniej zaś liczny był

poczet pracowników z zakresu pedagogiki, którzy wyszli ze szkoły Herbarta.

Poza kraje używające języka niemieckiego wpływy Herbarta na ogół nie wyszły. Po roku zaś 1870 zaczęły opadać i w nich. Najdłużej trzymały się w pedagogice, opanowawszy seminaria nauczycielskie

Rzeszy i Austrii, ale i tam musiały ustąpić przed nieintelektualistycznym duchem nowszych czasów,

bliższych Rousseau i Pestalozziemu niż Herbartowi.

FEUERBACH I NATURALIZM

W Niemczech po 1830 r. również nastąpiła w filozofii przemiana. A zwiastunem nowych prądów był

Feuerbach. Podobnie jak Comte i Mili, porzucił on w filozofii teorie transcendentne, metafizykę, idealizm

i zainicjował kierunek minimalistyczny. Ale warunki w Niemczech były inne niż we Francji czy Anglii. I

filozofia jego, podobna do ich filozofii w tym, czemu zaprzeczał, była różna w tym, co twierdził: poszła

nie w kierunku pozytywizmu, lecz materializmu.

UKŁAD SIŁ W FILOZOFII NIEMIECKIEJ OKOŁO 1830 ROKU. Układ ten był prosty: panował idealizm, zwłaszcza w postaci panlogicznej i dialektycznej, jaką mu dał Hegel. Już romantyczny idealizm

Schellinga był na drugim planie. Empiryzmu w Niemczech nie było; ale także kantyzm utracił teraz zwolenników: prawie wszyscy przeszli do obozu idealistów.

Przemiana zaczęła się w lewicy heglowskiej; z niej wyszedł Feuerbach. Gdy on pierwszy zerwał z idealistyczną metafizyką, inni poszli za nim i odwrót nastąpił w szybkim tempie.

ŻYCIE I PRACE. Ludwig Feuerbach (1804 - 1872) pochodził z rodziny, która wydała prawie jednocześnie trzech wybitnych ludzi: był synem słynnego prawnika i krewnym wielkiego malarza. Studiował najpierw teologię, prędko pod wpływem Hegla przeszedł do filozofii, jednakże do końca

zagadnienia religijne stały dlań na bliskim planie. Z Heglem później zerwał — ale do końca zachował

jednak pewne cechy myśli Hegłowskiej. Radykalne w rzeczach filozofii, polityki i religii poglądy zamknęły mu karierę akademicką. Osiadł tedy na prowincji i tam pracował samotnie, początkowo niezależny materialnie, potem w ciężkich warunkach. Był realistą w filozofii, ale idealistą w życiu, bezinteresownym i odważnym.

Wśród wcześniejszych jego prac przeważały poświęcone historii filozofii, wśród późniejszych — filozofii religii. Historia filozofii od Bacona do Spinozy (1833), monografie Leibniza (1837) i Bayle'a

(1838) były najważniejsze wśród pierwszych, a wśród drugich: Das Wesen des Christentums, 1841, główna i najbardziej wpływowa z jego książek, oraz Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843.

—
Swemu radykalizmowi, który mu zamknął karierę, zawdzięczał za to rozgłos. Zwłaszcza w okresie wrzenia rewolucyjnego po r. 1840 miał

40

rozległy wpływ na radykalną młodzież ówczesną, zresztą przez same tylko swe pisma, bo, mieszkając na

prowincji, osobiście się z nią nie stykał.

POPRZEDNICY. Zaczął od Hegla, ale potem przeszedł od razu na stanowisko biegunowo przeciwne.

Już w 1839 r. poddał heglizm krytyce. Zbliżył się zaś do materialistów, zwłaszcza do francuskich XVIII

wieku; uległ też wpływom Spinozy. Wydostał się wówczas z zamkniętego kręgu niemieckiej filozofii. Tak

tedy na przemianę, jakiej dokonał w niemieckiej filozofii, nie-niemieckie oddziaływały wpływy.

POGLĄDY, 1. OPOZYCJA PRZECIW IDEALISTYCZNEJ METAFIZYCE. Dla Hegla prawdziwym bytem były

idee ogólne, Feuerbach zaś, otrząsnąwszy się z jego wpływu, wrócił do naturalnego poglądu, że bytem są

jednostkowe rzeczy, a idee są tylko abstrakcjami. Dla Hegla myśl i byt, jeśli były zgodne, to dlatego, że

byt stosuje się do myśli; dla Feuerbacha, przeciwnie: dlatego, że myśl podlega prawom bytu. Dla Hegla

miarą prawdy były pojęcia, a Feuerbach był przekonany, że tylko zjawiska mogą być miarą prawdy. Na

całej tedy linii Feuerbach odszedł od idealizmu.

2. SENSUALIZM i MATERIALIZM. Przede wszystkim chciał zerwać ze spekulacjami pojęciowymi,

cechującymi w XIX w. filozofię niemiecką. Powiedziano, że w nim „filozofia niemiecka zaprzeczyła

samej sobie”. Istotnie, przestał rozumieć filozofię i jej zadanie tak jak większość jego rodaków i w opozycji do nich mówił: „Filozofią moją jest, że nie mam żadnej filozofii”.

Miał filozofię, ale inną: bardziej konkretną, empiryczną, realną. W duchu zaczynającej się epoki pisał:

„Filozofia powinna znów połączyć się z przyrodoznawstwem, a ono z filozofią”. Związek ten, oparty na

wzajemnej potrzebie i wewnętrznej konieczności, „będzie trwalszy, szczęśliwszy i owocniejszy niż obecny nieprawy związek filozofii z teologią”.

Filozofia jego była zupełnie prosta. W teorii poznania od racjonalizmu nawrócił nie tylko do empiryzmu, ale do sensualizmu. Tylko to, co zmysłowe, „jest jasne jak słońce. W zmysłowości leży tajemnica bezpośredniej wiedzy”. W teorii zaś bytu od idealizmu przeszedł do naturalizmu. Było dlań aksjomatem, że istnieje jedynie przyroda, że wszystko, co istnieje, podlega tym samym prawom przyrodzonym. „Poza przyrodą i człowiekiem nie ma nic”. „Wszelkie rozważanie, które chce wyjść poza granice przyrody i człowieka, jest bezwartościowe... Najgłębsze tajemnice ukrywają się w najprostszych przyrodzonych rzeczach. Powrót do przyrody to jedyny środek ratunku”. Był nie tylko naturalistą, ale materialistą: był przekonany, że przyroda, stanowiąca jedyny byt, jest w osnowie swej materialna. Mówił: „Myśl z bytu, a nie byt z myśli”. Od niego pochodzi znane powiedzenie, mające jaskrawo wyrazić materialność wszystkiego, nawet człowieka: „Człowiek jest tym, co je” (der Mensch ist, was er isst). Poglądy jego — sensualizm i materializm — nie były oczywiście w filozofii nowością. Ale były niespodziewane w Niemczech XIX wieku, były przeciwieństwem tych, które tam wówczas panowały. Przejście było gwałtowne, wystąpienie z takimi poglądami jak Feuerbacha wymagało niezależności umysłu i odwagi. W szczegółach były one jednak jeszcze mało zdecydowane i przemyślane. Marks i Engels zawdzięczali mu wiele i przyznawali to, ale nie całkowicie się z nim solidaryzowali, nie uważali go za konsekwentnego materialistę.

3. ANTROPOLOGIZM. Na pierwszym miejscu w jego filozofii był człowiek: uważał go za

41

właściwy jej przedmiot, a antropologię za uniwersalną naukę. „Bóg był moją pierwszą myślą, rozum drugą, a trzecią i ostatnią człowiek”. Tzn. od filozofii najpierw teologicznej, a potem Heglowskiej przeszedł do antropologicznej.

Człowieka jednak bynajmniej nie przeciwstawiał przyrodzie: widział w nim, jak we wszystkim, co istnieje, twór przyrody. „Nowa filozofia czyni człowieka, a zarazem przyrodę jako jego podstawę, jedynym uniwersalnym i wyższym przedmiotem filozofii”. „

Antropologizm” Feuerbacha był postacią naturalizmu.

Miał człowieka za twór przyrody, nic więcej; ale jednak za najdoskonalszy z jej tworów.

Dlatego był on dlań zarazem ideałem: nowym ideałem w miejsce dawnych ideałów nadprzyrodzonych. W filozofii jego dokonał się proces podobny jak w filozofii Comte'a.

4. NATURALISTYCZNA ETYKA. Naturalistyczne założenia Feuerbacha ujawniły się również w jego etyce. Skoro nie ma nic poza przyrodą, to nie ma nic ponad nią. Nie ma większego od niej dobra i jej należy się najwyższa cześć. „Święty jest nam chleb i wino, i woda”. A przede wszystkim człowiek jako najdoskonalszy twór przyrody. „Człowiek człowiekowi bogiem”. I słuszne są w człowieku wszystkie popędy, jakie wszczepiła weń przyroda. „Idź bez wahania za swoimi skłonnościami i pożądaniami, ale za wszystkimi: wtedy nie będziesz ofiarą jednego z nich”.

Etyka taka musiała być doczesna. Idee wieczności i nieśmiertelności Feuerbach zwalczał także z moralnego punktu widzenia: sądził, że zaczynamy żyć prawdziwym życiem wtedy dopiero, gdy zdamy sobie sprawę, iż śmierć jest rzeczywistością; bo wtedy myśl nasza i

działanie skupiają się na tym, co realne, nie rozpraszają się w zaświatach. „Myśl o przyszłości historycznej posiada nieskończenie większą zdolność pobudzenia człowieka do wielkich czynów niż marzenie o wieczności teologicznej”.

Jednakże właśnie w etyce była dla Feuerbacha granica materializmu. Sądził, że materializm uczy, co jest, ale nie — co być powinno; z tego, jaka jest przyroda, nie wynika, jak należy żyć. Pisał: „Materializm jest dla mnie podstawą gmachu wiedzy ludzkiej, lecz ...nie jest samym gmachem. Oglądając się wstecz, zgadzam się całkowicie z materialistami, lecz nie zgadzam się z nimi idąc naprzód”.

5. NATURALISTYCZNA TEORIA RELIGII. Feuerbach całe życie myślał o religii. Dla niego, który był przekonany, że nie ma nic nadprzyrodzonego, mogła ona być jedynie rzeczą ludzką. Nie człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, lecz odwrotnie:

Bóg przez człowieka na jego własny obraz i podobieństwo. (Powiedział to już niegdyś Ksenofanes). Są to nawet zupełnie proste potrzeby, które wiodą człowieka do religii:

„Czym człowiek sam nie jest, a pragnąłby być, to wyobraża sobie jako urzeczywistnione w swych bogach: bogowie są pragnieniami ludzkimi, wyobrażonymi, jak gdyby były urzeczywistnione, i przekształconymi w realne istoty”. Bez pragnień ludzkich nie byłoby bogów, i tacy są bogowie człowieka, jakie są jego pragnienia. W religii znajdują zaspokojenie zwłaszcza młodzieńcze potrzeby, i dlatego ma ona znaczenie w młodzieńczym okresie ludzkości; potem zastępują ją wykształcenie i kultura, realizujące późniejsze marzenia ludzkie. Niemniej Feuerbach sądził, że potrzeby wiodące do religii są wieczne — a przeto i religia jest wieczna. Sądził też, że rola jej jest doniosła: wielkie ery w dziejach ludzkości różnią się przede wszystkim stosunkiem swym do religii. Nowa era powstaje, gdy stosunek ludzi do religii uległ zmianie. Zachował też Feuerbach przekonanie o wzniosłości religii mówiąc o sobie, że, sprowadzając teologię do antropologii, raczej podniósł antropologię do teologii.

42

DZIAŁANIE. Plon filozoficzny Feuerbacha nie był bogaty. Swą energię umysłową zużył na zawracanie z drogi poprzedników. Naturaliści innych krajów, Francji i Anglii, już wcześniej doszli do tych

wyników, co on. Ale dla swego kraju był pionierem; i to nie tylko na polu teorii, ale także polityki; podczas

gdy doktryny idealistyczne Niemców kończyły na nacjonalistycznym totalizmie i na kulcie państwa

pruskiego, to jego doktryna prowadziła do humanitaryzmu. Wszystko, co odtąd było w Niemczech opozycją przeciwko idealizmowi i absolutyzmowi, co było naturalizmem, materializmem, pozytywizmem,

humanitaryzmem, było bezpośrednio lub pośrednio związane z Feuerbachem.

MATERIALIZM PRZYRODNIKÓW. Materializm Feuerbacha znalazł zwolenników na lewicy heglowskiej. A oprócz tych materialistów o zainteresowaniach humanistycznych wystąpiła za jego życia

inna jeszcze grupa materialistów, rekrutująca się z przyrodników. Mieli oni z natury rzeczy inne podejście

do zagadnień niż Feuerbach, z wykształcenia humanista, teolog, filozof. A przyrodnicy zaczęli w życiu

umysłowym Niemiec odgrywać znaczną rolę, gdy po okresie spekulacji filozoficznych nadszedł okres

intensywnych badań i odkryć przyrodniczych. Wśród nich zdecydowanymi materialistami byli J.

Moleschott, K. Vogt, L. Buchner. W jaskrawych formułach twierdzili, że zjawiska psychiczne są od

fizycznych pochodne, że „nie ma myśli bez fosforu i że, z grubsza się wyrażając, myśli są w takim samym stosunku do mózgu, jak żółć do wątroby, a mocz do nerek”. Wystąpili ze swymi poglądami zaraz po 1850

roku: *Kreislauf des Lebens* Moleschotta ukazał się w 1852 r., *Kraft und Stoff* Buchnera w 1854 r., w tym

samym roku Vogt bronił materialistycznego stanowiska na zjeździe przyrodników w Getyndze.

Inna natomiast część ówczesnych przyrodników była materializmowi przeciwna: fizjolog Wagner zwalczał Vogta, a z Moleschottem walczył chemik Liebig. Prąd materialistyczny był nie tylko oddźwiękiem rozkwitu przyrodoznawstwa, ale też reakcją przeciw filozofii idealistycznej, objawem

zniechęcenia do niej i przerzucenia się na przeciwległy brzeg. Te kraje, które w XIX w. nie miały idealizmu, nie miały również materializmu. Moleschott, Vogt czy Buchner nie przyczynili się do rozwoju

materializmu, przeciwnie, powierzchownym jego ujęciem przyczynili się do tego, że szybko przysła

przeciw niemu reakcja.

DALSZY ROZWÓJ. Rola historyczna Feuerbacha polegała przede wszystkim na tym, że do niego nawiązali Marks i Engels, że stanowił ogniwo pomiędzy Heglem a nimi. W pewnym momencie, jak pisał

Engels, „byliśmy wszyscy nad nim w zachwycie i na jakiś czas staliśmy się feuerbachistami”. Ale poszli

dalej. Zarzucali Feuerbachowi, że zerwawszy z heglizmem, zerwał nawet i z tym, co w nim było cenne,

mianowicie z dialektyką. Zarzucali mu, że, po pierwsze, materializm jego był staroświecki,

mechanistyczny, i że, po drugie, nie wyciągnął z materializmu konsekwencji dla zagadnień społecznych,

że jego pojmowanie społeczeństwa, historii, moralności nie było w gruncie rzeczy uzgodnione z materializmem. Nie uwzględniając dialektyki, nie uwzględniał czynnika historycznego i przez to operował

abstrakcjami i schematami. Zdawało mu się, iż człowieka rozumie realnie, tymczasem rozumiał go abstrakcyjnie, bo tylko biologicznie, a nie społecznie, nie liczył się z otoczeniem, które jest zmienne;

wytworzył fikcyjnego, „ogólnego” człowieka. Skutek tego w etyce, jak pisał Engels, był taki: „Była przeznaczona dla wszystkich czasów, wszystkich narodów, wszystkich warunków i właśnie dlatego nie

miała zastosowania

43

wania nigdy i nigdzie”. A podobnie było też z rozumieniem przez Feuerbacha religii „Kult człowieka

abstrakcyjnego stanowiący jądro nowej religii Feuerbacha” — pisał dalej Engels — „musiał być zastąpiony przez naukę o ludziach rzeczywistych i ich rozwoju historycznym”. To — począwszy od 1845

r. — zrobili Marks i Engels.

MARKS, ENGELS I MATERIALIZM DIALEKTYCZNY

Od filozofii Feuerbacha nieporównanie samodzielniejszym i ważniejszym dziełem tej epoki był materializm dialektyczny. Twórcami jego byli Marks i Engels i od nazwiska pierwszego z nich bywa też

nazywany marksizmem. Był formą reakcji przeciwko panowaniu metafizyki idealizmu i wyrazem nowych czasów, podobnie jak pozytywizm we Francji i empiryzm w Anglii. Ale sięgał jeszcze dalej od nich, był nie tylko poglądem na świat, lecz zarazem podłożem społecznego ruchu rewolucyjnego: socjalizmu i komunizmu.

STOSUNEK DO HEGLIZMU. Materializm dialektyczny bywa nieraz przedstawiany jako proste połączenie dialektyki z materializmem, Hegla z Feuerbachem: mówi się, że od Hegla wzięto dialektykę, a

od Feuerbacha materializm. Jednak interpretacja taka nie jest trafna; materializm dialektyczny był czymś

więcej niż połączeniem dawnych poglądów, korzystał z nich, ale ujmował je po swojemu; jego dialektyka

była różna od Heglowskiej, a jego materializm od Feuerbachowskiego. Prawdą jest, że przez jakiś czas

Marks i Engels byli entuzjastami Feuerbacha, ale później odeszli od jego połowicznego stanowiska, nawet

w rozumieniu przyrody, a tym bardziej historii. Prawdą jest też, że byli pod wpływem Hegla, ale prędko

zerwali z jego idealizmem.

Stosunek Marksa i Engelsa do Hegla jest złożony. Po pierwsze, zaczęli istotnie od heglizmu, wyrośli

w jego atmosferze, posługiwali się wieloma jego pojęciami. Ale, po drugie, stanowisko jego zmienili

radzykalnie, a nawet wręcz je odwrócili: Hegel był idealistą, oni materialistami. Nie jest nawet tak, jak się

częstokroć mówi: że zmienili poglądy jego w połowie, bo zerwali z jego idealizmem, a zachowali jego

dialektykę. Ich dialektyka jest bowiem różna od Heglowskiej: zachowali nazwę, ale nazwa ta oznacza u

nich co innego, prawo rozwijania się materii, a nie idei. „Moja metoda dialektyczna” — pisał Marks w

posłowie do II wydania Kapitału w 1873 r.—„jest nie tylko w założeniu różna od Heglowskiej, lecz jest

jej wprost przeciwna”. Widział, że jego dialektyka jest wytworem innych już warunków społecznych:

Heglowska, choć do niej nawiązał prąd rewolucyjny, była sama wyrazem reakcji. Jednakże, po trzecie,

mimo te zasadnicze różnice, Marks wysoko cenił Hegla, a błędy jego uważał bądź co bądź za błędy wielkiego umysłu. Miał go nawet za jedynego wielkiego umysłu epoki, jedynego, z którym warto dyskutować. I gdy

w latach siedemdziesiątych heglizm pojawił się w Anglii i zaczął wypierać z niej empiryzm, Marks miał to

za zjawisko dodatnie. A Engels pisał: „Mimo swe braki system Heglowski ogarnął nieporównanie szerszą

dziedzinę niż jakikolwiek inny system wcześniejszy i rozwinął takie bogactwo myśli, jakie dziś jeszcze

wprawia w zdumienie”.

INNI POPRZEDNICY. Wiele różnych motywów - filozoficznych, naukowych, socjalnych — zbiegło się w teorii Marksa i Engelsa. Lenin napisał o tym: „Nauka Marksa

44

jest prawowitym spadkobiercą tego najlepszego, co stworzyła ludzkość XIX wieku w postaci filozofii niemieckiej, angielskiej ekonomii politycznej i socjalizmu francuskiego".

W materializmie dialektycznym połączyły się dwie wielkie linie rozwojowe, które dotąd przebiegały od siebie niezależnie. Jedną z nich była linia materializmu: szła od angielskiego myśliciela Hobbesa w XVII w., poprzez francuskich materialistów XVIII w., La Mettrie'ego i Diderota, do Niemca Feuerbacha w XIX wieku. Ale linia ta u Marksa i Engelsa uległa gwałtownemu odchyleniu: bo dotąd materializm był przeważnie rozumiany mechanistycznie; taki charakter nadał mu Hobbes, a wzmocnił La Mettrie. Materializm zaś dialektyczny był właśnie antymechanistyczny; jeśli miał w tym poprzedników, to tylko w niektórych myślicielach XVIII w., głównie w Diderocie, i — sięgając znacznie dalej — w starożytnych hilezoistach i stoikach.

Drugą zaś linią wiodącą do Marksa i Engelsa była linia rozwojowa socjalizmu. Idee socjalistyczne rozpowszechniły się już w XVIII wieku, zwłaszcza we Francji, ale pierwotnie miały charakter utopijny i były związane z idealistycznym poglądem na świat. U Saint-Simona otrzymały inne filozoficzne podłoże, mianowicie pozytywistyczne. Marks zaś i Engels dokonali w teorii socjalizmu największego przewrotu: przeszli od socjalizmu utopijnego do naukowego, od uzasadnionego idealistycznie do uzasadnionego materia-listycznie.

POCZĄTEK. Do filozofii swej doszli wcześniej. Już w 1844 r., gdy Engels odwiedził Marksa w Paryżu, sformułowali wspólnie swe tezy. Już wtedy wyszli nie tylko poza Hegla, ale i poza Feuerbacha.

ŻYCIORYSY. Kari Marks (1818 - 1883) urodził się w Trewirze w rodzinie niemieckiej pochodzenia żydowskiego. Studiował prawo i filozofię. Pociągała go droga naukowa, ale zapowiadające się na niej trudności spowodowały, że poświęcił się początkowo dziennikarstwu. Przez czas jakiś był redaktorem „Gazety Reńskiej” w Kolonii. Musiał jednak opuścić Niemcy i osiadł w 1843 r. w Paryżu; przebywał tam, dopóki na żądanie Prus i stamtąd nie został wydalony. W Paryżu zetknął się z francuskimi socjalistami. Przede wszystkim zaś w tym czasie zbliżyli się do siebie z Engelsem.

Friedrich Engels (1820 - 1895) urodził się w Barmen w rodzinie niemieckich fabrykantów. Za młodu brał udział w ruchu literacko-politycznym „Młode Niemcy” i, jak Marks, ciążył do lewego skrzydła heglizmu. W 1842 r. pracował w fabryce ojca swego w Manchesterze, a to, co tam zaobserwował, ogłosił w 1845 r. w książce Położenie klasy robotniczej w Anglii.

Poznawszy się z Marksem, związał na zawsze losy swoje z jego losami. W 1844 r. odwiedził go w Paryżu i wtedy ustalili wytyczne wspólnych poglądów filozoficznych i politycznych. W 1845 r. wrócili obaj do Niemiec. Pisali wtedy razem książki i razem działali politycznie. Główną ich sprawą było wówczas stworzenie partii komunistycznej, która by wcieliła w życie ich hasła. Rok 1848, rok rewolucji, zastał ich w Niemczech. Engels brał czynny udział w walkach. W okresie reakcji, która nastąpiła po rewolucji, musieli opuścić swój kraj, poszli na emigrację do Anglii. Marks osiadł w Londynie, gdzie pozostał do śmierci, pisząc i kierując stamtąd akcją polityczną. Engels zaś wrócił do fabryki w Manchesterze i pracował w niej, aby zapewnić egzystencję sobie i Marksowi. W Londynie

45

osiadł i on od 1870 r. Przeżył o lat kilkanaście Marksa: od jego śmierci pracował naukowo i

organizacyjnie za dwóch.

WSPÓŁPRACA. Przez lat 40 stanowili zespół wyjątkowo zharmonizowany; jest to zjawisko bez precedensu, by teoria filozoficzna była dziełem nierozdzielalnym dwóch ludzi. Uzupełniali się wzajemnie: gdy Marks przygotowywał Kapitał i robił studia ekonomiczne, Engels prowadził studia przyrodnicze.

Engels, który przeżył Marksa, przypisywał zmarłemu towarzyszowi pracy główną zasługę w wytworzeniu ich wspólnej teorii, siebie usuwał w cień. I dla teorii tej ustaliła się nazwa „marksizmu” oraz przekonanie, iż jest zasadniczo dziełem Marksa. Ostatnio wszakże zostało ustalone — przede wszystkim przez Lenina — że Engels miał w niej znaczny udział, większy, niż sam przyznawał. I to właśnie w części ogólnofilozoficznej.

PISMA. Kapitał (t. I 1869, t. II wyd. przez Engelsa 1885, t. III 1894), fundamentalne dzieło ekonomiczne, podstawa socjalizmu, był dziełem wyłącznym Marksa.

Natomiast Engels był autorem prac o charakterze filozoficznym: Anty-Dühring, 1878;

Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej, 1888.

Wczesne prace, które sformułowały ich pogląd na świat, były wspólnym ich dziełem.

Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki, wyszła w 1845, Ideologia niemiecka, napisana 1845/6, oraz Manifest komunistyczny, 1848.

POGLĄDY, I. DWA OBOZY. „Naczelnym zagadnieniem całej filozofii jest zagadnienie stosunku myśli do bytu, ducha do przyrody. Stosownie do odpowiedzi na to pytanie filozofowie podzielili się na dwa wielkie obozy. Ci, którzy twierdzili, że duch istniał pierwiej niż przyroda, utworzyli obóz idealistyczny. Inni zaś, którzy za pierwotną uważali przyrodę, należą do różnych szkół materialistycznych”. Tak pisał Engels. Wraz z Marksem pomijali umyślnie inne różnice zdań występujące w filozofii, aby położyć nacisk na najważniejszą. Podczas gdy wiek XIX na ogół rozwijał, różnicował i komplikował problematykę filozoficzną, oni usiłowali ją uprościć i liczyli się z tym tylko, co najbardziej istotne.

Owe dwa odróżnione przez nich wielkie obozy występowały w filozofii od wieków i na przemian brały jeden nad drugim górę. W okresie poprzedzającym wystąpienie Marksa i Engelsa panował idealizm, a w Niemczech panował nawet niepodzielnie. Dopiero lewica heglowska i Feuerbach zaczęli odwrót. Marks zaś i Engels znaleźli się już całkowicie w przeciwnym obozie: byli zdecydowanymi przeciwnikami idealizmu, a zwolennikami materializmu.

2. REALISTYCZNA TEORIA POZNANIA. Te dwa wielkie obozy różnią się między sobą podwójnie, ontologicznie i epistemologicznie: mają zasadniczo różne teorie bytu, ale zakładają także różne teorie poznania.

Zasadnicza teza materializmu, jego teoria bytu brzmi: świat jest w całości materialny. Albo, mówiąc nieco inaczej: jedyną pierwotną i samoistną postacią bytu jest materia, nie zaś duch. Materializm Marksowski nie zaprzeczał, że istnieje duch, ale twierdził, że istnieje tylko w związku z ciałem, że jest wynikiem rozwoju materii, a nie bytem pierwotnym, samoistnym, od materii niezależnym. Zwalczał nie tylko pogląd Platona, czy Leibniza, że jedynie duch jest bytem pierwotnym i samoistnym, ale także pogląd Karte-zjusza, że duch Jest równie pierwotny i samoistny, jak materia. Te zwalczane przez się

46

poglądy nazywał idealizmem, choć znane są w historii filozofii raczej pod nazwą spirytualizmu i antyteza zwykle brzmi: materializm a spirytualizm.

Ale materializm implikuje też teorię poznania, tezę epistemologiczną. Dwojako bowiem można rozumieć przedmioty materialne: albo są wytworami naszego umysłu, albo istnieją odeń niezależnie. Albo powiada się jak Berkeley: istnieć to nie znaczy nic innego, jak tylko być postrzeganym. Albo powiada się: istnieć znaczy właśnie coś więcej niż być postrzeganym,

samo postrzeżenie wskazuje na byt, który jest od postrzeżenia różny i który je wywołał.

Pierwsze stanowisko zwykło się nazywać idealizmem (epistemo-logicznym albo subiektywnym), drugie — realizmem. Otóż Marks i Engels głosili realizm przeciw idealizmowi. Tak samo jak stali za materializmem przeciw spirytualizmowi. I tę podwójną antytezę łączyli w hasło: materializm przeciw idealizmowi.

Teza realizmu brzmi: materialny, zmysłowo postrzegalny świat jest rzeczywistym światem, a nie tylko naszym wyobrażeniem. Tezę tę materializm radykalizuje: „Materialny, zmysłowo postrzegalny świat, do którego sami należymy, jest jedynym rzeczywistym światem”. Świat duchowy jest w stosunku do niego pochodny, zależny, jest jego wytworem. „Materia nie jest wytworem ducha, lecz duch jest najwyższym wytworem materii”. Realizm może być umiarkowany lub radykalny. Umiarkowany powiada: przedmioty materialne istnieją niezależnie od naszych postrzeżeń, ale — nie są nam w pełni dostępne;

postrzegamy je, ale nie wiemy, czy postrzeżenia nasze są do przedmiotów podobne. Inaczej sądzili Marks i Engels; ich realizm był radykalny. Według nich, rzeczy materialne, choć istnieją od postrzeżeń niezależnie, są postrzeżeniom dostępne. Wiemy nie tylko, że są, ale także, jakie są. Wiedza nasza o świecie materialnym, oparta na doświadczeniu i sprawdzona przez praktykę życiową, jest całkowicie wiarygodna i obiektywna.

Realistyczny pogląd jest naturalnym poglądem człowieka. Natomiast filozofia wielokrotnie odeń odbiegała. Marks i Engels byli wszakże po stronie naturalnego poglądu, a nie wyłamujących się spod niego filozofów. „Przekonującym obaleniem dziwołagów filozoficznych jest praktyka, mianowicie doświadczenie i przemysł”. W szczególności przemysł: jest to bowiem najlepszym dowodem realności jakiejś rzeczy, że ją sami umiemy wytworzyć i kazać jej służyć naszym celom. Taki był oryginalny sposób argumentowania Marksa i Engelsa, a zarazem jedyny, jaki mieli za trafny: teorię poznania nie odwołującą się do praktyki uważali za nieporozumienie i bałamuctwo.

3. MATERIALIZM NIEMECHANISTYCZNY. Odrębność i nowość poglądów Marksa i Engelsa nie

leżała w materializmie — materialistów było dość i przed nimi — lecz w swoistym rozumieniu materializmu. Dawniejsi materialści zwykli byli rozumieć swą filozofię mecha-nistycznie.

Wychodzili z badań fizykalnych nad przedmiotami nieorganicznymi, nad materią martwą i ją uważali za właściwą postać materii. Toteż filozofia mechanistyczna sprzęgła się z materialistyczną: rozpowszechnił się pogląd, że tam jest tylko materia, gdzie jest mechanizm, i gdyby stwierdzone zostały zjawiska niemechaniczne, to trzeba by przyjąć, że są objawem ducha, bo na pewno nie są objawem materii.

Przeciw temu rozumieniu materii wystąpili Marks i Engels: dla nich mechanizm był tylko jedną z postaci materii, a materia posiada postaci wiele. Wszystko, co realne, jest jej postacią. Zarówno to, co mechaniczne, jak i to, co niemechaniczne. Postacią materii jest życie. Postacią jej jest także świadomość, życie psychiczne: nie jest mechanizmem, a mimo to jest tworem materii tak samo jak mechanizm. Wszystkie „nauki badają ruch materii, nie tylko mechanika. A bez mała każda bada inny jej ruch: dźwięk, będący przed-

47

miotem badań akustyki, jest również ruchem, ale ruchem innym niż mechaniczny, a tak samo ciepło

badane przez termodynamikę, elektryczność, procesy chemiczne, biologiczne, psychiczne, społeczne. Póki

się utożsamia materię z mechanizmem, materializm jest teorią wąską i paradoksalną. Natomiast w tym

nowym ujęciu mieści całą różnorodność zjawisk, całe bogactwo świata. Nowy materializm nie potrzebuje

zaprzeczać temu wszystkiemu, czemu zaprzeczał materializm mechanistyczny; przyznaje, że cała różnorodność zjawisk jest realna, a twierdzi tylko, że cała jest związana z materią.

4. MATERIALIZM DIALEKTYCZNY. Materializm swój Marks i Engels nazywali „dialektycznym”. Co

przez to rozumieli, wymaga wyjaśnienia, używali bowiem tego wyrazu w innym znaczeniu, niż to dotąd

było w zwyczaju. Mianowicie „dialektyką” nazywano dotąd metodę myślenia, którą posługiwali się Grecy, a którą odnowił Hegel; zarówno u Greków, jak u Hegla była to metoda wyłącznie umysłowa,

polegająca na snuciu myśli bez odwoływania się do doświadczenia. I zarówno u Platona, jak u Hegla

związana była z filozofią idealistyczną. Marks i Engels przejęli nazwę „dialektyki”, ale pojęli ją tak dalece

inaczej, że ich dialektyką stała się bez mała przeciwieństwem tego, co dotąd tak nazywano. Dotąd była

własnością myśli, teraz zaś — materialnej przyrody; dotąd była metodą niezależną od doświadczenia,

teraz stała się właśnie wyrazem doświadczenia; dotąd była związana z idealizmem, teraz zaś z materializmem. A jednak przejęcie tej nazwy przez Marksa i Engelsa nie było bynajmniej przypadkowe;

rzecz w tym, iż za podstawową cechę przyrody uznali tę cechę, którą dawniej zaobserwowano na myślach

i której wyrazem była metoda dialektyczna: iż jest w nieustannym ruchu, iż ciągle się rozwija. Przez

„dialektyczny” materializm rozumieli pogląd, że istnieje jedynie materia, ale materia nieustannie się

rozwijająca, przyjmująca coraz nowe postacie.

Dokładniej mówiąc, dialektyczne pojmowanie przyrody przypisywało jej aż cztery właściwości: 1) przyroda składa się z rzeczy ze sobą spojonych, wzajem się warunkujących i przeto względnych; 2) jest w

ciągłym ruchu, przemianie, rozwoju; 3) rozwijając się wytwarza nowe jakości; a 4) motorem rozwoju jest

walka wewnętrznych przeciwieństw.

Podobny pogląd mieli już dawniej niektórzy myśliciele, przede wszystkim w starożytności Heraklit.

Ale bodaj większość filozofów doszukiwała się w świecie jedności i tożsamości i skutkiem tego miała

inny nań pogląd. W szczególności metafizycy zwykli byli konstruować byt jednolity, niezmienny, nie

podlegający rozwojowi, absolutny. Dialektyczna zaś filozofia Marksa i Engelsa odwołując się do doświadczenia twierdziła, iż nie ma innego bytu jak tylko rozwijający się, zmienny i zależny. Więc też

przeciwstawiali d i a l e k t y k ę — metafizyce. Bo metafizyka to filozofia absolutu, a dialektyką —

filozofia zmienności bytu. I dla filozofii Marksowskiej nic nie było bardziej charakterystyczne jak to

przeciwstawienie. Jeszcze u Hegla dialektyką była metoda konstruowania idealistycznej metafizyki, teraz

zaś stała się przeciwieństwem zarówno idealizmu, jak metafizyki.

5. CZŁOWIEK KONKRETNY. Hasłem filozofii Marksa i Engelsa było: trzymać się doświadczenia;

przedstawiać rzeczy w ich konkretnych własnościach. W szczególności człowieka chcieli rozumieć konkretnie, nie w oderwaniu. Tymczasem stwierdzali, że filozofowie operują tu właśnie abstrakcjami. Nie

tylko idealista Hegel, ale także naturalista Feuerbach. Nie tylko filozofia, ale nawet nauki szczegółowe:

człowiek taki, jakim go przedstawia biologia, jest abstrakcją, nie uwzględnia ona bowiem czynników

społecznych; wytwarza fikcyjnego człowieka o stałych własnościach, niezależnego od czasu i miejsca,

tymczasem

48

A. COMTE

J. S. MILL

J. F. HERBART

L. FEUERBACH

K. MARKS

F. ENGELS

T. CARLYLE

J. H. NEWMAN

właśnie zależnie od czasu i miejsca ludzie mają różne własności. Konkretnie ich własności zależne są od warunków społecznych, w jakich żyją, od szczebla rozwoju, na jakim się znajdują, od

otoczenia, które na nich wpływa. Zależnie od warunków społecznych, od stadium rozwoju, od otoczenia, człowiek jest taki albo inny. Przeto tylko w świetle socjologii i historii można go poznać konkretnie.

6. MATERIALIZM HISTORYCZNY. Materializm dialektyczny nie ograniczał się do zjawisk przyrody, obejmował także zjawiska społeczne. To była jedna z jego odrębności, tym wybiegał poza dotychczasowy materializm. Marks wywodził, że nie tylko przyroda, ale i dzieje ludzkie mają ośnowę materialną, podlegającą prawom koniecznym. Jeśli może wydawać się inaczej, to tylko temu, kto rozważa w oderwaniu dzieje poszczególnych ludzi. Ale należy je rozważać w zespole społecznym, nikt bowiem nie żyje sam, wszyscy żyją społecznie. A żyjąc społecznie, wchodzą w konieczne i niezależne od ich woli stosunki.

Pogląd ten otrzymał nazwę materializmu historycznego. „Historycznego”, bo dotyczył stosunków ludzkich i ich historycznego rozwoju, a „materializmu” — bo stosunki te tłumaczył materialistycznie. Był zastosowaniem materializmu dialektycznego do stosunków społecznych, ale zastosowaniem bardzo samodzielny. Marks odkrył — mówiąc słowami Engelsa — „ukryty dotychczas pod ideologicznymi nawarstwieniami prosty fakt, że ludzie muszą przede wszystkim jeść, pić, mieć mieszkanie i odzież, zanim będą mogli się zajmować polityką, nauką, sztuką, religią itd.”.

W przedmowie do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej Marks pisał: „Całokształt stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, nad którą się wznosi nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają pewne formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje proces społeczny, polityczny i duchowy w ogóle; nie świadomość ludzi stanowi o ich bycie, lecz, odwrotnie, ich byt społeczny stanowi o ich świadomości”.

To znaczy, że, po pierwsze, wśród czynników życia ludzkiego pierwsze miejsce zajmują czynniki społeczne. Jednostki, chcąc czy nie chcąc, muszą się im podporządkować. Po wtóre zaś, wśród czynników społecznych pierwsze miejsce zajmują czynniki materialne, a wśród materialnych gospodarcze. One decydują o formach życia duchowego. Wyklucza to subiektywistyczny, idealistyczny pogląd na proces historii. Subiektywna świadomość gra niewątpliwie swą rolę, ale sama jest uwarunkowana obiektywnie, gospodarczo.

7. NADBUDOWA IDEOLOGICZNA. Dokładniej mówiąc: czynnikiem decydującym o całym rozwoju i ustroju społecznym, o całej kulturze jest sposób zdobywania środków do życia, czyli sposób produkcji dóbr materialnych. O sposobie tym stanowią siły wytwórcze, czyli ludzie i ich narzędzia pracy, ale także stosunki produkcji, czyli stosunki społeczne, w jakich produkcja się odbywa. Bo produkcja ma zawsze społeczny charakter, ludzie produkują wspólnie, a stosunki, jakie ich przy produkcji łączą, mogą być różne: może to być stosunek zarówno współpracy, jak i wyzysku jednych przez drugich.

Historia zna pięć zasadniczych typów stosunków produkcji: typ gminy pierwotnej, typ niewolniczy, feudalny, kapitalistyczny i socjalistyczny. Nie są one wieczne, bo produkcja znajduje się zawsze w stanie rozwoju. A przeobrażenia jej mają daleko sięgające konsekwencje: nie ograniczają się do sfery gospodarczej, lecz wywołują nieuchronnie zmianę sposobu życia, myślenia, odczuwania, zmianę całego ustroju społecznego, ideologii, poglądów politycznych, instytucji kulturalnych. „Jaki jest sposób produkcji w społeczeństwie, takie jest również w zasadzie samo społeczeństwo, jego idee i teorie, poglądy

polityczne i instytucje polityczne. Prościej mówiąc: jaki jest tryb życia ludzi, taki jest też sposób ich myślenia”. Stosunki gospodarcze wpływają na wyobrażenia, sądy, idee, wytwarzają formy prawne, polityczne, a także religijne, artystyczne, filozoficzne. Formy te są, jak mówił Marks, „nadbudową ideologiczną” na podłożu gospodarczym. Podłoże ich—wbrew wszystkim

idealistom—jest zawsze materialne. Każda epoka ma takie prawo, taką filozofię, taką moralność, jaki ma ustroj gospodarczy. W tym ustroju, a nie w ideach ogólnych leży klucz do rozumienia społeczeństwa i jego dziejów. Idee raz uformowane działają potem same dalej, działają nawet z powrotem na podłoże gospodarcze, ale jest to już zjawisko wtórne.

Zmiany w produkcji zaczynają się zawsze od zmiany sił wytwórczych. Zależnie od nich zmieniają się z kolei stosunki produkcji. Jeśli nie nadążają za rozwojem tamtych, to system produkcji zaczyna szwankować, zaczynają się kryzysy gospodarcze, a za nimi idą w konieczny sposób przewroty społeczne. W nich wyładowują się konflikty między siłami gospodarczymi a nie nadążającymi za nimi stosunkami. Jeden z takich konfliktów Marks rozpoznał w swojej epoce: oto kapitalizm, skupiając robotników w fabrykach, nadaje produkcji charakter społeczny i podważa przez to swą własną podstawę, bo społeczna produkcja wymaga społecznej własności środków produkcji. Musi przeto nastąpić przewrót, który władzę odda w ręce robotników, w ręce proletariatu.

8. FILOZOFIA A POLITYKA. Filozofia Marksa i Engelsa była poglądem na świat, a zarazem podłożem dla polityki. Materializm miał dla nich wartość nie tylko sam przez się, ale jako teoria socjalizmu. Teoria ich kończyła się perspektywą przewrotu politycznego — i przeprowadzeniu tego przewrotu poświęcili swe życie. Nigdy teoria filozoficzna nie była ściślejsz związana z praktyką. „Jak filozofia ma w proletariacie broń materialną, tak proletariatu w filozofii swą broń duchową”. O dawniejszych materialistach Marks mówił, że tylko objaśniali świat, a „tymczasem rzecz w tym, żeby go zmienić”. Opracowanie przezeń teorii materializmu dialektycznego było faktem należącym nie tylko do dziejów filozofii, ale też polityki, jednym z etapów walki społecznej: przyczyniło się bowiem do tego, że ruch robotniczy stał się świadomym ruchem klasowym.

Całokształt wyników nauk szczegółowych można ująć tylko przy pomocy myślenia dialektycznego. Jest to zadanie dla całej ludzkości w jej postępującym rozwoju, nie dla pojedynczych ludzi. Dlatego też Marks i Engels w filozofii swej widzieli „kres filozofii w dotychczasowym znaczeniu wyrazu”.

9. ETYKA MARKSIZMU. Tak samo w etyce marksizm był skierowany przede wszystkim przeciw moralności absolutnej, wiecznej, nadhistorycznej, ponadklasowej. „Odrzucamy” — pisał Engels — „wszelką próbę narzucenia nam jakiegokolwiek dogmatyki o charakterze wiecznego, już odtąd niezmiennego prawa moralnego... Przeciwnie, twierdzimy, że wszelka teoria etyczna była dotąd w ostatecznym rozrachunku wynikiem danego gospodarczego stanu społeczeństwa. A ponieważ społeczeństwo rozwijało się dotąd w przeciwieństwach klasowych, więc też moralność była zawsze moralnością klasową”. Albo usprawiedliwiała interesy klasy panującej, albo też przekształcała się tak, by bronić interesów klasy walczącej.

Taka etyka dialektyczna znalazła się poza walczącymi dotąd w filozofii partiami. Nie mogła się oczywiście zgodzić ze stanowiskiem apriorystów w rodzaju Kanta. Ale także odrzucała stanowisko empirystów, bo ich utylitarystyczna etyka miała również pretensję do tego, aby być powszechną, pozahistoryczną.

50

ZESTAWIENIE. Marksizm był materializmem, ale sni generis: antymechanistycznym, dialektycznym, niepodobnym do tego, jaki przeważał dotychczas. Był też materializmem specjalnie liczącym się z historią, „historycznym”, wywodzącym formy społeczne z czynników gospodarczych. Był filozofią świadomie służącą praktyce, polityce, dokładniej:

polityce proletariatu, którego zwycięstwo wyprowadzał ze swych założeń jako konieczność.

Engels powiedział nad grobem Marksa: „Jak Darwin odkrył prawo rozwoju świata organicznego, tak Marks odkrył prawo rozwoju historii ludzkiej”.

STOSUNEK MARKSA DO INNYCH STANOWISK FILOZOFICZNYCH. Marks dla

swych teorii szukał sprzymierzeńca w masach; natomiast nie szukał go wśród filozofów, tu szedł w pojedynkę. Zwalczał nie tylko systemy idealistyczne, ale także i te, które mogły się wydawać bliższe jego stanowisku, z lekceważeniem odnosił się do pozytywizmu, a już zupełnie nie uznawał pozycji pośrednich i kompromisowych. Właściwie jednego tylko przeciwnika miał za godnego siebie: był nim Hegel. Odnowienie heglizmu około 1870 roku w Anglii uważał za zjawisko względnie pomyślne. Bo pogląd ten, będący biegunowym przeciwieństwem jego własnego, miał za lepszy od poglądów pośrednich, połowicznych. Walczył z nim, ale ponieważ dialektycznie wywodził się z niego. Wszak historia przebiega od przeciwieństwa do przeciwieństwa. Pisał: „My, socjaliści niemieccy, jesteśmy dumni, że pochodzimy nie tylko od Saint-Simona, Fouriera, Owena, ale także od Kanta, Fichtego i Hegla”.

OPOZYCJA I DZIAŁANIE. Związanie filozofii materialistycznej z partią polityczną dało jej zdecydowanych obrońców, ale także pomnożyło jej przeciwników.

Filozofowie i historycy filozofii XIX w. nie zdawali sobie sprawy z przełomowego znaczenia marksizmu, podręczniki historii filozofii przeważnie wcale go nie wymieniały. Marksizm uchodził za pogląd polityczny, nie naukowo-filozoficzny, i pierwotnie poza partią nie miał zwolenników. Po śmierci zaś Marksa i Engelsa zaczął ich tracić nawet w partii, czołowi jej przedstawiciele w Niemczech zaczęli pod koniec wieku, zachowując ich teorie gospodarcze i polityczne, porzucać filozoficzne. Przeważnie uważali za słuszne przyłączyć się do obozów mających wówczas lepszą pozycję naukową: do kantyzmu lub do nowego pozytywizmu. Ten stan rzeczy trwał jednakże krótko: sytuacja zmieniła się radykalnie od chwili wystąpienia Lenina.

Kontynuację i dalsze rozwinięcie filozofii Marksa stanowi leninizm, który pojawił się na przełomie XIX i XX wieku, jako nowy etap rozwojowy marksizmu. Będzie omówiony później — jako kierunek XX stulecia.

INDYWIDUALIZM I ELITARYZM:

STIRNER I CARLYLE

Okres, który wydał pozytywizm i empiryzm, nie był jednak wyłącznie minimalistyczny. Był bujny i wielostronny, obok minimalistów wydał także wrogów minimalizmu. Ci stanowisku swemu dali główny wyraz w filozofii praktycznej, w filozofii życia, historiozofii, etyce. Stanowili wspólny front przeciw filozofii panującej, ale między sobą różnili się

4'

51

znacznie. Idee Stimera były indywidualistyczne, a Carlyle'a elitarystyczne. Żaden z nich nie należał do głównego prądu epoki, byli raczej prekursorami prądów, które się miały później objawić.

I. STIRNER

ŻYCIE. Max Stimer — był to pseudonim Kaspra Schmidta, który żył od 1806 do 1856 r. i biedował jako nauczyciel gimnazjów męskich i żeńskich w Berlinie i na prowincji. Dzieciństwo spędził w Chełmnie, gdzie ojciec jego miał aptekę. Studia odbywał z przerwami, egzamin zdał z trudem. Małżeństwo — z nieślubną córką akuszerki — jeszcze utrudniło jego pozycję.

Studiował w Berlinie w latach największego powodzenia Hegla;

powodzenie to wywołało w nim reakcję, było jednym z czynników kształtujących jego pierwotne poglądy filozoficzne. W Berlinie należał do grupy „Wolnych” (Freien): dziennikarzy, ekonomistów, filozofów głównie z lewicy heglowskiej, którzy w winiarniach zbierali się na dyskusje. Z buntowniczego nastroju tych dyskusji i jako sprzeciw wobec despotyzmu tych czasów zrodziła się jego książka *Der Einzige und sein Eigentum*, wydana w 1845 r., przewrotna i sensacyjna. Wydawszy ją porzucił lekcje, by się wyłącznie zająć literaturą. Ale ogłosił już tylko *Historię reakcji*, pozbawioną wartości, czysto kompilacyjną. Bieda zwiększała się, trzeba było myśleć tylko o tym, jak wyżywić siebie i rodzinę. Próbował prowadzić

mleczarnię, ale bez powodzenia; żył tylko z załatwianych dorywczo komisji. Umarł w biedzie. Jego szare, ubogie, trudne życie było w jaskrawym przeciwieństwie do wspaniałej i władczej teorii.

POPRZEDNIK. Choć poglądy Stirnera były przeciwieństwem poglądów Marksa, ale miały poniekąd wspólną genealogię. Stirner tak samo wyszedł z Hegla, tak samo należał do lewicy heglowskiej, tak samo przeszedł do opozycji w stosunku do Hegla, tak samo nawiązał do Feuerbacha, ale miał stanowisko jego za połowiczne i poszedł dalej. Poszedł jednak w kierunku właśnie wprost przeciwnym do tego, jaki obrał Marks.

POGLĄDY, 1. OBRONA NIEZALEŻNOŚCI CZŁOWIEKA. Feuerbach uwolnił mnie od zależności

od Boga, powiada Stimer. Ale dodaje: na miejsce Boga postawił człowieka i uczynił, że w dalszym ciągu jestem zależny. W myśl jego stanowiska, nie potrzebuję liczyć się z Bogiem, natomiast muszę liczyć się ze społeczeństwem. A jeśli mam się liczyć ze społeczeństwem, to nie jestem wolny. To była pierwsza naczelna teza Stirnera.

Jeśli mam być wolny, to trzeba, bym i tę zależność z siebie zrzucił. I mogę to z łatwością zrobić, bo jest to zależność od fikcji, od czegoś, co naprawdę w ogóle nie istnieje. To była druga teza Stirnera. Feuerbach uczył, że Bóg jest fikcją, widmem — ale tak samo fikcją, widmem jest społeczeństwo. Więc nie ma powodu mu służyć, tak samo jak nie ma powodu służyć Bogu.

Widmem jest też wszystko, co jest postacią społeczeństwa:

państwo, naród, rodzina. A tak samo wszystko, co się ze społeczeństwa wywodzi: prawo, moralność, wszystkie prawdy, myśli, wiary, z którymi rzekomo mam się liczyć.

A widma te są szkodliwe: to trzecia teza. Albowiem te „nowe najwyższe istoty” — społeczeństwo, państwo, naród, rodzina — tyranizują mnie, wysługują się mną, narzucają mi obowiązki, które potem nade mną ciążyą. Tak samo prawo i moralność, wszystkie prawdy i wiary. Ja zaś traktuję je nie tylko jako realność, ale jako świętość, i tym bardziej

52

im ulegam. Można by im służyć, gdyby były realne albo gdyby były pożyteczne. Ale czemuż im służyć, jeśli nie są ani realne, ani pożyteczne. Skoro są widmami i są szkodliwe, skoro można się z nimi nie liczyć, to konsekwencją jest: nie należy się z nimi liczyć. Nie liczyć się ze społeczeństwem, jego moralnością i ideologią, bo one czynią mnie zależnym. Należy zdać sobie sprawę, że to nie są żadne realności, a tym bardziej żadne świętości.

Żadna myśl nie jest święta i żadna wiara, to tylko ja robię z nich świętości. Sam przeto jestem winien, że potem im służyć muszę. Powinienem wyzwolić się od ducha: jeśli ujawnię, że jest jedynie widmem, to odbiorę mu całą świętość i boskość i, zamiast mu służyć, będę mógł używać go tak, jak używam przyrody. Powinienem wyzwolić się też od prawdy, mianowicie od prawdy, która jest nade mną, z którą musiałbym się liczyć — takiej prawdy nie ma, bo nie ma nic nade mną.

A jeśli te wszystkie widma odrzucić, to cóż zostaje? Co jest realne? Realny jestem tylko ja sam. Natomiast wszystko tamto — Bóg, człowiek, państwo, prawo, moralność, duch, prawda — to tylko moje wyobrażenia. Błędnie przypisuję im realność i wartość, i to nawet wyższą niż sobie samemu, a przez to uzależniam siebie od nich, a uzależniwszy żyję nie tak, jak by wynikało z mojej natury, lecz jak wynika z natury tych widm. Postępując tak, nie liczę się nie tylko z rzeczywistością, ale także z własnym interesem. Gdyby to były realności, to może warto byłoby dla nich poświęcić swój interes, albo gdyby to było w moim interesie, to może warto by było nie liczyć się z rzeczywistością. Ale właśnie tak nie jest. Należy żyć zgodnie z rzeczywistością i własnym interesem. To znaczy: „należy być egoistą, czyli niczemu wartości nie przypisywać, lecz szukać jej tylko w sobie samym”.

Stirner zwalczał nie taką lub inną ideę, taką czy inną wartość uznawaną przez ludzi, lecz

wszystkie idee i wartości, we wszystkich widząc fikcje. Nikt nie poszedł dalej w tropieniu widm, nierealnych tworów umysłu. Nikt też ze swego stanowiska nie wyciągał równie radykalnych konsekwencji praktycznych, jak on: zrzucenie wszelkich zależności, materialnych i duchowych, od ludzi i od idei, zupełny anarchizm, całkowity indywidualizm.

2. OPOZYCJA PRZECIW NORMOM MORALNYM. Jeśli nie ma nic nade mną, to nie ma też dla mnie norm. Nie ma norm, nie ma nakazów, nie ma powinności, nie ma zadań, które powinienem spełniać. Żadne nakazy moralności nie mają podstaw, a zwłaszcza nakaz bezinteresowności i zaparcia się siebie. A tak samo miłość nie jest dla mnie nakazem;

jeżeli kocham ludzi, to nie dlatego, że tak powinienem, lecz dlatego, że taka jest moja natura, że mnie miłość uszczęśliwia. Człowiek nie jest do niczego „powołany”, nie ma żadnych zadań, tak samo jak nie ma ich roślina czy zwierzę: los jego jest taki sam jak ptaka, który lata i śpiewa, aby w locie i śpiewie wyładowywać swe siły, nic więcej.

A skoro nie ma norm, to wyrazy „dobro” i „zło” nie mają sensu. Nie ma nade mną nic, mam więc prawo robić wszystko, co tylko robić chcę i mogę. Miejsce państwa powinien zająć związek egoistów, z których każdy robi, co chce. Skoro nie ma nic poza mną, to ja jestem jedyny (stąd początek tytułu książki Stimera). A raczej: istnieją poza mną ludzie i rzeczy, ale nie potrzebuję się z nimi liczyć. Mogę żyć, jak gdybym był jedyną istotą na świecie. Mogę natomiast z ludzi i rzeczy ile się da korzystać, traktować ich jako moją własność (stąd druga część tytułu książki).

Doktryna Stimera szła dalej jeszcze niż niegdyś doktryna Protagorasa: nie człowiek jest miarą rzeczy, lecz tylko ja nią jestem. Wydaje się podobna do koncepcji Fichtego, ale różnica między nimi jest istotna. „Ja”, o którym mówił Stirner, nie było Fichteańską

53

jaźnią metafizyczną, niezmienną, tworzącą świat, lecz realną ludzką jaźnią, zmienną i przemijającą. Skoro zaś zmienna i przemijająca jaźń była dlań miarą rzeczy, to konsekwencją był nie absolutyzm, jak u idealistów, lecz właśnie relatywizm.

ZESTAWIENIE. Teorie, jakie występowały w ciągu dziejów, kazały życie uzależniać, jeśli nie od Boga, to od ludzi, normować je, jeśli nie przez dobro, to przez prawdę: Stirner jeden odrzucał wszelkie normy, doktryna jego była zupełnym egoizmem, indywidualizmem, autonomizmem, była metafizycznym anarchizmem, jak ją również nazwano. Pogląd taki był bodaj potrzebny, aby — przez kontrast — uwypuklić naturę i założenia wszystkich innych ludzkich poglądów. Pozostał paradoksem, szalonym eksperymentem myślowym.

NASTĘPCY. Stimer wielu zachwycił swą śmiałością, ale następców miał niewielu.

Praktycznie usiłowali podobne idee wprowadzić w czyn anarchiści: Bakunin, Kropotkin.

Teoretycznie najbliższym pozostał mu Nietzsche.

OPOZYCJA. Książką Stirnera przez długi czas się nie zajmowano. Treść jej była sensacyjna, ale forma chaotyczna, rozwlekła i nudna. Gdy się nią wreszcie zainteresowano, przeważnie potępiano ją jako moralnie szkodliwą, asocjalną, amoralną. Ale zasłużyła także na zarzut innej jeszcze natury, już nie moralnej, lecz logicznej: że pojęcia, jakimi się posługuje, są nieścisłe i przeto twierdzenia, jakie wysuwa, są wątpliwe. W szczególności granica między mną a tym, co nie jest mną, jest w gruncie rzeczy płynna, a owe przez Stimera potępienie widma — społeczne, moralne, religijne — stanowią nieoderwalną część mej osoby. I po wyłączeniu ich z mego życia staję się sam abstrakcją niezdolną do życia, sam staję się — widmem.

II. CARLYLE

ŻYCIE. Thomas Carlyle (1795-1881) pochodził z zapadłej wsi, z rodziny chłopskiej bez żadnej kultury, ze środowiska ludzi twardych, brutalnych, pogańsko religijnych. Miał umysł mroczny, oderwany od świata, skłonny do rozmyślań abstrakcyjnych i nierealnych. Początki jego kariery nie były świetne. Wstąpił w Edynburgu na uniwersytet, ale w nim niedługo

pozostał; przeznaczony był przez rodzinę na teologię, ale studiował raczej matematykę, którą się zresztą później nigdy nie zajmował. Został nauczycielem ludowym, ale uczniowie uciekali od niego. Potem los jego szybko i radykalnie się poprawił. Zbliżył się do ludzi o wyższej kulturze umysłowej i towarzyskiej, ożenił się z kobietą kulturalną i zamożną. Zaczął pisać: zajął się literaturą niemiecką, poniekąd dla oryginalności, bo nikt wtedy w Anglii nie myślał o Niemcach, ale poniekąd też dla pokrewieństwa, które wyczuwał, z mglistymi romantykami niemieckimi. Nawiązał korespondencję z Goethem: listy, które od starego poety otrzymał, były pierwszym wyróżnieniem, jakie go spotkało. Z właściwą sobie skrajnością przeszedł od razu ze stanu depresji do zadowolenia z siebie i pewności siebie. Żądny szerszego życia, przeniósł się do Londynu. I tam prędko zrobił karierę. Znalazł tematy efektowne, które zdobyły mu czytelników i wślawiły nazwisko. Od literackich tematów przeszedł do historycznych, od poetyckich do politycznych; zamiast Goethem wołał się już później zajmować Fryderykiem Pruskim. Zyskał powo-

54

dzenie, mimo że jego poglądy nie odpowiadały ani smakowi angielskiemu, ani duchowi czasu. Zyskał je, choć był eseistą bez smaku literackiego, historykiem nie zaglądającym do archiwów, myślicielem kapryśnym i niekonsekwentnym; ale miał dar słowa, polot myśli. Z biegiem lat i w miarę zdobywanych powodzeń zmieniał się zresztą znacznie: z marzyciela, snującego myśli dalekie od ludzi i życia, stał się mędrcelem pouczającym ludzi, jak mają żyć. I niespodziewanie stał się autorytetem moralnym, choć miał nieznośny charakter, był egoistą, nie widzącym nikogo poza sobą, był arogancki i despotyczny, krytykował zjadliwie wszystkich i wszystko. Ale rzeczywiście było w nim coś niepospolitego; był — jak go określano — „wzniosły, dziki i chaotyczny”. Wewnętrzny niepokój, który go nie opuszczał, robił zeń postać dramatyczną. A przede wszystkim uważał się za lepszego od innych („Jestem jak nikt inny, jestem ponad tym wszystkim, jestem sam z gwiazdami”) i inni mu uwierzyli. Utworzyła się legenda o jego mądrości i głębi. I choć żył długo, legenda jeszcze go przeżyła.

PISMA. Działalność jego literacka obejmuje 50 lat, od studium o Fauście z 1822 r. do studiów historycznych z 1872 r. Ściśle filozoficznych pism między jego pracami nie ma. Najprędzej można by do nich zaliczyć powieść *Sartor resartus*, 1834, i traktat o bohaterstwie *Heroes and Heroworship*, 1841. Ale — zgodnie z jego tezą, że nie ma historii bez historiozofii — każda jego praca zawiera pewne idee filozoficzne, jest wyrazem pewnej koncepcji życia. Jest więc naturalne, że zalicza się go do filozofów. Filozofią teoretyczną się nie zajmował, natomiast filozofią życia: interpretacją i oceną życia ludzkiego.

ŹRÓDŁA. W filozofii był samoukiem i niewiele miał filozoficznej erudycji i kultury.

Najmniej korzystał z filozofii własnego kraju: filozofia angielska — zarówno szkoła zdrowego rozsądku, jak empiryzm — nie przemawiała do jego mistycznego umysłu. Natomiast przemawiali doń niemieccy romantycy. Wprawdzie pierwotnie materializm wyłożony w *Systeme de la nature*, choć mu osobiście nie odpowiadał, wydawał mu się nie do obalenia. Ale gdy lektura Kanta przekonała go, że jest inaczej, mógł już pójść za romantykami: za Schellingiem w filozofii przyrody, za Fichtem w filozofii historii. Znał ich zresztą tylko powierzchownie, przeważnie z drugiej ręki i jedynie z pism popularnych; gruntowność studiów nie była jego właściwością. Jednakże miało to też dobre strony: bo ostatecznie stawiał zagadnienia filozoficzne po swojemu, samodzielnie.

POGLĄDY, I. NATURALNY SUPRANATURALIZM. Carlyle należał do tych, co są przekonani, że

prawdziwa natura rzeczy jest ukryta. Każda rzecz miała dlań dwojakie oblicze:

jedno — materialne, wszystkim dostępne, ale powierzchowne, i drugie — idealne, dla większości ukryte, ale głębokie i prawdziwe. Dla pospolitej logiki — mówił — człowiek jest

dwunogiem wszystkożernym, noszącym spodnie; natomiast dla czystego rozumu jest czymś zupełnie innym: jest duszą, „zjawiskiem Boskim”.

Carlyle widział w ciele jedynie zewnętrzną powłokę człowieka, pod którą kryje się jaźń tajemnicza. Toteż odpowiadał mu pogląd Kanta, że świat, jaki postrzegamy, jest jedynie zjawiskiem. Ale był to jedyny pogląd, który mógł przejść od Kanta. Wbrew Kantowi był przeświadczony, iż wie, co się kryje pod zjawiskami. Mianowicie: że są zjawiskami Boga. Był w tym bliższy mistykowi niż Kantowi. Przyznawał, że na rozum nie może się tu powoływać; ale za to na introspekcję i intuicję. Pogląd jego na świat był transcendentny,

55

irracjonalistyczny, mistyczo-intuicyjny, teofaniczny. Poglądu tego nie uzasadniał, nie miał do tego ani chęci, ani uzdolnień, przyjmował go dogmatycznie. Natomiast wyciągał zeń konsekwencje praktyczne. Po części były bardzo szczególne: np. gdy w jego młodości zaczynano wprowadzać do przemysłu maszyny, wystąpił przeciw nim, mianowicie dlatego, że nie są tworem Boga.

Teorii metafizycznych nie usiłował budować: miał je za niewłaściwe próby określenia tego, co przekracza wszelkie określenia, za mierzenie tego, co niezmierzone. Twierdził tylko wraz z romantykami niemieckimi, że świat jest tworem organicznym, zbudowanym i funkcjonującym harmonijnie. I mówił, że każda rzecz jest dla filozoficznego oka oknem z widokiem na nieskończoność. Przez przyrodę przegląda bowiem świat nadprzyrodzony. Było to podstawą jego stanowiska, które nazywał „naturalnym supranaturalizmem”:

polegało na tym, że przyroda jest jedynie zjawiskiem ducha Boskiego, jest jego symbolem lub, jak najchętniej mówił, „ubranie”. Duch ten objawia się w przyrodzie; w większym stopniu w człowieku, w jeszcze większym w dziejach ludzkich, a już szczególnie w dziejach wielkich ludzi. Są oni najpotężniejszymi symbolami Boga na ziemi.

Carlyle najpierw, w młodości, wytworzył sobie ten ogólny transcendentny pogląd na świat przyrody; później zaś dopiero uformował specjalny pogląd na świat ludzki, którym już wyłącznie zajmował się do końca życia.

2. KULT BOHATERÓW, a) W poglądzie Carlyle'a na świat ludzie, a zwłaszcza wielcy ludzie byli sprawą nieporównanie najważniejszą. Tylko w teorii Bóg był dla niego wszystkim, w praktyce zaś wszystkim był dla niego człowiek. W gruncie rzeczy nie było historio-zofii i etyki bardziej doczesnej: świat Boski był dlań jedynie dekoracją, a tylko ludzki był na scenie.

b) Ale też nie było historiozofii i etyki, które by mniej uwagi poświęcały sprawom materialnym. Właściwie tylko duch był dlań realny; i uważał, że z nim jednym należy się liczyć. Był przeciwnikiem wszelkiego utylitaryzmu i hedonizmu: stanowisko jego było na wskroś moralistyczne. Przewodnią myślą jego prac literackich było, że tylko ludzie moralni mogą dobrze pisać; moralność zaś rozumiał po fichteańsku, jako aktywność i energię.

c) Wielkich ludzi i wielkie okresy cechuje aktywność, nie zaś refleksyjność: zdrowy organizm żyje i działa, a dopiero chory zaczyna się nad sobą zastanawiać. Refleksyjność, skupienie uwagi na samym sobie, wzmoczoną samowiedzę oceniał ujemnie (anti-self-consciousness theory). Filozofia jego była całkowicie antyintelektualistyczna. Natomiast wysoko ceniła wiarę. W walce wiary z niewiarą widziała najistotniejsze zjawisko dziejów.

d) Historię określał jako sumę biografij. To znaczy: ośnowę jej widział w indywidualnych ludziach, nie w masach. Masy zależą od jednostek, a nie jednostki od mas, jak chciał pogląd rozpowszechniający się w XIX wieku. Historiozofia Carlyle'a była najsłabszą postacią indywidualizmu. Oczywiście, nie każda jednostka tworzy historię, lecz tylko wybitna, tylko „bohater”. Carlyle był tym, który pojęcie bohatera i kult bohaterów wprowadził do historiozofii i etyki. Rozumiał zaś przez „bohaterów” ludzi najdzielniejszych: są oni najbardziej obdarzeni przez naturę, a przeto są najdoskonalszymi objawami, symbolami bóstwa.

e) Ludzie bowiem nie są bynajmniej z natury równi: Carlyle był zdecydowanym przeciwnikiem egalitaryzmu. I wywodził stąd konsekwencję: że ludzie mają nierówne prawa. Prawo do każdej rzeczy mają lepsi, bo oni lepsi z niej robią użytek. Ci, co są dzielniejsi,
56

są lepsi, a ci, co silniejsi — są dzielniejsi. Więc silniejsi są lepsi. Słabsi powinni im ustępować, bo są gorsi.

Słabsze narody powinny oddawać silniejszym nawet własną ziemię, o ile te do niej roszczą pretensję. Bo

tylko w rękach silnych powstaną wielkie rzeczy. Bo ziemia, przyroda i w ogóle rzeczy materialne same

przez się nie mają żadnej wartości;

uzyskują ją dopiero przez to, że są narzędziem działalności ludzkiej.

/) Carlyle był przekonany, że lepsi mają większe prawa, że przypada im w świecie więcej dóbr, więcej

powodzenia. Widział w tym po prostu objaw sprawiedliwości. Inaczej historia nie miałaby sensu. Lepszy z

natury rzeczy zwyciężają. Był przekonany, że sprawy słuszne, sprawiedliwe, na dłuższą metę zawsze

zwyciężają już przez to samo, że poczucie słuszności dodaje siłę. Później nie czekał już nawet na tę „dalszą

metę”; twierdził, że słuszność zawsze zwycięża. I nawet odwrócił to twierdzenie: kto zwycięża, ten ma

słuszność. Więc ze zwycięstwa, z powodzenia, z siły można wnosić o słuszności. I tak też Carlyle czynił.

Jak niegdyś Kalwin do etyki religijnej, tak on tę zasadę -- że powodzenie jest objawem słuszności

— wprowadził do świeckiej etyki i historiozofii. Jeśli ktoś wziął górę nad innymi, to znaczy, że miał za sobą

rację i prawo, że do tego przeznaczył go Bóg. Rozbiory Polski były dlań także aktem „Boskiej sprawiedliwości”. Cokolwiek było w dziejach, nawet podstęp Fryderyka, miało dlań swoją rację i było

usprawiedliwione. I ostatecznie nie widział różnicy między tym, co było, a co być powinno, między siłą a

słusznością, między historią a etyką. Moralności i słuszności jest w człowieku wedle tego poglądu tyle, ile

siły; Carlyle twierdził, że ceni tylko wartość moralną, ale wartość tę utożsamiał z siłą i ostatecznie cenił

tylko siłę.

ZESTAWIENIE. Romantyczna metafizyka, świat jako symbol Boga, perspektywy ze skończonego świata w nieskończony: to było tło, dalekie tło filozofii Carlyle'a. Bliższą zaś jej treść stanowił kult bohaterów, indywidualizm, elitaryzm, walka z utylitaryzmem, moralizm. Hasła: „siła jest prawem” i

„powodzenie jest słusznością” —to jest posiew Carlyle'a.

Zródło jego poglądów dopatrywano się u filozofów niemieckich. Analogie istnieją rzeczywiście, ale

źródła były raczej bliższe i prostsze: w kulcie siły, powodzenia i bohaterstwa Carlyle wrócił właściwie

tylko do prymitywnych poglądów środowiska, wśród którego wyrósł, a które tkwiło jeszcze w

średniowieczu. Te prymitywne poglądy, wypowiedziane przez Carlyle'a wśród kultury XIX wieku, wydały się nowością i wywołały entuzjazm, zwłaszcza w narodach silnych i bezwzględnych, dla których były korzystne i wygodne.

DZIAŁANIE. W młodości nie znany nikomu, Carlyle stał się w wieku męskim postacią popularną, a

na starość autorytetem w rzeczach historii, filozofii, moralności. Choć uczoność jego była wątpliwa, oba

wielkie uniwersytety angielskie, Oksford i Cambridge, uczciły go doktoratem honorowym, a młodzież

dała mu dowód swego uznania wybierając go w 1865 r. rektorem uniwersytetu w Edynburgu.

Popularność jego powstała stąd, że przeciwstawiał się poglądom najbardziej w Anglii popularnym: empiryzmowi i filozofii zdrowego rozsądku. Wszyscy, których one nie zadowalały, grupowali się dookoła

niego; i wszystkie opozycyjne, nieempirystyczne prądy w myśli angielskiej XIX wieku znajdowały w nim

oparcie. W szczególności John Ruskin (1819 - 1900), który dał w Anglii, a pośrednio i na kontynencie

początek prądowi uduchowionego estetyzmu, przejął spirytualistyczną koncepcję świata głoszoną przez

Carlyle'a,

57

zmieniwszy ją wszakże bardzo radykalnie, bo zamiast moralistycznego dał jej zabarwienie estetyczne.

Carlyle oddziałał też poza granicami Anglii. Przede wszystkim filozof amerykański Ralph Waldo Emerson uważał siebie za ucznia Carlyle'a. Pozostał jednak bliższy ideom jego młodości niż lat późniejszych: był taki, jaki byłby prawdopodobnie Carlyle, gdyby został przy swym pierwotnym, abstrakcyjnym spirytualizmie, górnym i chmurnym, i nie zaczął moralizować i naprawiać świata.

Będąc więcej artystą i działaczem niż myślicielem, Carlyle więcej dostarczył ludziom bodźców do działania niż do myślenia. Tezy jego znalazły więcej oddźwięku w polityce niż w filozofii, przede wszystkim teza, że siła jest prawem, a powodzenie dowodem słuszności. Nie jest bezpodstawne twierdzenie, że ponosi część odpowiedzialności za wielkie wojny XX wieku: podniecał bowiem ambicje i zaborczość Niemców, przedstawiając ich jako naród wybrany, stworzony do rządzenia światem.

STIRNER, CARLYLE A MARKS. Trudno o większe przeciwieństwo. Stirner domagał się, by jednostka stała się od społeczeństwa niezależna; Marks wskazywał, że jest to niemożliwe, bo każdy człowiek posiada cechy uwarunkowane przez społeczeństwo, do którego należy. Carlyle wywodził, że dziejami 'świata' kierują wielcy ludzie, którym podlegają masy, i że dzieje zależne są od przypadku wydającego wielkich ludzi; Marks zaś dowodził, że dzieje są walką między klasami społecznymi i że przebiegają z żelazną koniecznością. Jest rzeczą szczególną, że to ten sam okres, a nawet te same lata wydały te przeciwstawne teorie: Bohaterowie Carlyle'a są z 1841 r., Jedyny Stirner z 1845, Manifest komunistyczny Marksa i Engelsa z 1848.

FILOZOFIA WIARY: NEWMAN I KIERKEGAARD

Większość filozofów XIX wieku poszła za Comte'em, Millem, Marksem; wierzyła w potęgę rozumu, obiektywność pojęć naukowych, niezłomność prawd przyrody. Ale była też mniejszość, która stanęła na przeciwległym krańcu. Prawdom powszechnym przeciwstawiała prawdy

osobiste, rozumowi — uczucie, ogólnym pojęciom — konkretne przeżycia, wiedzy — wiarę. Najwybitniejszymi przedstawicielami tej mniejszości był i Newman i Kierkegaard. Z pozytywizmem mieli jedną cechę wspólną: niewiarę w systemy, w racjonalną metafizykę. Ale poza tym wszystko ich dzieliło. Same ich zagadnienia były inne: nie przyroda, lecz człowiek i Bóg. Powodzenie pozytywizmu uczyniło, że pozostali w cieniu. Wiek XIX poszedł za pozytywizmem, nie za nimi. Byli nie tyle przedstawicielami swojej epoki, ile prekursorami tej, co potem miała przyjść.

I. NEWMAN

ŻYCIE. John Henry Newman (1801 -1890) urodził się w Londynie, gdzie ojciec jego był bankierem. Po ukończeniu studiów w Oksfordzie pozostał w tym uniwersyteckim środowisku. Od wczesnej młodości życie swe poświęcił sprawom religii: wszelkie inne jego prace i zainteresowania, w szczególności filozoficzne, służyły religijnym. W 1824 r. został

58

duchownym, a w 1831 kaznodzieją uniwersyteckim w Oksfordzie. Kazania jego ściągaly tłumy, a wydane drukiem uzyskały czytelników tak licznych, że liczniejszych miały wówczas tylko powieści Waltera Scotta. Dążeniem jego było uwolnić wiarę protestancką od jej nieokreśloności i indywidualizmu, wzmocnić w niej rolę autorytetu i kościoła. Od 1833 r. wszczął wraz z gronem przyjaciół oksfordzkich akcję w tym kierunku. Od wydawanych przez to grono broszur (tracts) akcję tę przyjęto nazywać ruchem „traktariańskim” (Tractarian Movement) albo także „oksfordzkim”. Newman był liderem tego ruchu. Ale podczas gdy nim kierował, jego własne poglądy zaczęły ulegać zmianie. Doszedł mianowicie do przekonania, że jego ideał religijny lepiej jest zrealizowany w Kościele rzymskim niż w anglikańskim, i chciał doń anglikański zbliżyć. Później poszedł jeszcze dalej:

osądził, że w rzymskim jest cała prawda. A właśnie w tym czasie uznanie i wpływy, jakie miał w kościele anglikańskim, doszły do szczytu. W 1842 r. zrzekł się swego kościelnego stanowiska i usunął się na wieś. A po trzech latach spędzonych w odosobnieniu i po studiach nad rozwojem chrześcijaństwa przeszedł na katolicyzm (w 1845). Jak powiedział Gladstone, był to fakt stanowiący epokę w historii Anglii. Decyzją swą wyrzekł się całej swej przeszłości i wielkiego stanowiska, jakie zajmował; bo w Kościele, do którego wszedł, miał długo miejsce podrzędne. Był prostym księdzem, oratorianinem. Z wyjątkiem czterech lat, w których był rektorem katolickiego uniwersytetu w Dublinie, żył w odosobnieniu na prowincji. Pisał natomiast wiele, między innymi książkę filozoficzną: *A Grammar of Assent* (1870). Pozycja jego uległa zasadniczej zmianie dopiero w 1879 r., po wyborze Leona XIII na papieża; jednym z pierwszych zarządzeń nowego papieża było powołanie Newmana — zwykłego księdza — na kardynała. Miał wówczas już blisko 80 lat.

Był człowiekiem posiadającym różnorodne talenty, między innymi także literackie; był jednym z wielkich prozaików angielskich. Coś niezwykle, „magnetycznego”, jak mówiono, było w jego osobowości. Cechowało go połączenie trzeźwego, nawet sceptycznego umysłu z wielką wiarą. Była to wiara bez wahań i wątpliwości: był prawd religijnych „bardziej pewny niż tego, że ma ręce i nogi”. Miał bezpośredni i łatwy stosunek do rzeczy boskich i świątobliwość naturalną, bez wysiłku. Był tak zatopiony w sprawach religijnych i przez to tak daleki od innych ludzi, że mimo swą świątobliwość i łagodność budził w nich lęk. Cechowało go połączenie skrajnego indywidualizmu z potrzebą autorytetu: potrzeba ta doprowadziła Newmana do Kościoła katolickiego, który go jednak z powodu jego indywidualizmu długo traktował z niedowierzaniem. Łączył też opanowanie z gwałtownymi namiętnościami: te wyładowywały się w sporach doktrynalnych i polemikach.

Dwie tylko rzeczy poczytywał Newman za absolutnie pewne i „jasne jak światło dnia”: istnienie własne i istnienie Boga. „Ja i mój Stwórca”: to był cały jego świat. Świat postrzegany

miął dlań mniej realności niż świat wyobrażeń. Od dzieciństwa czuł pociąg do poglądu, że zjawiska materialne są nierealne. Nieraz, jak pisze, opanowywało go uczucie, że życie jest tylko snem, ludzie — aniołami, a cały świat materialny — złudzeniem. Jego sceptyczny umysł tak umiał prawdy najprostsze i najbardziej uznane odzierać z pewności i jasności, że przestawały wydawać się pewniejszymi i jaśniejszymi od tajemnic wiary.

Filozofia potrzebna mu była do tego tylko, by tę postawę, jaką miał wobec świata, uzasadnić. Metafizycznej ciekawości nie miał: filozofia służyła mu nie do tego, by uzupełnić prawdy wiary, lecz by wyjaśnić, dlaczego prawdom tym może ufać — toteż była dlań wyłącznie teorią poznania, a nie metafizyką.

59

POGLĄDY, I. INDYWIDUALNOŚĆ RZECZY I ABSTRAKCYJNOŚĆ POZNANIA. Newman obserwował, że ludzie skłonni są abstrakcje uważać za fakty i dla nich zaniedbują fakty prawdziwe. Prawdziwym zaś faktem jest tylko istnienie istot indywidualnych, a „wszystko dokoła jest jedynie grą cieniów”.

Indywidualni są ludzie, ale tak samo i rzeczy. Każda rzecz ma indywidualny charakter i indywidualną historię. Nie ma takich dwóch rzeczy, które by były zupełnie do siebie podobne. Konsekwencją zaś ich indywidualności jest, że „nie możemy przejrzeć na wskroś żadnej z niezliczonych rzeczy tego świata”. Bo w indywidualności jest coś nieuchwytnego: prostsze, uchwytnejsze dla umysłu są abstrakcje. Rozumiemy lepiej abstrakcje, prawdy ogólne niż indywidualne w ich niezmiernej złożoności. W szczególności nauka ludzka, operująca ogólnymi tylko pojęciami, nie posiada narzędzi, którymi by mogła ująć indywidualność rzeczy. „Jest zbyt prosta i dokładna, by mogła służyć nam za zupełną miarę faktów”. Tym poglądem na indywidualną naturę rzeczy Newman odbiegł od uniwersalizmu i racjonalizmu, które zwykle przeważają w filozofii, a już szczególnie przeważały w filozofii jego czasów.

Ludzi i rzeczy poznawać można dwojako: bądź konkretnie, bądź abstrakcyjnie. Pierwszy sposób Newman nazywał realnym, drugi — pojęciowym. Pierwszy opiera się wprost na doświadczeniu, drugi zaś — na analizie i uogólnieniu. Wprawdzie i ten ma ostateczne źródło w doświadczeniu, ale mniej lub więcej odeń odbiega. Wtedy zaś ztraca to, co rzeczy mają osobistego, indywidualnego. Człowiek np. w ujęciu pojęciowym nie jest realnym człowiekiem, jest wytworem porównań i analiz: gdy go ujmujemy pojęciowo, to ujmujemy nie rzeczywistość, lecz tylko definicję słowną. A tak ujmujemy go najczęściej: pojęcia, jakie mamy najczęściej o ludziach, narodach, społeczeństwach, są przeważnie abstrakcyjne i słowne. I nie inaczej jest z pojęciami, jakie mamy o rzeczach. Z niezliczonych cech, które posiada każda realna indywidualna rzecz, pojęcia zachowują tylko nieliczne i przeto nie mają w sobie nic z jej realności i indywidualności. Takie ujęcie pojęciowe zuboża rzeczy, odziera je z indywidualnej różnorodności, jaką naprawdę posiadają. Nie stosuje się więc do rzeczywistości, jest subiektywne i dowolne.

2. DOWÓD A PRZEŚWIADCZENIE. Twierdzenia, które uznajemy za prawdziwe, są też dwojakiego rodzaju: jedne uznajemy, bo mamy na nie dowód, inne — bo mamy o ich prawdziwości bezpośrednie przeświadczenie (assent). Bynajmniej nie jest prawdą, jakoby tylko to, co dowiedzione, wzbudzało w nas przeświadczenie; miewamy przeświadczenie, choć nie mamy dowodu. A bywa także odwrotnie: umiemy na korzyść twierdzenia przytoczyć dowody, a przeświadczenia nam brak. Przeświadczenie bez argumentów, bez rozumowania mającego moc dowodową jest rzeczą tak zwykłą, że jeśli uważać je za irracjonalne, to trzeba uznać, że natura jest irracjonalna.

To przeciwstawienie Newmana odpowiadało dość zwykłemu w filozofii przeciwstawieniu wiedzy dyskursywnej i intuicyjnej, racjonalnej i irracjonalnej. „Przeświadczenie” nie oparte na dowodzie było dlań wszakże nie tylko odrębnym rodzajem wiedzy, ale rodzajem z wszystkich

najważniejszym. Twierdzenia dowiedzione nie są w wiedzy naszej ani najważniejsze, ani najpewniejsze. Dowód zawodzi wobec życia. „Do ujęcia konkretnej prawdy potrzebne jest narzędzie subtelniejsze, giętsze, różnorodniejsze niż argumentacja słowna”. Wiedza logiczna ze swymi pojęciami i dowodami dlatego jest niższego rodzaju, że operuje abstrakcjami, podczas gdy przeświadczenie wyrasta wprost z konkretnego życia. „Świat logiczny jest naszą konstrukcją nie mniej niż świat poezji”.

60

Zresztą, nawet logika odwołuje się do przeświadczenia: jej pierwsze zasady nie mogą być dowodzone i przeto mogą być jedynie rzeczą przeświadczenia. To pojęcie „przeświadczenia” stało się centralnym punktem teorii poznania Newmana.

3. ZMYŚŁ WNIOSKOWANIA. Materiału zaś do naszych przeświadczeń dostarcza według Newmana bezpośrednia intuicja rzeczywistości, a ponadto szczególny „zmysł wnioskowania” (illative sense). Jest to zdolność rozumowania konkretnego i indywidualnego, różna od zdolności rozumowania wedle ogólnych reguł: jest darem osobistym, a nie metodą i prawidłem. Ma postaci tyle, ile przedmiotów: wielki Newton np. miał ją w zakresie fizyki, a za to był jej pozbawiony w zakresie teologii. Newman utworzył to pojęcie na podobieństwo dawnych pojęć „zmysłu piękna” i „zmysłu moralnego”, które odegrały niemałą rolę w filozofii XVIII wieku, ale potem zostały zarzucone jako nazbyt dogmatyczne: Newman zaś nie tylko je odnowił, ale rozszerzył, twierdząc, że istnieje. zmysł nie tylko piękna i dobra, ale także prawdy. Złączył w jednym pojęciu dwie właściwości, które zdają się ze sobą niezgodne: wnioskowanie, czyli dochodzenie prawdy wedle reguł, i zmysł, czyli zdolność dochodzenia jej wprost, to znaczy bez reguł. Nazwano jego „zmysł wnioskowania” także „logiką osobistą”, ujawniając w tym wyrażeniu całą paradoksalność koncepcji, przypisującej wnioskowaniu cechy bezosobiste i osobiste zarazem.

„Zmysł wnioskowania” dał teorii poznania Newmana rys dogmatyczny — wbrew ogólnej tendencji filozofii nowożytnej. W jaskrawym przeciwieństwie do kartezjanizmu, stanowiącego dotychczas przewodni jej motyw, pisał: „Gdyby mi pozostał taki tylko wybór, to skłonny byłbym twierdzić, że raczej powinniśmy zaczynać od wierzenia we wszystko, co w ten lub inny sposób jest podane do naszego uznania, aniżeli wątpić o wszystkim”. Kartezjusz kazał zaczynać od wątplenia, Newman od wiary.

Indywidualistyczna koncepcja poznania, jaką miał, nie była bynajmniej subiektywizmem i relatywizmem. Nie rozumiał logiki „osobistej” tak, że każdy ma swą osobistą prawdę, lecz tak, że prawda przenika w sposób tajemniczy do głębi osobowości ludzkiej i w niej tylko może być odnaleziona.

Zerwawszy z bezosobistym pojmowaniem wiedzy, Newman postąpił wbrew nowożytnej tradycji filozoficznej w obu jej odłamach: nie tylko tradycji racjonalistów, ale i empirystów. Sądził jednak, że on jest prawdziwym empirystą, a nie Locke i ci wszyscy, co przywłaszczyli sobie tę nazwę. Twierdził, że Locke co najwyżej wyjaśnił, jak umysł powinien działać; a tylko on, Newman, pokazał, jak działa rzeczywiście.

Teoria poznania Newmana w jednej połowie była sceptyczna i negatywna: żadna słabość ludzkiego umysłu nie uszła jego uwagi. Sądził, że powszechnie obowiązującej logiki tak samo nie ma, jak powszechnie obowiązującej teorii poezji i polityki. Huxley książkę Newmana nazywał, nie bez racji, „podręcznikiem sceptycyzmu”. Była to wszakże jedna tylko połowa jego teorii, druga zaś — obejmująca teorię przeświadczenia — była całkowicie pozytywna. Ale czym było „przeświadczenie” Newmana? Mniej więcej tym samym, co się zwykle nazywa wiarą. Nie ufał wiedzy i zdawał się na — wiarę. Nie pierwszy to raz w dziejach filozofii krytyka wiedzy tak się kończyła: na podporządkowaniu jej wierze. I jest zrozumiałe, że stało się to też u myśliciela tak przejętego sprawami religijnymi, jak Newman.

Teoria Newmana była ogólną teorią poznania, ale wyrosła z rozmyślań nad poznaniem Boga. Tu właśnie rozum, dowodzenie, logika nie mogą nic zdziałać. Co do istnienia Boga nie posiadamy przekonującego dowodu. Natomiast posiadamy niewyrozumowane

61

przeświadczenie. Dowodu nie posiadamy i posiadać nie możemy, jak sądził Newman, dlatego, że wszelki dowód czerpać mógłby swe przesłanki tylko ze świata; świat zaś jest niepodobny do Boga. Po wtóre zaś jeszcze dlatego, że religia jest życiem, a życia w jego złożoności dowody objąć nie mogą. Leży to w naturze rozumu, że nie tylko nie uzasadnia religii, ale ją burzy. „Żadna prawda, choćby najświętsza, nie ostoi się wobec napaści rozumu: albowiem rozum zwraca się zawsze w stronę niewiary i gromadzi trudności”. „Gdyby nie głos, który brzmi wyraźnie w mym sercu i sumieniu” — pisał Newman — „widok świata uczyniłby ze mnie ateistę, panteistę lub politeistę”.

POPRZEDNICY. Erudycja filozoficzna Newmana była znikoma. Kończyła się na Humie i Butlerze. Nie znał krytyków poznania, w szczególności Kanta. Myśl kontynentalną znał mniej jeszcze, niż wypadało Anglikowi wiktoriańskiej epoki. W związku z najważniejszą swą teorią oświadczył: „Nie oddawałem się nigdy studiowaniu tego, co inni powiedzieli o tym przedmiocie”. Współczesnymi sobie myślicielami się nie interesował. W szczególności nie znał ani Kierkegaarda, ani Carlyle'a i Ruskina — bo, jak powiedziano z tej okazji, „prorocy nie czytują sobie wzajem”. Starał się w swych poglądach sięgać do wczesnego chrześcijaństwa, jako do najpewniejszego źródła, ale — właśnie największego i sobie najbliższego spośród Ojców Kościoła, Augustyna, znał mało.

Niemniej jego samorodna filozofia należy do kierunku mającego dawną tradycję: właśnie do augustynizmu. Ma związek z fideistycznymi doktrynami, których było wiele w wiekach średnich i które jeszcze w czasach nowożytnych wydały Pascala i Malebranche'a. Fideizm Newmana był nowożytny przez to, że chciał być oparty na psychologicznej analizie umysłu.

Głównym wydarzeniem filozofii katolickiej XIX wieku było odnowienie tomizmu. Poglądy Newmana poprzedziły to wydarzenie; przypadły jeszcze na okres wahań katolickiej myśli. Jeśli Augustyna i Tomasza mieć za jej dwa bieguny, to Newman był tym, który w XIX w. najwięcej zbliżył się do pierwszego.

ZESTAWIENIE. Przewaga wiedzy konkretnej nad pojęciową, bezpośredniego przeświadczenia nad dowodem, logiki osobistej nad powszechną, wiary nad wiedzą: to wkład Newmana do filozofii XIX wieku. Nie wywodził; że[^] Kewaga ta jest potrzebna, lecz że rzeczywiście zachodzi: nie był to dlań dezyderat, lecz opis umysłu ludzkiego.

Stanowisko to było w opozycji do prądów panujących w XIX w., a zwłaszcza w drugiej jego połowie. Natomiast było zapowiedzią tych, które potem przyjść miały. W szczególności był Newman prekursorem pragmatyzmu, bergsonizmu, aktywizmu, wszystkich irracjonalizmów, intuicjonizmów, personalizmów, radykalnych empiryzmów XX wieku.

Widząc te pokrewieństwa, jeden z entuzjastów Newmana twierdził, że jego Gramatyka przeświadczenia będzie dla przyszłych pokoleń tym, czym przedtem była Summa św. Tomasza i Rozprawa o metodzie Kartezjusza.

DZIAŁANIE. Newman najsilniej oddziałał w teologii. Wstrząsnął Kościołem anglikańskim, opuszczając go. A oddziałał również na Kościół katolicki, wchodząc doń. Stanowił antytezę tradycyjnego tam od scholastyki intelektualizmu: weszła z nim nowa fala augustynizmu do katolickiej filozofii i apologetyki. Nie był zresztą w XIX w. odosobniony.

62

Równoległe poglądy pojawiły się w innych krajach, zwłaszcza we Francji, gdzie reprezentował je A. Gratry, później L. Laberthonniere i E. Le Roy.

W Anglii stanowił opozycję do panującego tam w XIX w. empirystycznego racjonalizmu i utylitaryzmu. Tak samo jak Carlyle, jednakże w sposób bardzo odeń różny: dla tamtego naczelną ideą była idea niezależnego bohatera, dla niego zaś idea powszechnego Kościoła, „świętych obcowania”.

W filozofii XX wieku myśli zapoczątkowane przez Newmana powróciły w innej, bardziej świeckiej postaci. Powróciły u wielu ludzi, którzy Newmana wcale nie znali. Więcej na kontynencie niż w Anglii. Ci, co w filozofii bezpośrednio doń nawiązali, nie byli liczni. Najwierniejszy był mu Henri Bremond, który jego idee stosował nie tylko w historii religii, ale także w estetyce, gdzie głosił wyłącznie emocjonalną teorię „czystej poezji”. W Polsce Stanisław Brzozowski był wielbicielem Newmana i z biegiem lat ideom jego poddawał się coraz bardziej.

NEWMAN i KIERKEGAARD. Kierkegaard urodził się później, a umarł znacznie wcześniej niż Newman, ale na te same lata — lata czterdzieste — przypadają szczytowe momenty ich życia. Obaj byli postaciami wyjątkowymi wśród inaczej myślącej epoki. Obaj byli obcy jej intelektualizmowi i uniwersalizmowi, nie należeli ani do kończącej się racjonalistycznej metafizyki, ani do zaczynającego się pozytywizmu. Obaj byli filozofami religijnymi: na sprawach religijnych, na stosunku człowieka do Boga zaczynały się i kończyły ich zainteresowania. Mimo wszakże te wspólne zainteresowania, wiele ich dzieliło. O sobie nie wiedzieli, choć żyli niedaleko od siebie. A można przypuszczać, że gdyby wiedzieli, nie byłiby doszli do porozumienia. Religijność ich była krańcowo różna, jednego pogodna, drugiego tragiczna. Stosunek do Boga u jednego był pełen ufności, a u drugiego pełen lęku. Obaj wyrosli w środowisku protestanckim i obaj odeń odeszli, ale podczas gdy jeden wszedł potem do Kościoła katolickiego, drugi, wyłamawszy się ze swego Kościoła, nie wszedł już do żadnego innego.

Newman usiłował wyjaśnić naturę poznania; sądził, że reszta jest zupełnie prosta; nie ma co filozofować, trzeba tylko słuchać, co każdemu mówi „przeświadczenie”. Mówi ono, że człowiek może się na Bogu oprzeć, a wtedy znikają wszelkie wątpliwości.

U Kierkegarda było wprost przeciwnie: dla niego wiara, religia, obcowanie człowieka z Bogiem było źródłem lęku, niepokoju, tragizmu ludzkiej egzystencji. I nie sprawa poznania, lecz tego nieuniknionego tragizmu była treścią jego filozofii.

II. KIERKEGAARD

ŻYCIE. Søren Kierkegaard (1813 - 1855) był Duńczykiem, życie swe spędził w Kopenhadze, mieście, w którym słaby był wówczas ruch naukowy i filozoficzny, a silniejszy raczej literacki i teologiczny. Z domu rodzinnego wyniósł ponurą religijność i rozwinięte na jej tle poczucie winy i lęk przed karą Boską. Gdybym był żył w średniowieczu — pisał — byłbym poszedł do klasztoru. Zarazem porównywał stan swój do tego, który w średniowieczu nazywano „acedią”, a który cechuje oporność wobec ćwiczeń religijnych

63

i tęsknota do świata. Od wczesnych lat melancholię swą pokrywał ironią i ekscentrycznym zachowaniem.

Żył przeważnie samotnie, jednakże nie należy wyobrażać go sobie jako posępnego odludka. Jak Sokrates,

zatrzymywał ludzi na ulicach i rozmawiał z nimi. Za młodu należał do bywalców kawiarni i teatrów. Później

wieczory zwykł był spędzać sam, ale w rozległym apartamencie, który zajmował w Kopenhadze, a amfilady

pokojów musiały być oświetlone a giorno. Całkowite pochłonięcie przez sprawy religijne i przejście grozą

istnienia przyszło później, pod koniec niedługiego życia. Jego niezwykle umysł miał między innymi tę

właściwość, że każda myśl wyolbrzymiała się w nim do nadnaturalnych rozmiarów: tłumaczy to niektóre

cechy jego filozofii.

PISMA. Kierkegaard miał krótkie, ale intensywne okresy, w których oddawał się pracy pisarskiej: jeden

trwał od 1843 do 1846 roku, drugi od 1849 do śmierci. W pierwszym okresie ogłosił *Albo—albo*, 1843, *Lęk*

i *drzenie*, 1843, *Pojęcie lęku*, 1844, *Stadia na drodze życia*, 1845. *Romans psychologiczny* pt. *Dziennik*

uwodziciela stanowił część książki *Albo—albo*.

W roku 1848 dokonał się w nim przełom: „Bóg uzyskał dla mnie znaczenie, jakiegom nie przypuszczał”. Myślał wtedy zostać duchownym i pójść na wiejską parafię. Nie poszedł jednak, wrócił do

pracy pisarskiej. Ale wszedł w drugi jej okres, który miał już charakter ściśle religijny. — Do ważnych dla

filozofii prac jego należy *dziennik*, który prowadził od 1833 do 1855 roku.

Zainteresowania miał od początku nie tylko filozoficzne, ale i religijne. Uzdolnienia zaś nie tylko filozoficzne, ale także literackie. Toteż prace jego co do treści wahały się między filozofią a teologią, a co

do formy między nauką a literaturą.

POPRZEDNIKÓW trudno dlań znaleźć; daleko więcej zawdzięczał sobie niż innym. Bardzo rozpowszechnioną za jego życia filozofię Hegłowską znał, ale właśnie ją zwalczał. W 1841 r. wyjechał do

Berlina specjalnie, by słuchać Schellinga, ale rozczerował się szybko. Należał do myślicieli, których typem

jest Sokrates: nawiązywał nie do tradycji filozoficznej, lecz wprost do życia. Niewiele licząc się z tym, co

filozofia przed nim zrobiła, tworzył własne pojęcia, terminy, zagadnienia.

W każdym pokoleniu — pisał — musi być dwóch czy trzech ludzi poświęconych za innych i zużytych

na to, by w strasznych cierpieniach odkrywali, co innym jest potrzebne. „Ze smutkiem stwierdziwszy, że

do tego jestem przeznaczony, zrozumiałem samego siebie”.

Jeżeli kto wyprzedził jego sposób myślenia, to Augustyn i Pascal. Wyprzedzili go tak samo, jak wyprzedzili Newmana, ale — w czym innym. Z Kierkegaardem mieli to wspólne, że zajmowali się przede

wszystkim człowiekiem, a zarazem widzieli, że przed człowiekiem otwiera się wciąż nieskończoność; i

stosunek istoty skończonej do przerażającej nieskończoności był ich zagadnieniem tak samo, jak Kierkegarda.

POGLĄDY, 1. FILOZOFIA EGZYSTENCJALNA. W swym sposobie rozumienia filozofii Kierkegaard miał

trzy zasadnicze właściwości:

a) Interesował się wyłącznie człowiekiem, głównie zaś — podobnie jak Newman — stosunkiem jego

do Boga. Zagadnienia, jakie sobie stawiał, wpływały z niepokoju i lęku, których doznawał i o których

sądził, że są nieodłączne od życia: w tym był podobny

64

do Pascala, natomiast różnił się od Newmana, którego wiara była właśnie bez niepokoju i lęku. Filozofia Kierkegaarda była filozofią życia, ale zagadnienie życia było dlań wyłącznie moralne i religijne. Traktował filozofię w sposób podobny do Sokratesowego: nie zamierzał jej systematycznie rozwijać, chciał jej raczej tylko — jak mówił — „robić trudności”.

b) Był programowo myślicielem subiektywnym: „chcę znaleźć prawdę, która jest prawdą dla mnie. I do czegoż przydałaby mi się tzw. prawda obiektywna, gdyby dla mnie i mojego życia nie miała głębokiego znaczenia?”. I w tym był zgodny z Newmanem, a niezgodny z dążeniami swych czasów.

Był też myślicielem pluralistycznym: w jaskrawym przeciwieństwie do współczesnej mu filozofii, dążącej do systemu i jedności, był myślicielem mnogości i alternatywy. Widział, że życie ma wiele postaci i że przed człowiekiem stoi nieuchronne „albo--albo”, konieczność wyboru.

c) Filozofia taka, jaka jest zwykle uprawiana, wydawała mu się ze swymi ogólnymi pojęciami nazbyt abstrakcyjna. Chciał — w tym znów podobny do Newmana — filozofii wnioskującej w samo konkretne istnienie człowieka i jego właściwości etyczne i religijne. Filozofię taką nazywał „egzystencjalną”.

Całe to rozumienie filozofii — humanistyczne, aporetyczne, pluralistyczne, egzystencjalne — niezmiennie odbiegało od rozumienia panującego w XIX w., zarówno wśród wymierających już idealistycznych metafizyków, jak i wśród wzrastających pozytywistów.

2. SKOŃCZONOŚĆ I NIESKOŃCZONOŚĆ w ISTNIENIU. Podstawową cechą istnienia ludzkiego

jest jego czasowość. Nie może być ujęte w system, w formułę, bo zawsze się rozwija, staje się coraz inne, nigdy nie ma zakończenia. Można by je myślą ująć tylko, gdyby je zatrzymać, bo myśli się wstecz, a żyje się wciąż naprzód. A skoro istnienie ludzkie jest stawaniem się, to filozofia egzystencjalna musi być filozofią stawania się. Nie może być uczona i systematyczna, skoro ma za przedmiot istnienie z jego zmiennością i niepokojem. W narastającej wciąż mnogości i różnorodności istnienia nie może być jedności: jedność jest tylko tworem myśli. I tylko myśl daje się ująć w system, ale nie istnienie. W tym leży błąd idealistycznej filozofii, w szczególności Hegłowskiej, że nie widziała różnicy między myślą a istnieniem i istnienie pojmowała na modłę myśli.

Istnienie ludzkie zawsze jest czasowe, skończone, doczesne, a mimo to człowiek patrzy nań pod kątem wieczności. I w ten sposób doczesność nieuchronnie sprzęga się w nim z wiecznością. „Człowiek jest syntezą skończoności i nieskończoności, czasowości i wieczności, konieczności i wolności”. I stąd właśnie pochodzą najgorsze antynomie człowieka, jego sprzeczności i cierpienia. Nie może uwolnić się od przeciwieństw i konfliktów, jakie są nieuchronne między zmiennym istnieniem i niezmiennym bytem, przemijaniem i wiecznością, inaczej mówiąc: między człowiekiem i Bogiem.

Byt Boski, wieczny i niezmienny, musi się człowiekowi z konieczności wydawać irracjonalny; dla człowieka, mającego naturę tak zupełnie inną od Boskiej, jest i zawsze będzie paradoksem. Paradoksalność, niepojętość Boga nie jest wynikiem słabości ludzkiego umysłu, lecz naturalnym wyrazem stosunku między człowiekiem a Bogiem: między człowiekiem, któremu dane jest tylko przemijające istnienie, a Bogiem, który jest wieczny.

3. DAŻENIE DO NIESKOŃCZONOŚCI i OBAWA PRZED NIĄ. Człowiek wyrwa się z istnienia do

prawdziwego bytu, czyli z przemijania do wieczności; wyrazem tego jest przede wszystkim religia. Dla człowieka jest niezbędna, ale niesie mu wątpliwości i cierpienie; nic bowiem

5 — Historia filozofii t. III g<

nie może zapełnić przepaści między nim a bytem Boskim, wiecznym, absolutnym. Każde zbliżenie się do Boga poniża człowieka, przekonywa o własnej bezsile. Wywołuje — jak mówił Kierkegaard — „lęk i drżenie”. Lęk i drżenie: to naturalny sposób, w jaki w istnieniu ludzkim objawia się Bóg.

Kierkegaard odróżniał dwie postaci religii, które nazywał „religią A” i „religią B”. Każda religia ukazuje człowiekowi wieczność, ale „religia A” ukazuje ją jedynie jako dalsze tło ludzkiej egzystencji. Już taka z daleka widziana wieczność przeraża człowieka, jest dlań paradoksem i męczarnią: jednakże jest mu jeszcze względnie dostępna, nie wymaga zerwania z całym naturalnym porządkiem istnienia. Natomiast „religia B” wprowadza nieskończonego Boga w samo istnienie skończonego człowieka: uraga rozumowi, potęguje jeszcze paradoks i męczarnię. Taką religią jest właśnie chrześcijaństwo. Naturalnym stosunkiem do takiej religii był dla Kierkegarda już tylko lęk i groza. W przedstawianiu chrześcijaństwa jako pociechy, jako religii radosnej widział całkowite jego sfalszowanie. „Siedzę w swoim cichym pokoju i znam jedno tylko niebezpieczeństwo: religię”.

I oto wytwarzają się w człowieku dwa przeciwne sobie dążenia: z jednej strony dąży istotnie do nieskończoności, z drugiej natomiast broni się przed nią, broni przed nią swego własnego, skończonego istnienia. A broniąc się przed nią zasklepia się w tej przypadkowości, jaką mu los dał, wmawia w siebie, że to jest właściwy jego żywioł, że jest do wieczności niezdolny. Zajmuje swą świadomość interesami, zapełnia ją rozrywkami czy czymkolwiek bądź, byle nie pamiętać o wieczności; odsuwa od siebie myśli o niej. Mówi sobie, że kiedy indziej o niej będzie myśleć, że jeszcze nie teraz, że jest jeszcze czas. I ostatecznie nigdy prawie o niej nie myśli. I w ten sposób wytwarza formy swego zwykłego, codziennego istnienia: są one w znacznej części formami ucieczki przed wiecznością.

Z tą dwoistością w postawie człowieka sprzęgła się jeszcze druga: że pragnie poznać samego siebie, ale zarazem pragnie ukryć się przed sobą, ukryć swe aspiracje, zwłaszcza aspiracje do wieczności, które mu są niewygodne, bo wytrącają go z doczesnej egzystencji. I w ciągu całego ludzkiego istnienia toczy się walka dwu dążeń: dążenia, by wejrzeć we własną głęb, i dążenia, by utrzymać powierzchowniejszy, ale za to wygodniejszy obraz samego siebie.

W zależności od tego, które z tych dążeń bierze w człowieku górę, wytwarzają się różne typy życia, czyli różne jego „stadia”, jak je nazywał Kierkegaard. Dwa z nich przeciwstawiają się sobie najdobitniej: estetyczny i etyczno-religijny.

4. TYPY ŻYCIA. Jeden typ życia ma tę właściwość, że jest pochłonięty nie rzeczywistością, lecz możliwościami: człowiek bawi nimi wyobraźnią, bawi swobodnie, bo nie krępują go, skoro są tylko możliwościami. Wciąż je przemienia, robi z nich coraz nowe kombinacje i życie przekształca w kalejdoskop. Rzeczywistości ledwie dotyka, w żadnym momencie istnienia się nie stabilizuje. Taki typ życia, pełen niezaprzeczonego uroku, daje najwięcej materiału artyście i poecie, dlatego też Kierkegaard nazwał go estetycznym.

Etyczny zaś typ szuka w życiu już nie możliwości, lecz rzeczywistości. Stąd jego powaga i poczucie odpowiedzialności, których nie ma w estetycznym. I podczas gdy typ estetyczny przebiega od jednych przeżyć do drugich, to etyczny, raz znalazłszy przeżycia właściwe, trwa przy nich, powtarza je: to jego cecha podstawowa. Typ etyczny jest trwaniem, tak samo jak estetyczny przemianą. Za trwaniem zaś idzie skupienie, wejście w siebie i pogłębienie. Kto ucieka w przyszłość — powiada Kierkegaard — jest tchórzem, kto w przeszłość — hedonistą, a tylko ten, kto trwa przy teraźniejszości, kto chce ją powtarzać, ten jest prawdziwym człowiekiem.

Religijny typ życia Kierkegaard wymieniał jako trzeci, ale w gruncie rzeczy niewiele się dlań różnił

od etycznego. Bo etykę rozumiał religijnie, jako stosunek człowieka do Boga, religię zaś — etycznie.

Różnica w tym tylko, że etyka ma charakter ogólny, a religia osobisty. Ale ostatecznie stanowią łącznie

jedną, wspólną postawę, która przeciwstawia się estetycznej. To zaś przeciwstawienie jest zasadnicze: bo

etyczno-religijny typ życia wprowadza Boga do istnienia, a estetyczny nie wprowadza. Bóg zaś w istocie

swej jest inny niż człowiek i przeto człowiek, gdy żyje z Bogiem, musi żyć inaczej niż bez Boga.

Religia, wprowadzając człowieka w wieczność, napędza go grozą, zadaje mu męczarnie. Godzi w jego interesy, domaga się odeń absolutnego oddania, nie dając w zamian nic, co by było korzyścią życiową. Ale daje mu co innego: napięcie i pogłębienie. Opowiedzenie się za religią lub przeciw niej jest

decyzją ciężką. Człowiek ma przed sobą „albo-albo”:

może zdecydować się na skończoność albo na wieczność. A między tym „albo-albo” nie ma rozwiązania

pośredniego. Nie ma kompromisu, jest „przeskok”, jak mówił Kierkegaard. I człowiek wielokrotnie wybiera ciężką drogę religii: bo jednak czuje, że jest sam czymś więcej niż tym, co może zrealizować w

ciągu swego ograniczonego istnienia, że w formach skończonych nigdy nie jest w pełni samym sobą.

5. SUBIEKTYWNOŚĆ PRAWDY. Poznanie ludzkie jest zawsze niepewne. Niepewności człowiek przezwyciężyć nie zdoła, prawdy obiektywnej nigdy nie doścignie, co najwyżej osiągnie subiektywne jej

poczucie. Kierkegaard mówił więc, że „prawda jest subiektywna”. A odwracając to zdanie, mówił także,

że „subiektywność jest prawdą”. Tego wszakże nie rozumiał bynajmniej w myśl relatywizmu, jakoby tyle

było prawd, ile przedmiotów. Ani też w myśl filozofii Kanta czy Fichtego: że podmiot tworzy, a przynajmniej warunkuje prawdę.

Jego twierdzenie miało sens bardziej zgodny ze zdrowym rozsądkiem: polegało na tym, że w subiektywnym życiu człowieka, i tylko w nim, leży-sprawdzian prawdy. Podobnie rozumiał to Newman.

Im głębsze jest życie osobiste człowieka, tym więcej w nim prawdy. Toteż dla Kierkegaarda, jak dla

Newmana, prawdziwe poznanie musiało być ugruntowane w konkretnym życiu osobistym i nie mogło

mieć charakteru abstrakcyjnego.

ZESTAWIENIE. Przeciwstawienie konkretnego istnienia i abstrakcyjnej myśli, a także

przeciwstawienie istnienia skończonego i wiecznego bytu; zmaganie się skończoności i wieczności w

ludzkim istnieniu, potrzeba wieczności i ucieczka przed nią „albo-albo” wiecznie stojące przed człowiekiem — to były główne motywy filozofii Kierkegaarda. Mocniej niż którykolwiek świecki myśliciel wskazał on na udział czynnika religijnego, transcendentnego w doczesnej egzystencji. I

jaskrawiej niż ktokolwiek widział tragizm tej egzystencji: bo człowiek musi optować za skończonością

lub za wiecznością, optując zaś za skończonością wybiera nicość, a za wiecznością — męczarnię. Sądził

jednak, że kto optuje za skończonością, ten dla spokoju i wygody wyzbywa się połowy swego istnienia,

bo człowiek nie jest jednak samą tylko skończonością, lecz „syntezą skończoności i wieczności”.

DZIAŁANIE. Kierkegaard oddziałął na razie tylko w swoim kraju i raczej na polu religii niż filozofii.

Okres, który nastąpił po jego śmierci, okres panowania pozytywizmu, scjentyzmu, mechanicyzmu, nie

mógł oczywiście mieć zrozumienia dla jego myśli. Ale czas jego przyszedł w XX wieku. Najpierw zaczęto go podziwiać jako psychologa, równego

5'

67

najlepszym powieściopisarzom. Następnie jako teologa: pod jego wpływem powstała protestancka teologia, zwana „dialektyczną” lub „teologią kryzysu”, która w życiu doczesnym widziała wszędzie zarodki śmierci, a religię rozumiała jako nieszczęście człowieka, ale zarazem jako jedyny ratunek.

A

wreszcie, koło 1930 r., nastąpił renesans Kierkegaarda jako filozofa: nowa filozofia „egzystencjalna”

Heideggera, Jaspersa, Sartre'a i innych, stanowiąca jeden z głównych prądów epoki, wzięła od Kierkegaarda nie tylko zagadnienia i nazwę, ale i podstawowe motywy.

W r. 1948 zostało w Kopenhadze założone Stowarzyszenie im. Kierkegaarda i ustanowiona stała nagroda im. Kierkegaarda za prace rozwijające jego zagadnienia.

FAZA DRUGA: 1860-1880

1. EPOKA POZYTYWIZMU. Około 1860 r. dokonała się w filozofii przemiana. Nie dlatego, by powstały

w niej wówczas nowe koncepcje: w czasie tym nowych koncepcji było w filozofii właśnie mniej niż

przedtem. Natomiast wśród koncepcji dawniejszych dokonała się selekcja: z wytworzonych przez poprzednie pokolenie wiele zeszło na drugi plan, a za to jedna opanowała umysły. Mianowicie pozytywistyczna koncepcja świata i człowieka.

Swój wyraz znalazła ona już w poprzednim okresie w dziełach Milla i Comte'a; ale dla tamtych czasów nie byli oni szczególnie reprezentatywni; przed 1860 r. Carlyle miał może więcej zwolenników

niż Mili, a Newman więcej niż Comte. Choć wtedy pojawił się już duch pozytywizmu, to jednak duch

romantyczny był jeszcze żywy. A w każdym razie cechą poprzedzającego okresu była jego różnorodność,

mногоść jego form; teraz ta mnogość ustąpiła miejsca jedności. Idee Hegla czy romantyków, Carlyle'a

czy Newmana, Kierkegaardczy Stirnera — nie zginęły wprawdzie, ale czasowo zeszły na bardzo daleki

plan.

2. ODKRYCIA PRZYRODNICZE. Zapanowanie pozytywizmu było wynikiem rozwoju samej filozofii, ale

po części także rozwoju nauk przyrodniczych. W naukach tych bowiem dokonano szeregu odkryć o najogólniejszym charakterze i doniosłości filozoficznej. Około 1860 r. najważniejsze z nich były już

dokonane i znajomość ich już się rozpowszechniła.

a) W fizyce zasada zachowania energii odkryta została w latach czterdziestych przez Anglika Joule'a i

niezależnie odeń przez Niemca J. R. Mayera. Wykazywała łączność i wspólną naturę najbardziej

do siebie niepodobnych zjawisk. Łączyła je w jeden nieprzerwany łańcuch, była wielkim

świadcstwem na

rzecz determinizmu.
b) W chemii Kekule ustalił w latach pięćdziesiątych schemat budowy cząsteczki benzenu. Był to początek niezliczonych syntez organicznych, dawał prosty wzór złożonym zjawiskom. A wkrótce potem,

w r. 1869, chemik rosyjski D. I. Mendelejew dokonał rzeczy teoretycznie jeszcze ważniejszej: odkrył

periodyczny układ pierwiastków.

c) W biologii Schwann i Schleiden odkryli w latach 1838- 1839 komórkę organiczną, jako jednostkę,

z której rozmnożenia się i zróżnicowania powstają wszelkie organizmy. Było to wykazanie

jedności
organizmów wyższych i niższych, świadectwo przeciw witalizmowi i biologicznemu mistycyzmowi.

d) W zoologii teoria Darwina od 1859 r. dała naturalne wytłumaczenie różnorodności gatunków, pozwoliła na zbudowanie teorii powszechnej ewolucji i wciągnięcie do tej ewolucji człowieka.

e) W fizjologii teoria swoistej energii zmysłów, zapoczątkowana przez angielskiego

69

anatora Sir Charlesa Belli (Idea o f a New Anatomy of the Brain) jeszcze w r. 1811, a rozwinięta i rozpowszechniona przez niemieckiego fizjologa J. Mullera od 1838 r., wskazywała na subiektywność jakości zmysłowych i pobudzała do ilościowego i mechanicznego rozumienia wszystkich zjawisk.

Wszystkie te odkrycia, a także liczne drobniejsze, skłaniały do tego, by przedstawić wszechświat jako 1) całkowicie zdeterminowany, 2) jednolicie w całości zbudowany, 3) w całości nam dostępny i zrozumiały.

Jednocześnie zaś zdążyły się już rozpowszechnić wytworzone w poprzednim pokoleniu minimalistyczne doktryny filozoficzne, pozytywizm Comte'owski i Millowski empiryzm. Były uzupełnieniem owych odkryć, dokonanych przez nauki przyrodnicze. I łącznie wydały obraz świata, który stał się własnością epoki. Elementy jego zbierały poprzednie pokolenia, ale dopiero obecne utworzyło z nich kompletny pogląd na świat. Pozytywizm istniał już dawniej, ale teraz dopiero przyszła jego era.

3. FILOZOFIA NIE WIERZĄCA W FILOZOFIĘ. Nastroju, jaki wówczas panował, nikt nie wyraził

dobitniej od Renana. Pisał on w r. 1862: „Faktem zdumiewającym, klasycznym dla ostatniego trzydziestolecia myśli jest brak wszelkich spekulacji filozoficznych. Ten letarg nierychło się skończy. Nie widzę początków kresu. Widzę ogromną przyszłość nauk historycznych, wróżę im wydoskonalenie i szybkość rozwoju. Widzę przyszłość nauk przyrodniczych. Ale nie widzę przyszłości filozofii w dawnym znaczeniu tej nauki. Nauki specjalne podbiły sobie umysły filozoficzne, które by w innych epokach należały niepodzielnie do metafizyki. Filozofowie stali

się filologami, chemikami, fizjologami".

4. JEDNOLITOŚĆ FILOZOFII. Rzadko kiedy epoka była tak jednolita jak ta: różne teorie i prądy, jakie wydała — pozytywizm w ściślejszym znaczeniu tak samo jak ewolucjonizm, ruch w kierunku usamodzielnienia psychologii tak samo jak indukcyjna metafizyka — były tylko różnymi formami jednej i tej samej filozofii. Był to jeden wielki prąd minimalis-tyczny, który rozpadał się na drobniejsze prądy. Tak jednolicie minimalistyczna nie była nawet filozofia XVIII wieku.

Jeżeli kiedy można mówić o jakiejś filozofii, że „panowała”, to o minimalistycznej, pozytywistycznej filozofii w tych latach XIX wieku. Najpierw dlatego, że duża ilość myślicieli stała na tym stanowisku. A także dlatego, że zachodziła zgodność pomiędzy filozofami a ogółem inteligencji, zgodność raczej rzadko występująca w dziejach, bo ogół zwykle z opóźnieniem przyswaja sobie poglądy specjalistów.

Oczywiście i teraz byli ludzie o innej postawie, istniały w filozofii odchylenia od głównego prądu, istniała opozycja przeciw niemu. Byli myśliciele, którzy jeszcze nie dorosli do pozytywizmu, i tacy, co go już przerośli. Żyli jeszcze i pisali Carlyle i Newman; uczniowie Herbarta zajmowali nadal katedry w Rzeszy i Austrii, a uczniowie Cousina we Francji. A także wśród młodszych myślicieli niektórzy należeli do innych kierunków. Oto zaraz po 1860 r. w Anglii wystąpili Stirling i Green, pragnąc odnowić filozofię Hegla, przeciwieństwo panującego minimalizmu. W Niemczech Fechner snuł swe poezje metafizyczne. W 1874 r. Brentano ogłosił swą psychologię, zupełnie różną od panującej. Zaraz po 1870 r. uformowały się też idee Nietzschego. Ale choć miały zaważyć na dalszych losach myśli, teraz były jeszcze odosobnione, ledwo zauważane.

5. ODMIANY POZYTYWIZMU. Przy całej jednolitości pozytywistycznej filozofii XIX wieku poszczególne występujące w niej prądy, odłamy, teorie miały rysy odrębne. Już choćby dlatego, że w każdym środowisku pozytywizm wyrósł w innych warunkach, w opo-

70

zycji do innej filozofii: w Anglii w opozycji do filozofii zdrowego rozsądku, we Francji do eklektycznej

metafizyki, w Niemczech do systemów Hegla i Herbarta. W Anglii pozytywistyczna filozofia była zgodna z dawną tradycją kraju, we Francji miała precedensy w XVIII w., w Niemczech była nowością.

W Anglii występowała w formie najprostszej, bez krytycznych roztrząsań, bez epistemologicznych

wątpliwości, była jak gdyby pozytywizmem dogmatycznym. We Francji, wprost przeciwnie, była pozytywizmem sceptycznym, przesiąkniętym wątpliwościami. A w Niemczech była prądem krytycznym,

nastawionym epistemologicznie, analizującym swe własne podstawy i założenia.

W Anglii, i tylko w Anglii, doba pozytywizmu wydała kompletny system filozofii:

tam znalazła Darwina i Spencera, rozwinęła ideę ewolucji i dzięki niej zespoliła w systematyczną całość

poszczególne dyscypliny filozoficzne. Ewolucjonizm angielski był jedynym pełnym systemem filozofii

wzniesionym na pozytywistycznej podstawie.

W Anglii pozytywistyczna filozofia była przede wszystkim filozofią nauk przyrodniczych, we Francji

zaś raczej humanistycznych. Francuzi stworzyli najbardziej typowe dla pozytywizmu teorie sztuki czy

religii. A jeszcze inaczej była skierowana praca pozytywistów w Niemczech: ci, z jednej strony,

pracowali nad rozparcelowaniem filozofii, wydzieleniem z niej nauk szczegółowych, z drugiej — nad teorią poznania i epistemologicznym uzasadnieniem pozytywizmu, z trzeciej nad uzupełnieniem go przez

jakaś metafizykę „krytyczną”, „indukcyjną”, „naukową”, taką, która by się zmieściła w ramach antymeta-

fizycznej epoki.

Polska zaś była naówczas najbardziej pod wpływem pozytywizmu angielskiego, tego najprostszego pozytywizmu, przyjmującego bez zastrzeżeń fakty nauki i nie zastanawiającego się nad tym, jakie są ich

założenia i jaki stopień wiarygodności. Miał jednakże w Polsce pozytywizm swój własny odcień: był

nastawiony praktycznie, życiowo, bardziej jeszcze niż w Anglii.

Narody mniejsze, młodsze i mające mniej ciągłą tradycję filozoficzną nie odegrały w tej dobie takiej

roli jak wielkie, ale i one miały swoich wybitnych i wpływowych pozytywistów. Włochy wydały niepospolitego myśliciela w osobie Roberta Ardigò, w Danii najslawniejszy jej filozof Hóffding swym

trzeźwym sposobem myślenia zbliżony był do pozytywistów, w Czechach pozytywistą był filozof i polityk T. G. Masaryk. Różne udziały wielu krajów zespoliły się w minimalistyczną filozofię tej epoki.

6. ZAINTERESOWANIA EPOKI. Okres ten miał przede wszystkim zainteresowania teoretyczne: zmierzał

raczej do poznania rzeczywistości niż do uświadomienia sobie, co człowiek powinien z niej zrobić.

Więcej też zajmował się wspólnymi cechami rzeczywistości, prawami powszechnymi, które nią rządzą, a

mniej właściwościami indywidualnymi rzeczy i ludzi, ich historycznym rozwojem i odrębnością.

Jednakże interesował się też sprawami swoiście ludzkimi, religijnymi, etycznymi, estetycznymi:

ujmował je tylko w swoisty sposób. W religijnych zajmował postawę zasadniczo negatywną: i nie mogło

być inaczej w filozofii nie uznającej nic, co nie było stwierdzonym czy stwierdzalnym faktem. Ale

—
religia też ma swoje fakty: jeśli nie jest faktem to, w co ludzie wierzą, to jest w każdym razie faktem, że

wierzą. Z tym faktem pozytywiści gotowi byli się liczyć. A między nimi byli nawet tacy, co mieli wiarę

za ważny składnik ludzkiej psychiki, oczyszczający ją i podnoszący. Natomiast dla wszystkich

pozytywistów błędem było zbliżenie religii do nauki, mieszanie wiary z wiedzą. Nie mogli więc zgodzić

71

się na takie rozumienie religii, jak Newmana czy Kierkegaarda, widzące w niej źródło wiedzy, współzawodniczkę nauki: te poglądy były z duchem pozytywizmu zupełnie niezgodne.

W pojmowaniu spraw społeczno-politycznych nie mniej objawiły się rysy pozytywizmu. Zwłaszcza

negatywne: nie było w nim miejsca na mistyczne i irracjonalne rozumienie władzy, państwa, prawa, a

także na odwoływanie się do tradycji czy autorytetu, Wprawdzie sam Comte stał się w końcu

zwolennikiem polityki autorytatywnej, ale z duchem pozytywizmu harmonizował tylko liberalizm: nie

Comte, lecz Mili oddziałał najwięcej na poglądy polityczne drugiej połowy XIX wieku. Epoka pozytywistyczna ceniła nade wszystko wolność, a także równość; nie chciała rozumieć społeczeństwa hierarchicznie.

W sprawach sztuki epoka ta była epoką realizmu. Sądziła, że sztuka wypływa z tych samych realnych

potrzeb i zdolności ludzi, co inne dziedziny życia. I realne życie jest najbardziej odpowiednią dla niej

treścią — dla plastyki tak samo jak dla literatury.

W 1855 r. Courbet wystąpił w malarstwie z hasłem „realizmu”. A impresjonizm następnego pokolenia

był także wynikiem dążeń, by w sztuce utrwalić to, co dla nas najbardziej realne: mianowicie nasze własne wrażenia. W nich jest sama rzeczywistość, bez konstrukcji, bez retuszu. Podobnie też było w

literaturze: przyszedł czas Zoli i realistów rosyjskich i skandynawskich, powieści „eksperymentalnych”,

bez mała zatarcie granicy między wiedzą a twórczością.

7. PRĄDY I TEORIE ERY POZYTYWIZMU. Epoka była jednolita, jednakże miała wiele odcieni; i aby jej

filozofię ująć dokładniej, trzeba je wszystkie uwzględnić:

1) Ewolucjonizm, będący wielkim systemem epoki, scalającym wyniki nauk w duchu pozytywizmu.

2) Przeciętny, popularny pozytywizm, głoszony zwłaszcza przez uczonych specjalistów, a wyznawany

przez szerokie kręgi inteligencji, dla którego właściwa jest nazwa „scjentyzmu”, bo opierał się na bezwzględnym zaufaniu do nauk szczegółowych.

3) Typowe dla pozytywizmu próby parcelowania filozofii, wydzielenia z niej nauk specjalnych, zwłaszcza psychologii.

4) Teoria poznania, mająca stworzyć podstawy dla pozytywizmu, występująca w postaci empiriokrytycyzmu lub pozytywistycznie rozumianego krytycyzmu.

5) Próby stworzenia metafizyki „krytycznej” czy „indukcyjnej”, jedynej, na jaką era pozytywizmu mogła sobie pozwolić.

6) Rozwinięcie humanistyki w duchu pozytywizmu.

7) Sceptyczne wnioski wyprowadzone przez niektórych pozytywistów.

HERBERT SPENCER I EWOLUCJONIZM

Pozytywna i empiryczna filozofia XIX wieku korzystała z wyników nauk szczegółowych, zwłaszcza

przyrodniczych. Z przyrodniczego pojęcia rozwoju Herbert Spencer uczynił ośnowę całego systemu

filozofii: systemu ewolucjonistycznego. Ewolucjonizm stał się silnym prądem w minimalistycznej filozofii

XIX w., uzupełniającym pozytywizm i empiryzm.

72

ŻYCIE I PRACE SPENCERA. Herbert Spencer (1820-1903) miał wykształcenie inżyniera. W młodości przejęty sprawami politycznymi, pisywał artykuły w duchu liberalizmu i indywidualizmu.

Wcześniej też zainteresował się zagadnieniem rozwoju organicznego i społecznego. Myśl ewolucyjnego tłumaczenia zjawisk przeprowadził już w Statyce społecznej z 1855 roku. Pochodzenie gatunków Darwina, które ukazało się w 1859 r., potwierdziło mu jej słuszość. W 1860 r. powziął myśl opracowania całej filozofii z tego punktu widzenia i od razu ogłosił Program systemu filozofii syntetycznej (jak nazywał swą doktrynę). Wykonaniu tego programu poświęcił odtąd swe życie i wykonał go całkowicie i bez zmian, pracując nad tym, bez pośpiechu, ale i bez wypoczynku, przez lat blisko czterdzieści. Weszły do jego systemu Pierwsze zasady, 1862, oraz wielotomowe Zasady biologii, 1864-1867, Zasady psychologii, 1870-1872, Zasady socjologii, 1876-1896, i Zasady etyki, 1879 - 1892. System, który wytworzył, był wyjątkowo jednolity: różnorodny materiał, czerpany z różnych nauk, jest w nim podporządkowany jednej idei. Jest to bodaj najpełniejsze i najbardziej szczegółowe wykonanie wielkiego zamierzenia, jakie zna filozofia nowożytna. Spencer wykonał je mimo nieszczerne warunki materialne i wątłe zdrowie. Tylko dzięki wielkiej regularności życia, odosobnieniu i uwolnieniu się od konwenansowych przymusów mógł wykonać pracę tak niezwykłych rozmiarów. Do końca życia Spencer zachował właściwości umysłu objawione w młodości: pozostał indywidualistą i liberałem, a także inżynierem, dla którego mechanizm jest jedynym prawdziwym wyjaśnieniem. Cechy swego charakteru i kolejno życia przedstawił w Autobiografii, ogłoszonej po jego śmierci w 1904 r.

POPRZEDNICY. Na myśl o ewolucyjnym tłumaczeniu zjawisk Spencer został naprowadzony — jeszcze przed ukazaniem się dzieła Darwina — przez geologiczne badania Lyella, zoologiczne Owena i embriologiczne v. Baera. Owen nauczył go, że organy zwierząt wyższych mają więcej wzajemnej zależności niż organy niższych; v. Baer, że rozwój zwiększa różnorodność organizmów. Ale Spencer, rzecz szczególna, korzystał także z pomysłu poety-metafizyka Coleridge'a, że życie idzie ku potęgającej się indywidualizacji.

Niemniej głównym jego poprzednikiem, jakby współtwórcą jego ewolucyjnego systemu, był Darwin. Dopiero przy pomocy jego biologicznej teorii Spencer mógł przeprowadzić swą ogólną koncepcję filozoficzną. System filozofii syntetycznej Spencera odpowiadał poglądom Darwina, który powitał w nim „wielkiego filozofa”. Darwin wpłynął na teorię Spencera, ale także Spencer wpłynął na losy teorii Darwina. Rozpowszechniła się ona najwięcej w terminologii Spencera: Darwin pierwotnie nie używał wyrazu „ewolucja”, który został wprowadzony przez Spencera i potem dopiero zastosowany do teorii Darwina. Nie wprost, lecz pośrednio przez Spencera Darwin wpłynął na filozofię XIX wieku. Spencer przyczynił się najwięcej do tego, że rola, jaką w początku ery nowożytnej odgrywała wobec filozofii fizyka, teraz przeszła na biologię. I Darwin stał się na jakiś czas dla filozofii tym, czym niegdyś byli dla

niej Kopernik i Galileusz.

Natomiast oparty na przyrodoznawstwie ewolucjonizm Spencera nie miał właściwie żadnego związku

z opartym na spekulacji filozoficznej ewolucjonizmem idealistycznym, Heglowskim. Łączyła je tylko

jedna bardzo ogólnikowa myśl, poza tym wszystko dzieliło. Ewolucjonizm Spencera miał raczej związku

z poglądami dawniejszych, nawet jeszcze starożytnych filozofów, bo ogólnikowa koncepcja ewolucji była

prawie tak stara jak

73

filozofia, występowała już u hileozoistów greckich; ale były to zawsze tylko programy. A Spencer pierwszy filozofię ewolucji rozbudował szczegółowo. Posiadał zresztą małe wykształcenie historyczne i niewielkie czytanie filozoficzne. Mówił, że gdyby czytał tak dużo jak inni, toby też wiedział tak mało jak oni. Jednakże korzystał z filozofów, zwłaszcza w sprawach epistemologicznych. Najwięcej przejął się relatywizmem i agnasty-cyzmem Hamiltona. A za jego pośrednictwem korzystał z Kanta. Znał też oczywiście najsławniejszego filozofa angielskiego swych czasów, J. St. Milla, i dzielił z nim ogólną postawę minimalistyczną. Jednakże w ramach minimalizmu stanowił typ odmienny. Poprzez Milla zaś znał Comte'a. I z nim łączyło go wiele: wśród leade ów minimalizmu XIX wieku oni dwaj byli do siebie najbardziej podobni. Bez mała można rzec, że „filozofia syntetyczna” Spencera to „filozofia pozytywna” Comte'a wzbogacona o ideę ewolucji. Ścisłej mówiąc, jedna połowa systemu Spencera była zależna od Comte'a, druga, zupełnie różna, była zależna od Kanta.

DARWINIZM. Rola w biologii Karola Darwina (1809-1882) była podwójna:

1) Przeprowadził empiryczny dowód powstawania nowych gatunków. Dawniejsi filozofowie (jak Empedokles) robili na ten temat tylko spekulatywne hipotezy, a dawniejsi uczeni (jak Buffbn czy Lamarck) dawali tylko poszczególne obserwacje, materiały do dowodu. 2)

Sformułował hipotezę tłumaczącą powstawanie nowych gatunków. Oparł się na fakcie wariacji indywidualnych występujących w każdym gatunku. Z wariacji tych korzystają hodowcy, by przeprowadzać selekcję; a pomysłem Darwina było, że przyroda posiada również możliwości robienia selekcji, że istnieje też „dobór naturalny”. Pewne jednostki są mianowicie tak zbudowane, że odpowiadają warunkom życia, tak samo jak inne odpowiadają zamierzeniom hodowcy. Rodzi się nadmiar jednostek — przeto muszą toczyć „walkę o byt” (jak to nazwał inny zoolog angielski tych czasów, Wallace), a utrzymują się przy życiu te tylko, które są do warunków życia najbardziej dostosowane, najodpowiedniejsze (sur vivat of f hę fittest). Tak oto przyczyny najzupełniej naturalne czynią, że utrzymują się przy życiu jedynie jednostki zbudowane celowo. Potomstwo ich dziedziczy ich cechy — i tak dzieje się, że dzięki drobnym i przypadkowym wariacjom powstają gatunki względnie stałe. Są celowe, dostosowane do życia. Są celowe nie dlatego, iżby wszystko, co się rodzi, było celowe, lecz że niecelowe zginęły w walce o byt. Darwin miał zresztą świadomość, że jego teoria „doboru naturalnego” daje jedynie częściowe wytłumaczenie ewolucji gatunków: wiedział, że zakłada istnienie samego procesu życiowego, rośnięcie organizmów, ich rozmnażanie się, dziedziczność, występowanie waria-cyj — zakłada to wszystko, nie tłumacząc.

Teoria jego zrobiła epokę nie tylko w biologii, ale i w filozofii. Zrobiła ją przez to, że przełamała przyzwyczajenia myślowe zakorzenione od Arystotelesa, a utrwalone przez nowożytnych przyrodników, Linneusza czy Cuviera. Obyła się bez założeń teologicznych. A także bez Platońsko-Arystotelesowskiego założenia, że byt ma formy wieczne, niezmiennie. Otworzyła możliwość czysto przyczynowego rozumienia świata.

Teorię swą Darwin sam zastosował do człowieka (w *Descent of Man*, 1871). Przełamywała ona dualizm między człowiekiem a resztą świata. Przedstawiała w innym świetle ludzką naturę. Darwin położył także podstawy pod nową teorię poznania. Tłumaczył, że pojęcia, jakimi człowiek się posługuje, również nie są niezmiennie, że są plastyczne, kształtują

74

się w naturalny sposób i utrzymują się o tyle tylko, o ile są dostosowane do warunków życia. **POGLĄDY SPENCERA, I. EWOLUCJONIZM.** Naczelnym pojęciem filozofii Spencera było pojęcie ewolucji, czyli rozwoju. Pojęcie to zawiera trzy myśli: 1) że rzecz, która podlega rozwojowi, nie jest niezmienna, że podlega przemianom. Co więcej: 2) że przemiany jej dokonują się stale i stopniowo. Jeszcze więcej: 3) że dokonują się w jednym kierunku, wedle jednego prawa.

Otóż Spencer stanął na stanowisku, że rozwojowi podlega cały wszechświat we wszystkich swoich częściach, że rozwój jest powszechnym prawem świata. Stanowisko to przyjęto nazywać ewolucjonizmem.

A) Punktem wyjścia ewolucjonizmu była biologia. W świecie istot żywych rozwój jest najwyraźniejszy. Jednakże wyraźny jest tylko dla jednostek, gatunki mogły wydawać się raczej niezmiennymi. Ale teoria Darwina wykazała, że i one podlegają rozwojowi; po nim świat organiczny mógł być już w całości pojmowany ewolucyjnie. Własności jednostek żywych mogły być tłumaczone jako wynik ewolucji nie tylko własnej, ale także ewolucji ich gatunku dokonującej się w przeciągu pokoleń.

Nauki wielorako wpływają na siebie i zazębiają się o siebie wzajem. Biologia Darwina była punktem wyjścia dla powszechnego ewolucjonizmu. Ale Darwin sam przyznawał, że wzorem była mu — ekonomia, a w niej demograficzna teoria Malthusa, wywodząca, że jedynie część ludności może utrzymać się przy życiu, część zaś ginie w walce o byt.

B) Rozwój biologiczny był wszakże dla ewolucjonizmu Spencera tylko punktem wyjścia. Potraktował on bowiem rozwój jako prawo powszechne, rządzące nie tylko istotami organicznymi, ale całą przyrodą. Wyszedł poza Darwina, dla którego było to prawo wyłącznie biologiczne.

Usiłował też wyjaśnić, na czym rozwój polega. Twierdził, że polega przede wszystkim na różnicowaniu się części. W rozwijającym się układzie części tego układu różnicują się: to pierwsza cecha rozwoju. Ale z nią wiążą się inne: rozwijający się układ potęguje swą zwartość, a także określoność, porządek, równowagę. W rozwoju układ przechodzi 1) od stanu jednorodności do stanu różnorodności, a zarazem 2) od stanu luźniej do ściślej związanego i 3) od stanu nieokreślonego i chaotycznego do bardziej określonego i uporządkowanego. Wedle tedy ewolucjonizmu Spencera wszechświat przechodzi stopniowo w stan coraz bardziej różnorodny, związany, określony, uporządkowany.

Nazwę „ewolucjonizmu”, w szerszym znaczeniu oznaczającego wszelką teorię rozwoju, w węższym znaczeniu przyjęto stosować specjalnie do teorii Spencerowskiej, gdzie rozwój znaczy tyle, co różnicowanie, wiązanie, porządkowanie części.

Wedle Spencera to prawo rozwoju jest powszechne, działa wszędzie: w formowaniu się systemów słonecznych, tworzeniu się ciał chemicznych, organizmów, umysłów, społeczeństw, kultur. Najwyraźniej ukazuje się w świecie organicznym, ale działa tak samo i w nieorganicznym, i w nadorganicznym, społecznym. Jak organizm formuje się wchłaniając pokarmy, tak też chmury tworzą się przez wchłanianie luźnych cząstek pary, a lawice piaszczyste przez wchłanianie ziaren piasku: i tu części przechodzą od układów mniej do więcej związanych. Wszędzie dokonuje się wiązanie części, ich różnicowanie, porządkowanie. Dlatego też wszystkie dziedziny zjawisk mogą i powinny być w nauce włączone do jednego systemu, traktowane wedle jednej zasady,

C) Rozwój, różnicując i związując układy, nadaje im coraz większą równowagę i przez to udoskonala je. Jest więc postępowaniem. Postęp ma wszakże granice: gdy układ dojdzie do równowagi, to już nie może postępować dalej naprzód — i zatrzymuje się. A nawet zaczyna się cofać, bo każda równowaga jest niestała, nie może się na stałe utrzymać. I przeto po okresie postępu przychodzi okres cofania się; co się uformowało, rozkłada się. Dlatego w dziejach świata następują kolejno po sobie okresy dwojakiego rodzaju:

postępujące naprzód i cofające się.

Pojmowanie Spencera było ewolucjonistyczne, nie rewolucjonistyczne. Zasadą jego były przeobrażenia stopniowe i powolne. Zupełnie inaczej niż np. u Cuviera, który w świecie widział wynik gwałtownych przemian, katastrof. Powiedziano, że natchnieniem Spencera była geologia i rozmyślanie nad dziejami Anglii.

D) Prawem rozwoju Spencer objął całą przyrodę, a także człowieka, zjawiska psychiczne i społeczne. Nic i nikt nie wyłamuje się spod tego powszechnego prawa. Nie sądził w szczególności, by prawa kultury były odmienne od praw przyrody. Filozofia jego miała charakter monistyczny, a jedyne prawo, jakie uznawał, było zaczerpnięte z nauk przyrodniczych, było prawem przyrody. Innych praw niż prawa przyrody nie uznawał. Jego monizm był naturalistyczny.

E) Spencer był inżynierem, przywykłym do operowania mechanizmami: patrząc na rzeczy widział przede wszystkim mechanizmy, które je do życia powołały i które w nich działają. To zaś wpłynęło na charakter wytworzonej przezeń teorii. Świat rozumiał mechanistycznie, jako funkcje materii, ruchu i siły. W szczególności rozumiał tak swe naczelne prawo ewolucji. Naprowadziła go na nie biologia, ale pojmował je w duchu mechaniki, jako wynik działania sił mechanicznych. Uważał, że zjawiska życia, umysłu, ustroju społecznego rozwijają się tak samo jak układy mechaniczne, są zjawiskami bardziej złożonymi, ale tej samej natury. We wszelkim rozwoju widział proces mechaniczny: to stanowiło najbardziej charakterystyczną cechę tego ewolucjonizmu, jaki wytworzył i zdołał narzucić XIX wiekowi.

2. EWOLUCJONISTYCZNA PSYCHOLOGIA I TEORIA POZNANIA. Dla ewolucjonizmu Spencera

biologia była punktem wyjścia, mechanika wzorem, ale terenem, na którym go najwięcej stosował, była psychologia i humanistyka. Jego poglądy na ewolucję w przyrodzie były w znacznej części czerpane od innych, natomiast na ewolucję kultury — były jego własne. Co prawda, ewolucję kultury miał za identyczną z ewolucją przyrody, ale to właśnie był jego pomysł oryginalny.

Uważał, że zjawiska psychiczne stanowią ogniwa ogólnego rozwoju przyrody organicznej. Są takie a nie inne dlatego, że takie a nie inne były potrzebne jednostce czy gatunkowi do utrzymania się przy życiu. Formy umysłu powstały przez dostosowanie się do warunków życia. Nie są więc pierwotne ani niezmiennie. Rozwój je wytworzył, rozwój je zastąpi przez inne. Nie ma dla umysłu form niezmiennych, o których rozprawiali racjoniści i krytycyści: wszystkie rozwijają się i przemieniają. Ale nie ma także przypadkowych: wszystkie są koniecznymi wytworami rozwoju.

Spencer szedł jeszcze dalej: sądził mianowicie, że wytworem rozwoju są nie tylko formy umysłu, ale nawet sam umysł. Jest narzędziem potrzebnym organizmowi do zachowania życia i dlatego powstał. Gdyby działalność jego nie była biologicznie cenna, toby się nie była wytworzyła i utrzymała na świecie.

Dwie zwłaszcza myśli występowały w psychologii Spencera: Najpierw myśl, że zja-

wiska psychiczne stanowią ciągły szereg od najniższych zwierząt do człowieka. Po wtóre zaś myśl, że umysł, tak samo jak organizm, formuje się zależnie od otoczenia. Obie myśli przyjęły się szeroko.

Ewolucyjne pojmowanie umysłu było zgodne z duchem empiryzmu, mimo że przyznawało jednostce wrodzone • formy myślenia. Bo są wprawdzie wrodzone tylko jednostce, ale przez nią odziedziczone i zależne od doświadczeń dawniejszych pokoleń: to było nowe rozwiązanie starego sporu empiryzmu z aprioryzmem. Robiło ustępstwo dla aprioryzmu, ale jednak rozstrzygało spór na korzyść empiryzmu. Dostarczało mu nawet nowego argumentu, wskazując, że możemy zawdzięczać doświadczeniu nawet to, czegośmy sami nie doświadczyli. Wytworzyło nową odmianę empiryzmu.

Te idee Spencera wydały swoistą postać relatywizmu w teorii poznania. Najzwyczajszą jego postacią bywała psychologiczna, twierdząca, że poznanie jest zależne od umysłu poznającego, od jego procesów psychicznych. Spencer zaś zainicjował relatywizm biologiczny. Twierdził, że poznanie jest zależne od organizmu poznającego, od jego przystosowania się do potrzeb i warunków życia.

3. ETYKA EWOLUCJONISTYCZNA. Prawami przyrody i jej rozwoju Spencer tłumaczył, dlaczego ludzie tak a nie inaczej myślą i postępują: bo gdyby myśleli i postępowali inaczej, nie utrzymaliby się przy życiu. Ale w podobny sposób usiłował ustalić, jak powinni postępować. Był bowiem przekonany, że nie ma innych praw poza prawami przyrody, więc kryterium powinności, dobra i zła, jeśli w ogóle istnieje, to tylko w nich. Nie ma innych praw niż prawa życia i walki o byt.

Więc dobre jest postępowanie, które jest zgodne z przyrodą, przystosowane do niej. Na tym kryterium Spencer oparł swą etykę biologiczną i ewolucyjną: dobre i moralne jest to, i tylko to, czego wymaga życie i jego rozwój. Była to etyka skrajnie naturalistyczna:

„działanie moralne i działanie naturalne jest jednym i tym samym” — pisał. Była to też etyka całkowicie relatywistyczna. Nie miała za wieczną żadnej wartości, a już w szczególności moralnej. Wbrew olbrzymiej większości etyków, Spencer twierdził, że wartość moralna jest właśnie wartością tymczasową i przestanie obowiązywać, gdy rozwój ludzkości dojdzie do kresu, bo wtedy ludzie będą już całkowicie przystosowani i normy moralne nie będą potrzebne. Te podstawy etyki Spencera były względnie nowe, ale konkluzje stare: mianowicie prowadziły do teorii od dawna znanej, do hę d on iż m u. Przyjemność może być uznana za miarę wszelkiego dobra, bo organizm doznaje jej wtedy, gdy jest przystosowany do warunków życia. W ten nowy sposób Spencer starą teorię przedstawiał jako wypływającą z przyrodniczych, biologicznych faktów. Dawniejsi hedoniści powoływali się po prostu na jej oczywistość czy na sposób naszego odczuwania; teraz zaś odmłodzony hedonizm występował w szacie darwinizmu, ewolucjonizmu, przystosowania do życia.

Hedonizm Spencera różnił się od współczesnego sobie hedonizmu Milla, uduchowionego, prawie ascetycznego. Zbliżał się z powrotem do hedonizmu XVIII wieku. Nie uznawał wyższości przyjemności duchowych nad cielesnymi. Był wrogiem moralności ascetycznej, a obrońcą egoizmu. Uważał za słuszne, by człowiek zmierzał do zapewnienia sobie samemu dóbr i przyjemności, w szczególności dóbr materialnych i przyjemności cielesnych; uznawał prawo, a nawet obowiązek moralny troszczenia się o samego siebie nie mniej, lecz więcej niż o innych.

Najogólniejsze przykazanie etyki Spencera brzmiało tak: należy różnicować życie,

czynić je możliwie najintensywniejszym, najbogatszym. Więc jeśli należy coś robić dla innych, to dla tych, co zdolni są do życia intensywnego i bogatego, czyli nie dla słabych i

upośledzonych przez naturę, lecz właśnie dla jednostek dzielnych, dla najlepiej przez naturę wyposażonej elity.

Była to konsekwencja bardzo odbiegająca od moralności chrześcijańskiej, opartej na miłości i litości. Spencer twierdził, że wypływała z założeń ewolucjonizmu: ale przynajmniej w tym samym stopniu miała źródło w jego osobistym usposobieniu indywidualisty i liberała. Nie wyprowadzał z niej wszakże wniosku politycznego, iż należy jednostki słabsze podporządkowywać dzielniejszym; wszystkim należy się swoboda.

Sądy etyczne, które są powszechnie uznawane i wydają się oczywiste, tłumaczył w myśl swych poglądów: mają źródło w doświadczeniu, wszakże nie w indywidualnym, lecz w odziedziczonym doświadczeniu rodzaju ludzkiego. To, co dla naszych przodków było rzeczą doświadczenia i wyrachowania, myśmy odziedziczyli już jako instynkty i intuicje. Stąd poczucie konieczności i oczywistości. Godził w ten sposób walczące ze sobą stanowiska, tak samo jak w teorii poznania: jak tam empiryzm z racjonalizmem, tak tu utylitaryzm z etycznym intuicjonizmem, ale na korzyść utylitaryzmu.

4. AGNOSTYCYZM. Ewolucjonizm stanowił część najważniejszą, wszakże tylko część filozofii Spencera; część druga była odeń całkowicie niezależna. Dotyczył zjawisk, a ta druga część wykraczała poza zjawiska. Bo Spencer chciał filozofię uprawiać pozytywnie, ale stawiał jej również zadania niepozytywne. Chciał nie tylko stworzyć system wiedzy obejmujący wszelkie zjawiska, ale także wyjaśnić, jakie jest ich ostateczne podłoże.

Przyjmował tedy, że poza zjawiskami istnieje prawdziwa rzeczywistość. Ale też twierdził — objawiając jednak swą łączność z prądami minimalistycznymi — że jest niepoznawalna. Tak wręcz tę prawdziwą rzeczywistość nazywał: „to, co niepoznawalne” (the unknowable). W tym powoływał się już nie na przyrodników, lecz na filozofów, a w szczególności na Hamiltona. Stanowisko to jeden z jego uczniów, Huxley, nazwał z grecka „agnostycyzmem”. Był to pogląd podobny do Kaniowskiego, jednakże uzasadniany inaczej.

Spencer rozumował dość prosto, podobnie jak Hamilton: zjawiska są względne, a to, co względne, nie jest ostateczne, lecz wskazuje na istnienie czegoś bezwzględnego. Uznawał więc rzeczywistość bezwzględną, od nas niezależną. Był realistą, przeciwnikiem subiektywistycznej koncepcji świata, stworzonej przez Berkeley’a, a zachowanej przez Milla. Realizm swój nazywał „przeobrażonym”, bo odbiegał on od realizmu naiwnego. Idealizm twierdzi, że poza wyobrażeniami w świadomości nie ma nic, realizm naiwny, że to, co jest, jest zupełnie do wyobrażeń podobne, a realizm przeobrażony, że zachodzi między nimi tylko pewna odpowiedniość. To, co mamy w świadomości, nie jest złudą, ale też nie jest wiernym odtworzeniem rzeczywistości.

Pierwotnie Spencer sądził, że wszystko, co poznawalne, jest domeną nauki, a wszystko niepoznawalne — religii. Później wszakże doszedł do przekonania, że nauka tak samo jak religia dochodzi do tajemniczego, „niepoznawalnego” bytu. Żadna koncepcja nie pozwala świata naprawdę objąć rozumem: nie potrafimy przedstawić go sobie jako odwiecznego, nie stworzonego, ale także nie potrafimy przedstawić sobie jego początku. Takie same trudności jak w religii występują w nauce: jej pojęcia — takie, jak czasu, przestrzeni, materii — nie dają się pojąć ani jako skończone, ani jako nieskończone. Jej wyjaśnienia prowadzą ostatecznie do czegoś niewyjaśnionego. Tajemnica jest ostateczną tezą nauki —

78

tak samo jak pierwszą religii. Łączy je obie. I swym systemem filozofii „syntetycznej” Spencer chciał

zaspokoić wszelkie potrzeby człowieka, nie tylko naukowe, ale i religijne.

ZESTAWIENIE. System Spencera czerpał zasady swe, z jednej strony, z przyrodoznawstwa, przede

wszystkim zasadę rozwoju, za pomocą której usiłował tłumaczyć zjawiska. Ale z drugiej strony, był inspirowany przez filozofów i uznawał rzeczywistość pozazjawiskową. Był szczególnym tworem myśli, leżącym gdzieś pośrodku między metafizyką a pozytywizmem. Przez swą łączność z przyrodoznawstwem zbliżony był do pozytywizmu; natomiast przez swe ambicje systemotwórcze i uznanie bytu absolutnego był pokrewny teoriom metafizycznym. W jednej części miał charakter minimalistyczny, w drugiej maksymalistyczny. Ale część minimalistyczna miała przewagę: bo względne zjawiska są poznawalne, a byt absolutny jest niepoznawalny. I filozofia Spencera była w olbrzymiej przewadze teorią zjawisk. Teoria

ta była ewolucjonistyczna, monistyczna, naturalistyczna.

OPOZYCJA zaatakowała Spencera z dwu przeciwnych stron: wedle jednych system jego był niebezpiecznym dla filozofii agnostycyzmem, wedle innych — bezużyteczną dla nauki metafizyką. Ewolucjonizm jedni zwalczali za to, że twierdzi mniej, niż pozwalają fakty, inni zaś za to, że twierdzi więcej, niż pozwalają.

Najwięcej zarzutów wywoływał naturalizm Spencera, sprowadzający prawa kultury do praw przyrody.

A także jego mechanistyczny sposób traktowania rozwoju. Podnoszono, że zjawisk biologicznych, psychologicznych, społecznych, niepodobna opisać w terminach mechaniki, że to nie opis, lecz tylko

przenośnia. Spencer zresztą nie utrzymał konsekwentnie swej mechanistycznej koncepcji: określając

rozwój jako przejście od stanu jednorodnego do różnorodnego, wprowadzał moment jakościowy, dawał

określenie stosujące się lepiej do biologii i socjologii niż do mechaniki.

Przeciwnicy zarzucali mu, że system jego nie ma podkładu epistemologicznego, że jest niedostatecznie

uzasadniony, dogmatyczny. Dogmatyzmu Spencer się nie wypierał:

„Intuicje podstawowe” — pisał — „niezbędne do czynności myśli, muszą być przejęte bez dyskusji,

wnukom pozostawiamy troskę o ich uzasadnienie”.

Bodaj większość współczesnych Spencerowi filozofów akademickich zajęła wobec jego „filozofii syntetycznej” postawę krytyczną, w jej twórcy widziała „filozofa dla ulicy”, choć opierał się na nauce i

rościł sobie pretensje do naukowości.

WIELOZNACZNOŚĆ EWOLUCJONIZMU. Podstawowy termin teorii, termin „ewolucja”, był wieloznaczny. Oznaczał: 1) wszelką zmianę, 2) zmianę stopniową (w tym znaczeniu przeciwstawia się

rewolucji), 3) zmianę w stałym kierunku, 4) zmianę postępującą od stanu niższego do wyższego (tu „ewolucja” staje się równoznaczna z postępem), 5) zmianę polegającą na różnicowaniu układu. Darwin

widział w ewolucji postęp, Spencer przede wszystkim różnicowanie. A te dwa znaczenia nie są ze sobą

zgodne: różnicowanie nie zawsze jest postępem; w dziedzinie zarówno techniki, jak kultury właśnie nieraz

proces przeciwny, upraszczający („inwolucja”, jak proces taki nazwano), przyczynia się do postępu.

Przekonanie, że w przyrodzie zmiany skierowane są ku postępowi, było naturalne u Darwina, który w

przyrodzie i jej przemianach widział dzieło Opatrzności. Natomiast, jak słusznie zaznaczył Brehier, przekonanie to traciło podstawę u pozytywistów i materialistów, którzy je od Darwina przejęli.

Wieloznaczność podstawowych pojęć

79

była jednym z powodów, że na tle teorii ewolucji powstały nie kończące się spory i że teoria ta przyjmowała w ciągu lat coraz to nowe postacie.

DZIAŁANIE. Przez swą jednolitość i kompletność, a także przez swój związek z przyrodoznawstwem, z odkryciami i hasłami nauki, filozofia Spencera miała jednak niezwykłą siłę atrakcyjną. Wielu przyrodników, zwłaszcza angielskich, zgłosiło akces do systemu ewolucjonizmu. Należeli do nich: znakomity fizyk J. Tyndall (1820- 1893) i znakomity biolog T. H. Huxley (1825- 1895), kładący wraz ze Spencerem nacisk na niepoznawalność rzeczywiście, a w teoriach metafizycznych, w materializmie nie mniej niż spirytualizmie, widzący absurdalne zamierzenie, by przeniknąć ostateczną naturę rzeczy. Do zwolenników Spencera należał też wybitny historyk filozofii G. H. Lewes (1817- 1878).

Z samodzielnych filozofów życzliwie powitał ewolucjonizm J. St. Mili, który dostrzegł w nim pożądane dla empiryzmu uzupełnienie i wzbogacenie. Ewolucjoniści toczyli niejednokrotnie spory z empirystami ze szkoły Milla i z pozytywistami ze szkoły Comte'a.

Jednakże były to spory raczej rodzinne, w większości wypadków tworzyli wspólny front. I właśnie z zespolenia ich doktryn powstała owa popularna minimalistyczna koncepcja, którą — przeważnie pod nazwą „pozytywizmu” — obowiązywała w postępowych kołach Europy w drugiej połowie XIX w.

TEORIA EWOLUCJI A ROZUMIENIE CZŁOWIEKA. Idea ewolucji była ideą o rozległym działaniu, wpływającą na cały sposób myślenia, na rozumienie przyrody i człowieka. Specjalnie w humanistyce (jak to rozwinął amerykański historyk J. H. Randall) spowodowała niemało zmian: 1) Przesunęła badania z celu rzeczy na ich przyczyny szczegółowe. 2) Wprowadziła do badań społecznych i humanistycznych biologiczny punkt widzenia, wypierający z nich „ducha geometrii”, który przynajmniej od XVII w. unosił się nad naukami. 3) Skierowała zainteresowania ku różnorodności zjawisk: ku badaniu ludzi w ich różnorodności raczej — niż człowieka w ogóle. 4) Wprowadziła nową miarę ocen: gdy przedtem najważniejszym wydawało się to, co naturalne, racjonalne, trwałe, to teraz raczej to, co nowe i postępujące naprzód. 5) Wywołała przekonanie, że rozwój spraw ludzkich może przebiegać rozmaicie. A w takim razie może i powinien być kierowany. 6) Wprowadzając biologiczny punkt widzenia do spraw społecznych, wzmogła mimo woli irracjonalizm. Bo jeśli wszystko jest wynikiem adaptacji do życia, to także nauka i jej prawa; wobec tego obiektywna prawda i poznanie w staroświeckim rozumieniu tracą swój sens — i rozum nie może rościć sobie pretensji, aby być ostateczną miarą prawdy. I choć nie leżało to w jej zamierzeniach, przygotowała teren relatywistycznym i irracjonalistycznym teoriom, wszystkim pragmatyzmem i konwencjonalizmom, które w następnych pokoleniach przyjść miały.

SCJENTYZM

Ze zdobyczy nauk specjalnych i filozofii minimalistycznych, z elementów pozytywizmu empiryzmu, materializmu, ewolucjonizmu, wytworzył się wreszcie pewien pogląd przeciętny, typowy dla ludzi tej epoki. Najczęściej nazywa się go „pozytywizmem” w szero-

80

S. KIERKEGAARD

H. SPENCER

F. A. LANGE

H. VAHINGER

H. CORNELIUS

G. T. FECHNER

C. RENOUVIER

E. RENAN

kim i popularnym tego słowa rozumieniu, choć z Comte'a brał stosunkowo mniej niż z innych. Właściwszą jest nazwa „scjentyzmu” (wedle określenia Renouyiera), bo osnową tego poglądu było wyłączone i całkowite zaufanie do nauki. Zaufanie do nauki — przy trzeźwym i wąskim jej rozumieniu. Przedstawiciele tego poglądu było w różnych krajach tysiące: cechowała ich właśnie pewna przeciętność, zniwelowanie, bo oryginalność nie jest rzeczą nauki, przynajmniej nie była nią w rozumieniu ówczesnym. Wśród nich nie było jednak typowszego niż Pearson. PRZEDSTAWICIEL KIERUNKU. Kari Pearson (1857-1936), Anglik, profesor na katedrze eugeniki im. Galtona w Uniwersytecie Londyńskim i dyrektor Narodowej Pracowni Eugenicznej, przez jakiś czas również profesor matematyki i mechaniki tegoż uniwersytetu, był wybitnym i wszechstronnym uczonym, obejmującym rozległe dziedziny matematyki, teorii prawdopodobieństwa, statystyki, antropologii, socjologii, historii, eugeniki. Główną jego pracą, znaną, wpływową, klasyczną, była Gramatyka nauki, 1892, 3 wyd: 1911, rozwijająca ideę nauki przyjętą w końcu XIX w. On sam zaś był „najwspanialszym, najradzykalniejszym i najbardziej jednostronnym wcieleniem scjentystycznego poglądu na świat”.

Synteza Pearsona była późna, ale za to kompletniejsza od innych, uwzględniała nie tylko poglądy Comte'a i Milla, nie tylko ewolucjonizm, ale także teorię poznania Macha i nowszych

kantystów. Scjentyzm przy zasadniczej niezmienniej koncepcji rozwijał się w szczegółach, wchłaniał nowe pomysły. I t(wał długo, przynajmniej do końca wieku. Nawet gdy po 1880 zaczęła się częściowa opozycja filozofów przeciw minimalizmowi, on pozostał wiarą inteligentnego postępowego ogółu Europy.

POPRZEDNIKAMI ruchu scjentyistycznego byli oczywiście empiryści angielscy, a przede wszystkim obaj Millowie. Najczynniejszym ich następcą był Aleksander Bain (1818-1903); stanowił on ogniwo między Millami a Pearsonem. Główne jego prace ukazały się w latach pięćdziesiątych. Były to prace psychologiczne, ale dawały wyraz wszystkim naczelnym tezom empiryzmu: o błędności wszelkiej metafizyki, o niepoznawalności nie tylko własności, ale także samego istnienia świata, o sprowadzalności całej naszej wiedzy do wrażeń, o zdeterminowaniu wszystkich wydarzeń nie wyłączając postępów ludzkich, o tym, że moralność powstała pod naciskiem społecznym i na skutek doświadczenia, że niestosowanie się do pewnych norm naraża na ujemne konsekwencje, potępienie i kary. Te tezy agnostycyzmu, empiryzmu, determinizmu, uilitytarizmu powróciły w zmodernizowanej postaci u Pearsona. POGLĄDY, 1. POGLĄD NA NAUKĘ. Stanowisko Pearsona i licznych jego współczesnych, którzy dzielili jego przekonania, można sformułować w niewielu punktach:

1. Czy mamy wiedzę pewną? Mamy; w nauce, i tylko w niej.
2. W jakiej nauce? W przyrodniczej. Matematyka ma wartość tylko pomocniczą: a humanistyka tylko wtedy, gdy się do przyrodzownawstwa upodabnia.
3. Na czym polega funkcja nauki? Na stwierdzaniu faktów. Tylko na ich opisie, nie na wyjaśnianiu. Pyta tylko o „jak”, nie o „dlaczego”, na pytanie „dlaczego” nie jest zdolna odpowiedzieć.

« — Historia iUofotli t, III g l

4. Jaki jest jej zakres? Wszystko, co istnieje, należy do jej zakresu. Nie ma dziedziny, która by nie była uprawnionym tematem badań naukowych.

5. Jakimi rozporządza środkami do wykonania swego zadania? Najogólniej mówiąc; ogólnymi pojęciami i ogólnymi twierdzeniami, czyli prawami. Bez nich nie mogłaby swej funkcji opisowej wykonać. Są to skrótowe opisy, rodzaj stenografii potrzebnej do ekonomii myślenia. Pojęcia nauki, zwłaszcza tak ogólne, jak np. atomu czy elektronu, nie są kopiami rzeczywistości, lecz tworami wyobraźni fizyka. Nie są też niezmiennie i ustalone raz na zawsze: w każdej chwili mogą być porzucone, jeśli przestały się nadawać do opisu faktów lub jeśli na ich miejsce utworzone zostały inne, odpowiedniejsze.

6. Jakie jest zadanie nauki? Bynajmniej nie jest nim sama tylko czysta teoria. Nie chodzi o „naukę dla nauki”, ale o doniosłe zadania praktyczne, jakie posiada: jest ważnym środkiem przystosowania się człowieka do otoczenia, skutecznym narzędziem w jego walce o byt. Wartość jej należy oceniać wedle tego, co czyni dla wzmożenia dobrobytu ludzi, podniesienia poziomu ich życia.

7. Jaki jest stosunek nauki do teologii. Bezwzględnie ujemny. Jednym z jej celów jest uprzątnięcie wszelkich sądów nie uzasadnionych, odwołujących się nie do wiedzy, lecz do wiary. Podobnie ujemny jest jej stosunek do metafizyki. Ale nawet i do filozofii w ogóle. „Ani Platon, ani Kant, ani Schopenhauer, ani Paulsen nie przyczynili się ani nie przyczynią nawet na ździebełko najmniejsze do postępu wiedzy” — pisał przyrodnik polski Benedykt Dybowski. Jeśli filozofia ma rację bytu, to tylko w granicach nauki. Ale w granicach tych nie posiada samodzielnej pozycji: w klasyfikacji nauk, przeprowadzonej przez Pearsona, filozofii w ogóle nie ma. Jeśli ma znaczenie naukowe, to tylko w postaci historii filozofii. Pearson był właśnie jednym z tych tak typowych dla XIX wieku filozofów, którzy się wyrzekali filozofii

8. Czy nauka osiągnęła już stan doskonały? Nie: potrzebuje uporządkowania, oczyszczenia, uwolnienia od wielu zbędnych pojęć, nie odpowiadających jej charakterowi i zadaniom. Do

takich pojęć należą nawet tak rozpowszechnione, na pozór naukowe i niezastąpione, jak przyczynowość, materia, siła. Doświadczenie nie daje podstaw do ich uformowania. A fizyka nie wie i nie potrzebuje wiedzieć, co to jest przyczynowość, siła czy materia.

9. Jaką rzeczywistość opisuje nauka? Nie żadną rzeczywistość transcendentną, absolutną, tajemniczą, lecz tę, która jest nam bezpośrednio dana, przez nas postrzegana. Rzeczywistość ta składa się nie z rzeczy w sobie, lecz z wrażeń. Poza wrażeniami nie ma nic. To, co nazywamy rzeczami, to tylko konstrukcje z doznanych wrażeń.

10. Jak oceniać wartość nauki? Mimo wszystkie zastrzeżenia w stosunku do dawniejszego rozumienia i dzisiejszego stanu nauki, mimo zastrzeżenia, że nauka nie ma wyników bezwzględnie pewnych, że wyjaśnień nie daje, przyczynowych związków nie ujmuje, Pearson przypisywał jej wartość największą, jaką dzieło ludzkie mieć może i jaka na świecie istnieje. „Prawo mej myśli jest dla mnie większą prawdą i większą koniecznością niż Bóg dla teologa”. Pogląd jego był apoteozą nauki, aktem wiary w jej posłannictwo. Czym była dla wieków średnich idea chrześcijaństwa, dla Odrodzenia idea sztuki, dla XVII w. idea niezmiennego prawa przyrodzonego, dla XVIII w. idea rozumu — tym dla XIX w. stała się idea nauki.

11. Czy nauka ma misję religijną? Tak: służyć duchowi ludzkiemu, ponad który nie ma nic wyższego. Uczeni są prawdziwymi kapłanami. Ludzkość i nauka — jak

82

u Comte'a — zostały podniesione do godności religijnej. „Nauka jest religią”, jak to dobitnie sformułował Renan.

12. Czy ma misję społeczną, moralną i polityczną? Tak: ma służyć wolnej myśli. To wyłożył Pearson w specjalnej pracy: *The Ethics of Freethought*, 1888. Do ideału moralności zbliżamy się właśnie przez postęp nauki. Etyka nie jest rzeczą uczucia, jak dotąd przeważnie, a błędnie sądzono, lecz wiedzy. Wedle wolnomyślicielskiej etyki rozum i wiedza są jedynymi czynnikami moralności. Za konsekwencję polityczną tego stanowiska Pearson miał socjalizm, wszakże nie wiodący, jak u Marksa, do rewolucji, lecz wiodący do stopniowej ewolucji, stopniowego postępu. W imię postępu Pearson głosił nowe dla swego czasu idee: eugeniki, emancypacji kobiet, wolnej miłości, wolności praoży, wolności myśli.

Takie było credo nie tylko większości ówczesnych uczonych, ale i większości inteligencji. Zapewne, większość ta nie wchodziła w szczegóły, nie przejmowała się krytyką pojęć, nie była przekonana, że nauka ogranicza się do wrażeń i opisów, ale cała wielbiła przyrodoznawstwo, potępiała, nie bardzo je znając, teologię i metafizykę, wierzyła w posłannictwo nauki. Jak było już powiedziane, każdy prawie świątelszy człowiek tych czasów był scjentyistą.

Przyczyny tego stanowiska i jego jednomyślności były różnorodne: była w tej trzeźwej filozofii reakcja przeciw romantyzmowi, a działał też wpływ nowych, ważnych odkryć naukowych. A więcej jeszcze działał wpływ wynalazków praktycznych i industrializacji życia: rozwój maszyn parowych, przemysłu i kopalni wywołał przekonanie o doniosłości rozwoju materialnego, a ekonomia polityczna, nowa nauka ścisła uprawiana z zapałem przez empirystów, uczyła, że ludźmi rządzą niezmiennie prawa i motywy. I uczyła, że prawa te są inne niż moralne, a motywy inne niż idealne. Dość, że przyszedł czas, gdy „prawo podaży i popytu stało się ewangelią, lokomotywa — fetyszem, a Manchester — miastem świętym”. Comte zaś. Mili i Spencer byli prorokami tej wiary.

2. **POGLĄD NA ŚWIAT.** Szczególnie charakterystycznymi dla tej epoki były następujące przekonania:

1. Wszystko w świecie jest w gruncie rzeczy zrozumiałe, jasne, bez tajemnic, dostępne dla umysłu i nauki. „Wszystko jest wytłumaczalne, nawet istnienie” — jak twierdził Taine. Przede wszystkim przyroda; ale także człowiek nie jest zagadką. Jest on, jak mówiono wówczas, sumą swoich rodziców i przodków, miejsca i czasu, powietrza i klimatu, światła, które widzi, i

dźwięków, które słyszy, pożywienia i odzieży.

2. Wszystko w świecie ma jedną naturę, należy do jednego wszechświata, podlega wspólnym prawom. Świat jest zespołem faktów i. niczym więcej, jak mówili czyści pozytywści. Przyjmowali wyniki nauki en blanc i bez filozofowania; a nawet skłonni byli uważać filozofowanie za reakcyjne pod względem naukowym.

3. KONSEKWENCJE. Stąd wypływały dalsze poglądy. Nie tylko poglądy filozofów (o których była już i będzie mowa), ale szerszych kół inteligencji.

1. Przede wszystkim stosunek do religii zdecydowanie negatywny: bo skoro istnieje tylko przyroda, to wiara w nadprzyrodzoność jest przesadą. U najtypowszych ludzi epoki stosunek do religii był negatywny bez zastrzeżeń; inni za Comte'em i Feuerbachem, zachowywali pewną szczególną religię, mianowicie „religię ludzkości”; jeszcze inni, idąc za Langem, mieli wszelką religię, choć uważali ją za złudzenie, za najwznioślejszą postawę człowieka; wyjątkowi wśród scjentyistów pozostawiali religię jako sferę osobistej wiary,

6*

83

która każdemu jest teoretycznie dozwolona, byle tylko jej nie uważał za wiedzę. Wszelkie inne rozumienie religii uchodziło za anachroniczne.

2. Stosunek do zagadnień społecznych był jednoznaczny; był to liberalizm, taki, jak go sformułował Mili, uzupełniony jeszcze przez teorię ewolucji. Epoka, radykalna w sprawach teoretycznych, była w życiowych umiarkowana i ostrożna. Wolność i stopniowy postęp: to były główne jej hasła. Marksizm ze swym hasłem walki i rewolucji rozwijał się właśnie w tej epoce, ale nie był dla niej typowy, bo zbyt radykalny społecznie i rewolucyjny.

3. Stosunek do zagadnień moralnych był taki: obchodzić się bez haseł nadprzyrodzonych, żyć pod hasłem przyrody. Każdy człowiek jest celem, więc w. etyce przeważał altruizm. Ale ważne są tylko cele realne, więc przeważał utylitaryzm. Istniał wszakże jeszcze prąd uboczny, wychodzący z biologii, z teorii Darwina: występował pod hasłem walki o byt i selekcji najdzielniejszych, a przeto zmierzał do elitaryzmu.

4. Stosunek do sztuki był realistyczny: idealistyczne i wystylizowane powieści, obrazy, niedawno jeszcze cenione najwyżej, stały się nagle anachroniczne. Realizm zapanował w plastyce tak samo, jak w literaturze: była to epoka Couberta i Zoli.

Pokolenie, które żyło wówczas, było — jak je charakteryzował jeden z jego wodzów — pozytywne, rezonerskie, realistyczne, zakochane w faktach, żądne pewności naukowej, niechętnie indywidualizmowi, liryzmowi, autobiograficznej szczerości. Cechowało je mechanistyczne rozumienie nie tylko przyrody, ale i duszy; kult człowieka, ale i pewna dla niego pogarda. Zewnętrznym tego wyrazem był styl suchy i ostry, rzeczowy i nieozdobny.

Żyło w warunkach spokoju, jakiego żadne inne pokolenie nie miało. Znalazło swój ideał:

naukę. I swoje hasło społeczne: liberalizm. Uwolniło się od przesądów i lęków transcendentnych i metafizycznych. Było zadowolone z siebie, miało przeświadczenie, że doprowadziło do kresu rozwój ludzkości. Korzystało przy tym z dobrobytu, wygod, komfortu.

A jednak nie było w zupełności szczęśliwe. Więcej niż innym pokoleniom dokuczala mu nuda i przesyt: był to okres Płoszowskiego i bohaterów Bourgeta.

A poczucie pewności, jakie pokolenie to miało, poczucie, że jego obraz świata jest definitywny, było złudne: minęło niewiele lat, a obraz świata zmienił się nie do poznania.

PARCELACJA FILOZOFII

W inimizystycznej filozofii, jaka zapanowała w drugiej połowie XIX wieku, złożonej z elementów pozytywizmu, empiryzmu, ewolucjonizmu, scjentyizmu, minimalistyczna była przede wszystkim opinia o samej filozofii. Ograniczała jej aspiracje. Normainyni poglądem tych czasów było, iż należy od filozofii oczekiwać mniej, niż dotąd oczekiwano, I typowym zjawiskiem stał się filozof, który się odżegnuje od filozofii.

Do metafizyki zniechęcił krótki jej rozkwit W początkach stulecia: pOżytywłści przestali jej potrzebować, przestali interesować się absolutnym bytem. CO więcej! przesiąkli dbać w ogóle o filozofię. Wobec rozwoju nauk szczegółowych głosili, że wszelka filozofia, a nie tylko metafizyczna, już odegrała swą rolę i nie jest potrzebna. Była dla ntóh jedytUe tworem niecierpliwości umysłów, bo dedukcyjnie' usiłowała antycypować t0» do czego

84

nauki dojdą prędzej czy później na normalnej, empirycznej drodze. A jeśli ma jeszcze jakieś zadanie do spełnienia, to jedynie w łączności z naukami szczegółowymi. Możliwości dla filozofii były dwie: albo będzie, jak u Comte'a i Spencera, syntezą tego, czego dokonały nauki, zencyklopedyzowaniem ich wyników; albo, jak u Milla, metodologią nauk. Były to zadania niesamodzielne wprawdzie, ale jednak zadania, które należało wykonać. Były nawet jakby nadrzędne w stosunku do nauk szczegółowych. Dla skrajniejszego zaś odłamu pozytywistów filozofia nie miała nawet i takich zadań. Albowiem analizę swych metod i syntezę swych wyników mogą przeprowadzać nauki szczegółowe same dla siebie. Że zaś rozdzieliły między siebie wszystkie przedmioty podlegające badaniu, dla filozofii nie pozostaje nic. Wszelkie badania mogą być dokonywane jedynie normalnym sposobem nauk szczegółowych, chceć ich dokonywać inaczej — jest złudzeniem albo nadużyciem. Chceć filozofować zamiast badać naukowo — jest błędem teoretycznym a nawet moralnym. Z dawnej filozofii może się ostać tylko to, co stanie się szczegółową nauką.

I filozofowie pozytywizmu, jeżeli chcieli uratować jeszcze filozofię, to tylko w ten sposób, że przekształcali ją w szereg dyscyplin specjalnych. F. A. Lange pisał w 1858 r.:

„Moja logika jest rachunkiem prawdopodobieństwa, moja etyka statystyką moralności, moja psychologia opiera się całkowicie na fizjologii, jednym słowem, staram się poruszać wyłącznie wśród nauk ścisłych". Postępowi myśliciele tego okresu mówili wprawdzie o „filozofii" czy „naukach filozoficznych", ale mieli na myśli tylko pewne nauki szcze-, gółowe, mianowicie te, które tematem swym odpowiadały tradycyjnej filozofii. Część dawnych agend filozofii odpadła, a część została rozparcelowana między nauki szczegółowe.

A że w owych czasach nauki przyrodnicze wykazywały największe postępy, naturalną ambicją filozofów było, aby „nauki filozoficzne", które powstały w wyniku parcelacji filozofii, były podobne do przyrodniczych. Najszybciej i najlepiej zostało to osiągnięte w psychologii.

I. PSYCHOLOGIA

Wydaje się dziwne, że psychologia nie stała się już wcześniej normalną nauką szczegółową. Miało to zapewne dwie przyczyny. Przede wszystkim tę, że umysł ludzki skierowany jest normalnie na zjawiska zewnętrzne i znacznie trudniej jest mu się skupić na wewnętrznych; a przy tym trudno mu je ująć, tak bardzo są nieuchwytnie i złożone. Po wtóre zaś, psychologia obejmowała sprawy życiowo najważniejsze, a takie sprawy człowiek skłonny jest rozstrzygać ogólnie, a priori, a nie w trybie stopniowo postępujących naprzód badań naukowych; zbyt są doniosłe, by można było ich rozstrzygnięcie cierpliwie odkładać, aż się znajdą odpowiednie metody.

Natomiast zaczątki psychologii naukowej istniały od dawna: niektóre podstawowe prawa życia psychicznego znali już starożytni, a scholastycy umieli szczegółowo rozróżniać funkcje psychiczne. Sztukę zaś introspekcji posunęli daleko Francuzi i Anglicy ^•YIII wieku. Jednakże raczej zbierali poszczególne obserwacje, niż przeprowadzali systematyczne badania. A jednocześnie na pierwszym planie była „racjonalna" psychologia i snuła swe aprioryczne konstrukcje, które wielu ludziom wydawały się pewniejsze od wszystkich obserwacji.

85

„Książka, Jaką bym najchętniej napisał” — mówił F. A. Lange — „byłaby krytyką psychologii, wykazującą, że większa część tej «nauki» jest gadaniną i łudzeniem samego siebie. Stanowiłaby po Kaniowskiej Krytyce czystego rozumu następny wielki krok naprzód”. Książki tej nie napisał, a jeszcze za jego życia dokonana się w psychologii przemiana. Nowi psychologowie drugiej połowy XIX w. potraktowali ją jako naukę empiryczną, podobną do przyrodniczych. Niektórzy uważali ją już wręcz za naukę przyrodniczą, boć do przyrody należą zjawiska fizjologiczne, stanowiące podłoże psychicznych. Wszyscy zaś twierdzili, że nie jest nauką filozoficzną i że ma być „psychologią bez duszy”. Rozumieli przez to, że nie jest spekulatywną nauką o substancji duchowej, lecz empiryczną o zjawiskach psychicznych.

1. PSYCHOLOGIA INTROSPEKCYJNĄ ANGLIKÓW. Z wszystkich narodów Anglicy posiadali najwięcej tradycji w empirycznych badaniach psychologicznych. Tradycja ta szła od Locke'a, którego dzieło nie było właściwie niczym innym, jak tylko opisową psychologią. Introspekcyjną psychologię poznania w XVIII w. uprawiali Hume, Hartley czy Priestley, introspekcyjną psychologię przeżyć moralnych — Hutcheson, Hume czy Smith, a przeżyć estetycznych — Home czy Burke. Była to psychologia nie eksperymentalna, ale empiryczna, nie laboratoryjna, ale operująca bogatym materiałem życiowym. Była opisowa, ale także genetyczna. Była nie tylko empiryczna, ale empirystyczna, bo całe życie psychiczne wywodziła z wrażeń i kojarzeń. W początku XIX w. wydała sławny traktat Jamesa Mill'a. Do Mill'a zaś i do całej tej tradycji nawiązywała dalej psychologia angielska i w drugiej połowie XIX wieku, w tym samym czasie, gdy psychologia kontynentalna, tej tradycji nie posiadająca, szukała nowych dróg. Głównym psychologiem był teraz w Anglii Aleksander Bain, autor dwu wielkich dzieł: *The Senses and the Intellect*, 1858, i *The Emotions and the Will*, 1859. Dodał wiele nowego materiału i szczegółowych pomysłów, ale zasadniczo został przy dawnym typie psychologii angielskiej z jej metodą introspekcyjną i teorią empirystyczną i asocjacionistyczną. Korzystał z niego Spencer, który do psychologii angielskiej dodał nowy motyw: ewolucjonizmu.

2. PSYCHOLOGIA EKSPERYMENTALNA NIEMCÓW. Psychologia miała na kontynencie dalej sięgające ambicje: stać się nauką nie tylko empiryczną, ale eksperymentalną. Zaczęła uzupełniać introspekcję, doświadczenie wewnętrzne, specjalnie obmyślanymi eksperymentami. Stwierdzała nie zwyczajne fakty, lecz wywoływane umyślnie, obserwowane w warunkach laboratoryjnych, poddawane dokładnej kontroli, mierzone na specjalnych aparatach. Od 1875 r. W. James organizował w Stanach Zjednoczonych eksperymenty psychologiczne w uniwersytecie Harvarda. W Europie fizyk i fizjolog H. Helmholtz udostępnił swą berlińską pracownię fizjologiczną psychologom. Wreszcie w 1879 r. Wilhelm Wundt założył w Lipsku pierwszą specjalną uniwersytecką pracownię psychologiczną. Inicjatywa ta znalazła od razu wielkie uznanie i rozgłos. W latach 1880- 1900 psychologia eksperymentalna stała się największą nowością naukową, a pracownia Wundta Mekką dla studentów z całego świata. Łączono z nią oczekiwania najwspanialsze: że czynności umysłu w sposób najbardziej naukowy i ścisły zbada i wymierzy. Ale traktowano ją bardzo wąsko: w Lipsku i innych pracowniach miano przekonanie, że jedynie wrażenia zmysłowe nadają się naprawdę do badania eksperymentalnego. Do nich też na ogół ograniczano eksperymenty. Co prawda, wierzono, że stanowią one właściwą ośnowę życia psychicznego i że znając wrażenia zmysłowe znamy całe życie psychiczne. I do końca stulecia badania

86

eksperymentalne nie wyszły poza te najbardziej elementarne procesy. Z natury rzeczy były też monotonne i mało wydajne. Prowadzone były przeważnie przez Niemców. Wielki psycholog amerykański W. James powiedział kiedyś o ich pracach, że inny naród nie byłby wytrzymał takiej nudy.

3. PSYCHOLOGIA FIZJOLOGICZNA. Mniej więcej jednocześnie z przejściem do metody

eksperymentalnej w psychologii odbyło się częściowe przesunięcie jej badań z samych zjawisk psychicznych na ich somatyczne odpowiedniki. Nie była to całkowita nowość; już w poprzednim stuleciu Anglik Harvey i Francuz Cabanis tak właśnie chcieli uprawiać psychologię. Jednakże pozostali wówczas osamotnieni; teraz zaś wszyscy chcieli psychologii „fizjologicznej”. Zadaniem jej było zbadać anatomiczne i fizjologiczne warunki, w których powstają zjawiska psychiczne. Badania jej były na granicy fizjologii, w szczególności fizjologii narządów zmysłowych i mózgu, a częściowo wychodziły nawet poza tę granicę, były więc fizjologią niż psychologią.

Psychologia fizjologiczna miała w zasadzie być tylko jednym ze specjalnych działów psychologii, czy nawet tylko dyscypliną pomocniczą dla psychologii: ale ze względu na swą obiektywność, przyrodniczość, na możliwość eksperymentów i dokładnych pomiarów wydała się wówczas nieporównanie najważniejszym działem psychologii, rozrosła się i pozostawiła w cieniu inne jej działy, a przede wszystkim psychologię ogólną, badającą same zjawiska psychiczne, a nie ich warunki. W szczególności fizyk i fizjolog H. Helmholtz w pracach ogłaszanych od 1856 r. pchnął naprzód psychofizjologię widzenia i słyszenia, wyjaśniając, jak pracuje oko i ucho, jak oczy postrzegają odległość i przestrzeń, jak z niewielu barw pierwotnych powstaje wielobarwne widzenie. Postępy tych badań były tak szybkie, że już w 1874 r. W. Wundt mógł zestawić je systematycznie w wielkim 3-tomowym dziele, które nosiło nazwę Psychologii fizjologicznej. Dużą zresztą część jej zajmowały wywody czysto anatomiczne i fizjologiczne oraz opis aparatów używanych do eksperymentów psychologicznych: część właściwie psychologiczna niewiele wychodziła poza zakres wrażeń zmysłowych.

Psychologia fizjologiczna miała w zasadzie podać tylko somatyczne warunki powstawania zjawisk psychicznych; ale ci, co ją uprawiali, przeważnie sądzili, że warunki te są naprawdę przyczynami zjawisk psychicznych. I dlatego byli przekonani, że rozwijane przez nich działy fizjologii stanowią najistotniejszą część samej psychologii.

4. PSYCHOFIZYKA. Ówczesne badania psychologiczne objęły nie tylko stosunek zjawisk psychicznych do fizjologicznych, ale także do zjawisk zewnętrznych, stanowiących ich podniety.

Fizjolog E. H. Weber zauważył, że stosunek wrażenia i podniety nie jest prosty: podnieta musi wzrastać proporcjonalnie do już działającej podniety, jeżeli ma wywołać dostrzegalny przyrost wrażenia. I jeśli podniety wzrastają w postępie geometrycznym, to wrażenia w arytmetycznym. W fakcie tym, zaobserwowanym przez Webera. G. Th. Fechner dopatrywał się fundamentalnego prawa życia psychicznego i podjął systematyczne badania nad stosunkiem między podniętą a wrażeniem, którym dał nazwę „psycho-fizyki”. W 1860 roku wydał *Elemente der Psychophysik*. Był przekonany, że dokonywa rzeczy o największej doniosłości, że mierząc stosunek podniety i wrażenia podaje w ścisłych liczbach stosunek świata fizycznego i psychicznego, że rozwiązuje empirycznie odwieczne metafizyczne zagadnienie stosunku ciała i duszy. Było to złudzenie, ale przyczyniło się do nadania badaniom psychologicznym charakteru ilościowego, do zainicjowania — jak ją później nazwano — „psychometrii”.

87

5. PSYCHOLOGIA SPOŁECZNA. Badania eksperymentalne nie wychodziły poza niższe formy życia psychicznego. Wundt, największy ówczesny autorytet, był nawet zdania, że jego form wyższych badać bezpośrednio w ogóle niepodobna, nie tylko eksperymentalnie, ale i introspekcyjnie: można je badać tylko pośrednio, poprzez ich wytwory zewnętrzne, społeczne. Dlatego w psychologii społecznej czy „etnopsychologii” widział niezbędne uzupełnienie indywidualnej, radził, że o wyższych formach psychiki może pouczyć tylko język, sztuka, religia, prawo itd. One dopiero wskazują, do czego umysł ludzki jest zdolny. Pierwsze

systematyczne studia w tej dziedzinie prowadzili koło połowy stulecia dwaj uczniowie Herbarta, Lazarus i Steinthal, a w 1900 r. Wundt i w tej dziedzinie zaczął dokonywać obszernego zestawienia wyników w swej wielkiej *Völkerpsychologie*. Obejmowała ona psychologię mowy, mitu, religii, społeczeństwa, prawa, cywilizacji, historii.

6. **PATOPSYCHOLOGIA FRANCUZÓW.** We Francji psychologia była inspirowana przez angielską, a potem przez niemiecką. Jednakże posiadała swą odrębność: obficie posługiwała się materiałem psychiatrycznym dla Wyjaśnienia psychologii normalnej. Zapoczątkował myśl tę wielki neurolog Charcot, potem stosował ją uczeń jego Pierre Janet oraz T. Ribot (1839-1916), którego książka, z 1870 r., o współczesnej psychologii angielskiej była dla Francji manifestem odłączenia psychologii od filozofii. Metoda psychiatryczna doprowadziła do rewizji dogmatu „o jedności duszy”, a także do uznania podobieństwa psychiki normalnej i chorej.

Z tych postaci psychologii drugiej połowy XIX wieku najtypowsze były jej postacie niemieckie, zwłaszcza psychofizjologia i psychofizyka. Badały one zjawiska psychiczne pośrednio, poprzez fizyczne. Sądziły bowiem, że same zjawiska psychiczne nie poddają się ścisłemu i obiektywnemu ujęciu. Jednym ze źródeł tego poglądu było to, iż psychologię uprawiali prawie wyłącznie przyrodnicy. Fechner był pierwotnie profesorem fizyki, a Wundt fizjologii; fizykiem i fizjologiem był Helmholtz; fizjologiem również, szczególnie dla psychologii fizjologicznej zasłużonym — Holender Donders; na wpół medykiem był Lotze. Psychologia somatyczna i ilościowa uchodziła wówczas w postępowych kręgach naukowych za jedyną postać psychologii prawdziwie naukowej. Psychologia Bren-tany, empiryczna, ale nie eksperymentalna i mało interesująca się fizycznym podłożem zjawisk”, uważana była w owych czasach za zacofaną.

7. **PSYCHOLOGIA INDYWIDUALNA ANGLIKÓW.** W tym samym czasie powstała w Anglii psychologia innego jeszcze typu. Była zjawiskiem odosobnionym, mało typowym dla epoki, jej przekonań i upodobań. Inicjatorem jej był głównie Francis Galton (1822 - 1911). Był uczonym amatorem, ale o wielkiej różnorodności zainteresowań i niezwyklej pomysłowości. Za wzór psychologii brał nie fizykę, jak Niemcy, lecz biologię. Badał człowieka nie w odosobnieniu, lecz w związku z otoczeniem. Zapalony zwłaszcza do eugeniki i dla niej uprawiający psychologię, nadał jej bardziej życiowy i praktyczny charakter. Zapoczątkował metodę biograficzną, studia nad historią psychologiczną rodzin, badania psychicznego podobieństwa bliźniąt, porównywanie psychologiczne ras. Podczas gdy Niemcy, a wśród nich zwłaszcza Wundt ze swą szkołą, interesowali się w psychice tym, co wspólne wszystkim ludziom, Galton zapoczątkował psychologię różnic indywidualnych. Szukał sposobów określania indywidualnych zdolności i przez to zapoczątkował metodę „testów”. Stosował też w psychologii metody statystyczne, a także metodę ankiet, która w słynnych jego badaniach nad obrazowym myśleniem wykazała w myśleniu wielką różnorodność typów. Gdy Niemcy zajmowali się głównie elementami życia psychicznego,

on badał właśnie większe jego całości i na tej drodze znalazł zagadnienia i metody, które okazały się zagadnieniami i metodami przyszłości.

Psychologia — zwłaszcza ta najtypowsza: niemiecka, fizjologiczna — unikała związków z filozofią; jednakże ich nie uniknęła. Nie mogła nie zająć stanowiska w sprawie stosunku zjawisk psychicznych i fizycznych — i stała się terenem sporu paralelistów z interakcjonistami. Nie mogła też nie zająć stanowiska w sprawie natury świadomości — i stała się terenem sporu substancjalistów z aktualistami. Ale sympatie epoki były wyraźne:

niewątpliwą przewagę mieli paraleliści, twierdzący, że wzajemne oddziaływanie duszy na ciało i ciała na duszę nie jest możliwe. Tak samo przewagę mieli aktualiści, twierdzący, że pojęcie substancji w psychologii nie ma w ogóle zastosowania. Przewagę też mieli intelektualisci, mający przedstawienia za stany pierwotne, a wolę za wtórną, choć wielki Wundt był

woluntarystą. Przewagę mieli ci, co umysł uważali za bierny, przypisywali mu jedynie zdolność biernej percepcji, a odmawiali mu czynnej i samodzielnej „aper-cepcji”. Przewagę mieli ci, co za przedmiot psychologii uważali tylko treści świadomości, bo o aktach sądzą, że nie podlegają introspekcji.

Dla filozofii ówczesnej psychologia miała znaczeni? podwójne. Najpierw, sama miała być nauką samoistną, szczegółową, przyrodniczą czy do przyrodniczej podobną, od filozoficznych stanowisk, systemów i wiecznych sporów niezależną. Miała więc realizować ten ideał naukowości, od którego tradycyjna filozofia była tak bardzo daleka.

Po wtóre zaś, wzbudzała nadzieje, że zajmie miejsce całej tradycyjnej filozofii, że do niej dadzą się sprowadzić inne nauki: logika, etyka, estetyka. I filozofowie ówcześni, zwłaszcza najbardziej reprezentatywni dla epoki, wywodzili, że zagadnienia logiczne, etyczne, estetyczne są naprawdę zagadnieniami psychologicznymi.

II. LOGIKA

W drugiej połowie XIX w. różne interpretacje logiki miały swych przedstawicieli:

a więc interpretacja gramatyczna, wywodząca się od Arystotelesa, transcendentalna, wywodząca się od Kanta, metafizyczna — od Hegla. Nowością była logika matematyczna, ale była prądem tylko ubocznym, miała niewielu zwolenników, czas jej przyszedł później. Natomiast prawdziwie typowa dla owych czasów była logika pojmowana psychologicznie. Tylko w takiej interpretacji budziła uznanie, bo wydawała się dyscypliną empiryczną, a więc prawdziwie naukową.

Wszak zajmuje się — mówiono — sądami i wnioskami, a sądzenie i wnioskowanie są funkcjami psychicznymi. Określano ją jako naukę o prawidłowym myśleniu albo naukę o prawach myślenia — a myślenie i jego prawa należą do psychologii. „Logika, o ile jest nauką” — pisał Mili — „jest tylko częścią lub gałęzią psychologii: różni się od niej tylko tak, jak część od całości i jak sztuka od nauki. Swe podstawy zawdzięcza całkowicie psychologii”. Niemiecki logik Sigwart twierdził, że prawa logiczne są tylko „formami poruszania się naszej myśli”, a niemiecki psycholog Lipps, że „logika jest dyscypliną psychologiczną, bo wszak poznanie występuje tylko w psychice”.

Jedni rozumieli ją jako „fizykę myślenia”, drudzy jako „etykę myślenia”. Inaczej mówiąc, jedni jako zespół praw, a drudzy — norm myślenia; ale normy nie mniej niż prawa wy-

89

wodzili z procesów myśli studiowanych przez psychologię. W ten sposób relatywizowali logikę. Sigwart zastrzegał, że dotyczy ona tylko „naszego” myślenia, a inni, iż nawet ewoluuje wraz z naszym myśleniem. Ale za to byli przekonani, że opierają się na faktach i że czynią z niej w ten sposób naukę prawdziwą, bo empiryczną. Pogląd ten, sprowadzający logikę do psychologii, nazwano później „psychologizmem logicznym”.

Samej logiki formalnej uczeni tamtych czasów na ogół nie cenili i nie starali się dalej rozwijać. Podzielali przeważnie pogląd Kaniowski, że jest nauką tylko formalną i już zamkniętą, bez danych do dalszego rozwoju. Natomiast usiłowali dać jej podbudowę i nadbudowę.

Podbudową miała być teoria poznania, a nadbudową metodologia. One stanowiły upodobanie epoki. Zajmowano się w dalszym ciągu „logiką”, ale to, co tak nazywano, było naprawdę teorią poznania lub metodologią. Interesowano się zasadami logicznymi nie dla nich samych, lecz dla przejawiających się w nich procesów myślenia albo ich zastosowań w metodach naukowych. Mili, najbardziej przez współczesnych ceniony logik, zajmował się w swym Systemie logiki teorią poznania i metodami nauk. Najslawniejszy logik niemiecki Sigwart był naprawdę metodologiem.

III. ETYKA

Szczególnością stanowiło zrobienie nauki psychologicznej czy w ogóle empirycznej z etyki — boć zagadnieniem jej jest: co być powinno, a empirycznie można badać jedynie to, co

jest.

1. Aby cel ten osiągnąć, musiano przesunąć zagadnienie etyki; z zagadnienia: co jest powinnością? przesunięto je na inne: co ludzie uważają za powinność? Nie pytano: co jest dobre? lecz: co ludzie za dobre uważają? To można było badać empirycznie, to istotnie było zagadnieniem psychologicznym; specjalnie usiłowano ustalić, jak na te sprawy zapatrują się ludzie pierwotni, jaki jest na nie pogląd prosty, nie zdeformowany przez późniejszą refleksję. I entologowie otrzymali pierwszy głos w sprawach etycznych. Powstały typowe i rozpowszechnione książki o moralności pierwotnej Letourneau, Westermarcka i innych, w Polsce Świętochowskiego.

Były to istotnie badania empiryczne, ale nie dotyczyły zagadnień etycznych. Zagadnienia miały inne, stanowiły inną naukę. Nauce tej należała się inna nazwa, np. „etologia”, jak proponował Ochorowicz, ale nie etyka.

2. Wszakże usiłowano wówczas i z właściwej etyki zrobić naukę empiryczną. Przyznawano, że ustala ona nie fakty, lecz normy, nie to, co jest, lecz co być powinno. Ale sądzono, że te normy, powinności, nie będąc faktami, mają jednak uzasadnienie w faktach. Mianowicie—w faktach psychologicznych. Stawano na stanowisku psychologizmu etycznego. To umysł ludzki wytwarza normy i normy są takie, jaki jest umysł, który je wytwarza, a umysł jest faktem psychologicznym. Beneke twierdził, że natura ludzka wytwarza prawa moralne z taką samą koniecznością, z jaką drzewo wiśniowe rodzi wiśnie, a jabłoń jabłka. Mili mówił, że dobre jest to, co odpowiada pożądaniam ludzkim, a więc — faktom psychologicznym.

3. Sięgano nawet głębiej: fakty psychologiczne, będące źródłem ocen i norm; same znów mają źródło w faktach biologicznych. Pożądamy tego, co jest nam do życia potrzebne,

90

co dodaje sit w walce o byt. Gdy analizujemy nasze normy moralne, przekonujemy się, że zawierają one właśnie to, czego życie wymaga. W tym duchu wypowiadał się wówczas zarówno Spencer, jak Nietzsche, jak Guyau.

4. Albo też normy wywodzono z faktów społecznych: dla jednostki jest normą to, czego wymaga od niej wspólnota, do której ona należy. Bez społeczeństwa nie byłoby norm ani powinności, nie byłoby nawet pojęcia normy i powinności. Każdy posiada jakieś ideały, wedle których ocenia i normuje życie, ale ideały jego są tworem warunków społecznych, w jakich żyje. Warunki te są ostatecznymi faktami, z których wywodzą się powinności, normy, ideały, wartości.

Wszystkie te teorie — nazwane później „naturalizmem etycznym”, bo norm nie przeciwstawiały naturze, lecz je właśnie z natury wywodziły — były typowe dla drugiej połowy XIX w. Dopiero na przełomie XX wieku objawiła się opozycja przeciw nim, dowodząca, że są błędne, bo z tego, że coś jest, nie można wnioskować, że być powinno. Z tego, że ludzie jakąś właściwość cenia, nie wynika, by była cenna; ani z tego, że należy do wyższego szczebla rozwoju, nie wynika, by była moralnie wyższa. Ale tak czy inaczej teorie te, a zwłaszcza czysty psychologizm etyczny, były wyrazem owej epoki i odegrały swą rolę. Były przejściem od dawniejszego poglądu, że etyka ma tworzyć normy, do nowszego, że ma normy badać. I do jeszcze nowszego, że nie normy, a także nie obowiązki, cele, wartości, ideały ma badać etyka, lecz jedynie pojęcia normy czy obowiązku, celu, wartości, ideału.

IV. ESTETYKA

Estetyka już w XVIII w. (zwłaszcza w Anglii) miała charakter psychologiczny i empiryczny, w XIX w. (zwłaszcza w Niemczech, gdzie ją uprawiano najwięcej) weszła w sferę ogólnych dociekań filozoficznych, apriorycznych, spekulatywnych, odbiegła od faktów, zajmowała się ideałem abstrakcyjnym piękna. W drugiej połowie wieku, gdy zapanowały prądy •minimalistyczne, musiał ten stan rzeczy wywołać reakcję. Najogólniej dał jej wyraz Fechner

oświadczając, że tej spekulatywnej, metafizycznej estetyce „od góry” —chce przeciwstawić naukową, empiryczną estetykę „od dołu”. Estetyka od dołu, nad którą wówczas zaczęli pracować jednocześnie różni ludzie w różnych krajach, miała dwie postacie: brała za przedmiot fakty albo zewnętrzne, albo wewnętrzne. Inaczej mówiąc, badała albo sztukę, albo przeżycia estetyczne.

1. Badania nad sztuką usiłowały przedstawić, jak sztuka powstała i jak wytworzyła się wielka różnorodność jej form. W Anglii rozważano to zagadnienie zwłaszcza ze stanowiska biologicznego. Darwin przedstawił sztukę jako czynnik selekcji płciowej, Spencer zaś jako rodzaj gry potrzebnej w walce o byt, bo ćwiczącej sprawność zmysłów. James Sully w latach 1874- 1876 i Grant Allen w 1877 r. rozwinęli szczegółowiej estetykę na podłożu ewolucyjnym. We Francji Taine tłumaczył, dlaczego sztuka w różnych czasach i miejscach przyjmowała różne formy: tłumaczył to środowiskiem i momentem historycznym. A w Niemczech Gotfryd Semper stosował rozważania natury technicznej: tłumaczył formy sztuki wymaganiami materiału, jakim się posługuje, i narzędziami, jakich używa.

91

2. Drugiemu kierunkowi badań estetycznych, biorącemu za przedmiot przeżycia estetyczne, Fechner dał postać nie tylko empiryczną, ale eksperymentalną. W *Yorschule der Aesthetik* z 1876 r. opisał po raz pierwszy metodycznie robione eksperymenty estetyczne. Zasady, na jakich opierała się estetyka, były psychologiczne. Była to np. „zasada progu” (że jedynie wrażenia o dostatecznej sile działają uczuciowo); albo „zasada współdziałania estetycznego” (że z połączenia wielu źródeł zadowolenia estetycznego powstaje zadowolenie większe niż suma tego zadowolenia, jakie by dało każde źródło z osobna); albo „zasada jednolitego zespolenia różnorodności” (że do zadowolenia estetycznego potrzeba nie tylko jedności, ale też różnorodności i zmiany, bez nich bowiem wytwarza się wrażenie jednostajności, pustki, ubóstwa); albo „zasada kojarzenia” (że w zadowoleniu estetycznym, jakie nam dają oglądane przez nas rzeczy, wyobrażenia z nimi skojarzone mają udział częstokroć nie mniejszy niż one same).

Eksperymenty, jakie przeprowadził Fechner i jego pierwsi następcy, dotyczyły spraw bardzo prostych, raczej składników tego, co się nam podoba, niż samych podobających się rzeczy. Dotyczyły prostych barw i figur geometrycznych, kwadratów czy kół, co do których ustalano, jakie i kiedy podobają się najwięcej. Fechner robił te eksperymenty z nadzieją, że przez nie ustali, jakie figury i barwy są piękne. Zakładał bowiem, że piękne są te, o których jest stwierdzone z laboratoryjną dokładnością, iż się podobają. Wierzył w laboratoryjne i statystyczne odnalezienie prawdziwego piękna.

Niebawem jednak te zamierzenia eksperymentalnej estetyki musiały ulec redukcji: zrozumiano, że w ustaleniu, co jest piękne, nie pomogą statystyki i aparaty. Mogą one natomiast ustalić coś innego: mianowicie, co dzieje się w świadomości człowieka doznającego wrażeń estetycznych. Pierwotny swój cel obiektywny estetyka eksperymentalna zamieniła tedy na subiektywny: eksperymenty, które miały służyć Fechnerowi do estetyki obiektywnej, dały owoce w psychologicznej. Jednym z pierwszych, którzy poprowadzili ją w tym duchu (już w XX w.), był profesor Warszawskiej Wolnej Wszechnicy, Jakub Segal.

3. Estetyka psychologiczna dążyła od razu do ogólnej teorii przeżyć estetycznych. Teorii takich było wiele, pochodzących głównie z Niemiec. Więc hę d oni styczna:

że przeżycia estetyczne cechuje po prostu doznawana w nich przyjemność. Albo formalistyczna: że tylko przyjemność wywołana przez formalne właściwości przedmiotów (szkoła Herberta: Zimmermann, Hanslick). Albo funkcjonalistyczna: że tylko przyjemność spowodowana samym funkcjonowaniem umysłu (K. Groos). Albo i luz jon i-styczna: że

przeżycie estetyczne jest świadomym poddawaniem się złudzeniu (K. Lange) i doznawaniem uczuć pozornych (E. v. Hartmann). Albo że polega na kontemplacji (H. Siebeck, Wundt, O. Kiipe), na oderwaniu się od własnej osobowości (H. Munster-berg). Albo że, przeciwnie, przeżycie estetyczne ma źródło we wczuwaniu własnych uczuć w rzeczy (F. Th. Yischer, w szczególności Lipps).

Teorii było tedy bardzo wiele. Każda była oparta na jakichś obserwacjach czy eksperymentach, każda ujawniała częściową prawdę, ale — robiła z niej powszechną. Ze sobą zaś były w wyraźnej niezgodzie. I nie było jednej estetyki, ale tyle, ile różnych teorii. Liczyły się z faktami i o tyle stanowiły postęp w stosunku do spekulatywnej estetyki początku XIX w., natomiast były raczej cofnięciem się w stosunku do czysto obserwacyjnej estetyki XVIII w. I estetyka, oderwawszy się od filozofii i wszedłszy na drogę psychologiczną, empiryczną, eksperymentalną, nie stała się przez to od razu wzorową nauką, tak samo jak się nią nie stała logika ani etyka.

92

TEORIA POZNANIA W NIEMCZECH:

NEOKANTYZM I EMPIRIOKRYTYCYZM

W owych czasach na pierwszy plan w Niemczech wysunęło się zagadnienie poznania. Filozofia stała się epistemologią, i to bardzo ekskluzywnie. Wysuwała tezę, że filozofia, która nie zaczyna od analizy poznania, jest bezkrytyczna, bo krytycznie o żadnym zjawisku nic nie można powiedzieć, póki nie jest ustalone, czy i jak je można poznać. A nawet jeszcze bardziej ekskluzywnie: że bezkrytyczna jest filozofia, jeśli na tym zagadnieniu nie kończy, bo inne zagadnienia są zagadnieniami bytu, którego poznanie jest subiektywnie uwarunkowane i który sam w sobie uchwycony być nie może.

I. NEOKANTYZM

W teorii poznania zapanowało stanowisko Kaniowskie. Inne wydawały się bezkrytyczne: zarówno te, które twierdziły więcej, jak te, które mniej. Rzadko który pogląd miał w filozofii taki autorytet, jak pogląd Kaniowski w Niemczech w kołach akademickich w latach 1860-1900: z Niemiec zaś przechodził do innych krajów, bo nigdy też filozofia niemiecka nie miała takiego autorytetu, jak w owych latach. Stanowisko Kaniowskie wydawało się wówczas ostatecznym kresem rozwoju filozofii: wprowadzić przekonanie takie o swojej filozofii miewali już różni filozofowie, zwłaszcza Hegel i Comte, ale sądzono, że jeden z nich twierdził za dużo, a drugi za mało, kantyzm zaś znalazł nareszcie właściwą środkową linię. Kantyści byli przeświadczeni, że poznanie ludzkie rozwija się i będzie się rozwijać, że nigdy nie będzie zakończone, ale kierunek jego jest jeden i stały. To ten kierunek, który ustalił Kant. Nazywali swe stanowisko krytycyzmem lub kantyzmem, ale częściej neokantyzmem, dla zaznaczenia, że jest to jednak kantyzm zmodernizowany i ulepszony.

Powrót doń był w Niemczech uwarunkowany historycznie. Był reakcją przeciw idealistycznej 'metafizyce Heglowskiej, która — zwłaszcza w tej postaci, jaką miała u epigonów Hegla: suchej, pedantycznej, pozbawionej polotu samego mistrza — odpychała ówczesnych ludzi. Poprzednio pierwszą reakcją przeciw metafizyce Heglowskiej był materializm; ale głoszony przez przyrodników nie mających przygotowania i kultury filozoficznej, wyprowadzających przedwczesne wnioski z nauk przyrodniczych, również odpychał filozoficzne umysły. Nie chciały materializmu przyrodników, tak samo jak idealizmu metafizyków. Wytworzyło się przekonanie, że oba kierunki — idealizm i materializm — choć tak między sobą różne, popełniają ten sam błąd: mianowicie budują teorię bytu nie poprzedzoną krytyką poznania. A krytyka ta jest pierwszym zadaniem filozofii.

We własnej przeszłości filozoficznej, którą Niemcy mieli przed oczami, tylko jeden Kant był dużej miary krytykiem poznania. Zrozumiałe jest więc, że oparli się na nim. Jego

rozwiązanie pociągało i tym, że było szerokie, szersze od empiryzmu, obok zmysłowych uznawało czynniki myślowe, obok empirycznych aprioryczne. Ruch kaniowski rozpoczął się około 1860 r., skupił szukających naprawy filozofii i rzeczywiście dokonał w niej przemiany.

93

INICJATORZY RUCHU należeli do sfer akademickich; skupił on głównie uniwersyteckich filozofów-specjalistów. Miał wszakże źródła wielorakie: prawie jednocześnie zapoczątkowali go przyrodnicy, historycy i filozofowie. Z przyrodników zwłaszcza Helm-holtz, z historyków Fischer,[^] filozofów Liebmann. Wielki fizjolog i fizyk berliński Hermann Helmholtz (1821 - 1894) już od 1855 r. powoływał się na Kanta: zbliżyły go doń, z jednej strony, badania nad fizjologią zmysłów, z drugiej zaś rozważania nad pewnikami geometrii i założeniami fizyki; sądził, że jedne i drugie potwierdzają naukę Kanta o apriorycznych czynnikach poznania. Nie tylko przyczynił się do rozpoczęcia ruchu kaniowskiego, ale także poparł go wydatnie swym wielkim autorytetem naukowym. (Z pism jego najbardziej filozoficzne było: *Tatsachen der Wahrnehmung*, 1876). Kuno Fischer (1824-1907), profesor heidelberski, jeden z najślawniejszych historyków filozofii XIX wieku, autor wielkiej Historii nowej filozofii, dzieło swe o Kancie ogłosił w 1860 r.; ono również stało się bodźcem do poznania i uznania Kanta. Z filozofów zaś Otto Liebmann (1840 -1912), późniejszy profesor w Jenie, rzucił w 1865 r. w swej młodzieńczej, pełnej temperamentu książce *Kant und die Epigonen* hasło „powrotu do Kanta”. Przedstawił w niej i poddał kolejno krytyce prądy filozofii XIX wieku i każdą krytykę kończył wnioskiem: „a więc należy powrócić do Kanta”.

Najtypowszym zaś przedstawicielem wczesnego, względnie jeszcze prostego kantyizmu stał się Friedrich Albert Lange (1828 - 1875), w ostatnich latach życia profesor w Mar-burgu. Podobny z charakteru i postawy duchowej do Milla, był piękną postacią, bojownikiem rzetelności w myśleniu i działaniu. Krótkie jego życie przeszło w wyteżonej pracy: pracował w Szwajcarii i w Rzeszy jako nauczyciel gimnazjalny, działacz polityczny, publicysta. W 1872 r. otrzymał jednocześnie powołanie na dyrektora banku komunalnego i na katedrę filozofii. Wybrał katedrę, ale objął ją już śmiertelnie chory i zajmował krótko. Głównym jego dziełem była *Historia materializmu* z 1866 r., tematem daleka Kantowi, ale przepełniona jego duchem, jak również duchem czasu, dążąca do oparcia filozofii na doświadczeniu i naukach specjalnych. Począwszy od lat sześćdziesiątych ruch kaniowski miał ośrodek w wielu uniwersytetach, w szczególności jednak w dwóch: w Marburgu, gdzie po Langem katedrę objął H. Cohen, i w Heidelbergu, gdzie katedrę po Fischerze objął W. Windelband.

POGLĄDY, I. OGÓLNE WŁAŚCIWOŚCI KANTYZMU. Być kantystą znaczyło to: po pierwsze, mieć przekonanie, że należy zaczynać filozofię od krytyki poznania — wbrew wszystkim filozofom dogmatycznym i autorytatywnym; po drugie, że wobec subiektywnej zależności poznania trzeba zrezygnować z teorii bytu — wbrew filozofom metafizycznym, w szczególności materialistycznym; po trzecie, że poznanie nie może wyjść poza granice doświadczenia—wbrew filozofom konstrukcyjnym, idealistycznym, w szczególności heglowskim; po czwarte, że doświadczenie nie jest prostym zbiorem faktów, lecz złożonym tworem umysłu, uwarunkowanym jego apriorycznymi formami — wbrew empirystom i pozytywistom. To połączenie empiryzmu z aprioryzmem stanowiło kantyizm.

Ale także być kantystą, z początku przynajmniej, znaczyło być realistą. Umysł poznając narzuca temu, co poznaje, aprioryczne formy przestrzeni i czasu, przyczynowości i substancji; przeto przekształca to, co poznaje; ujmuje rzeczy nie takimi, jakimi są, lecz jakimi mu się zjawiają. Niemniej jednak rzeczy, które mu się zjawiają, jakoś istnieją, są

94

ostatecznie niezależną odeń rzeczywistością. Rzeczywistość ta nie jest mu dostępna, ale istnieje. Daje o niej znać każde wrażenie zmysłowe, które umysł biernie z zewnątrz przyjmuje. Jest to nawet rzeczywistość dwojaka, jak dwojake jest doświadczenie: zewnętrzne i wewnętrzne. Jedno świadczy o istnieniu świata materialnego, drugie — o istnieniu jaźni. Jaźni też nie doświadczamy wprost i w czystości; ją także znamy tylko w zjawiskowej postaci.

„Transcendentne podłoże naszej własnej organizacji” — tak pisał Lange — „jest nam tak samo nieznane, jak rzeczy, które nań działają. Przed sobą mamy zawsze tylko wspólny produkt ich obu: rzeczy i naszej organizacji”.

Być kantystą znaczyło także być dualistą. Monistyczny pogląd nie wydawał się zgodny z nauką Kanta, która odróżniała dwa światy: świat zjawisk i świat rzeczy. A jeśli nawet pominąć zjawiska, to jeszcze zostawały dla kantyizmu dwa światy: materialny, na który wskazuje doświadczenie zewnętrzne, i duchowy, na który wskazuje doświadczenie wewnętrzne.

Wreszcie, być kantystą znaczyło być formalistą. Znaczyło bowiem uznawać wiedzę tylko w granicach tego, co sam umysł skonstruuje, a umysł konstruuje związki, stosunki, relacje, formy. Znamy lepiej stosunki przyczynowe niż człony tych stosunków; znamy formy lepiej niż to, co uformowane. Przez swą formalność wiedza nasza jest powszechna i konieczna, ale jest też niepełna, ograniczona.

Skutkiem założeń kantyizmu jego zasadnicze pojęcia musiały być inne niż w myśli potocznej i w tradycyjnej myśli filozoficznej. A więc „poznawanie” nie mogło być odzwierciedlaniem przedmiotów, lecz jedynie kształtowaniem ich przez umysł; „doświadczenie” nie przeciwstawiało się myśli apriorycznej, bo samo ją zawierało; „przedmiot poznania” nie przeciwstawiał się podmiotowi, bo sam był jego wytworem; „sprawdzianem prawdy” nie mogła być zgodność wyobrażeń z rzeczami, bo rzeczy nie są wprost dostępne i przeto nie mogą być z wyobrażeniami porównywane; o „prawdzie” mogła więc jedynie stanowić zgodność wewnętrzną zjawisk i zgodność ich z wymaganiami umysłu, to był jedyny możliwy sprawdzian prawdy; „filozofia” nie mogła być nauką o bycie, którego poznać niepodobna, lecz tylko nauką o poznaniu. A i w teorii poznania zmieniła się problematyka:

już nie była, jak u Arystotelesa czy Locke'a, opisem procesu poznania czy przedstawieniem jego genezy; była analizą tego, jak poznanie jest możliwe, jakie są jego warunki i założenia.

2. MINIMALISTYCZNE ROZUMIENIE KANTYZMU. Filozofia Kanta miała w sobie motywy minimalistyczne: motywem takim był w każdym razie fenomenalizm, pojmowanie naszego obrazu świata jako subiektywnego i zjawiskowego. Ale miała także motyw innego rodzaju: motyw aprioryzmu, przekonanie, że posiadamy bądź co bądź wiedzę powszechną i konieczną. Kant wykazywał, że teoretycznymi dochodzeniami nie można osiągnąć rzeczy w sobie, ale otwierał widoki, że osiągnie się ich odwołując się do postulatów życia. Z jednej więc strony, jak minimaliści, krytykował całą dotychczasową metafizykę, ale z drugiej zdawał się zapowiadać nową metafizykę, niczym maksymaliści.

Interpretacja, jaką dali kantyzmowi jego zwolennicy, była oczywiście — w duchu czasu — jak najbardziej minimalistyczna. Dali mu ją przede wszystkim Lange i Helmholtz. Za istotną zdobycz Kanta poczytywali nie aprioryzm, lecz fenomenalizm i subiektywizm. A subiektywizm rozumieli w sposób możliwie najprostszy: po prostu w tym sensie, że umysł wszystko ujmuje po swojemu. W takim rozumieniu nauka Kanta mało się właściwie różniła od nauki Locke'a o subiektywizmie jakości postrzeganych: mówiła

mniej więcej tylko tyle, że myśl je&t równie subiektywna jak wrażenia i że tak samo jak one wprowadza subiektywność do naszego poznania. Była to interpretacja kantyizmu psychologiczna, a nawet fizjologiczna: formy myślenia uzależniała od organizacji nie tylko umysłowej, ale i cielesnej człowieka. „Świat zmysłowy” — pisał Lange — „jest wytworem

naszej organizacji". Helmholtz stwierdziwszy w swych badaniach optycznych i akustycznych, że narządy wzroku czy słuchu przekształcają w pewien stały sposób swe bodźce, sądził, że o to właśnie chodziło Kantowi i że fizjologia daje potwierdzenie jego teorii. Lange podjął tę psychofizjologiczną interpretację, a za nim wielu innych.

Tymczasem wydaje się, że intencja Kanta była bardziej złożona, nie psychologiczna i fizjologiczna, lecz epistemologiczna: w apriorycznych formach widział nie właściwości umysłu ludzkiego, lecz warunki poznawania przedmiotów przez jakikolwiek umysł; gdyby umysł ludzki warunków tych nie spełniał, to poznanie ludzkie nie byłoby odmienne, lecz w ogóle nie byłoby możliwe. Sam Kant rozumiał więc problem daleko mniej subiektywistycznie i relatywistycznie. Późniejsi neokantyści powrócili do niego: natomiast epoce koło 1860 r. bardziej odpowiadało rozumienie tamto.

3. RZECZY SAME W SOBIE. Dla Kanta rzeczy były niepoznawalne, a znana własna tylko jaźń. Neokantyści widzieli w tym błąd: sądzili, że jaźń jest również niepoznawalna, z niej także znamy jedynie zjawiska. Poznanie nasze jest jak równanie z dwiema niewiadomymi: jedną jest jaźń, a drugą rzeczy; gdyby jedno z nich było nam znane, to moglibyśmy wnosić i o drugim, ale nie są znane i przeto równanie jest nierozwiązalne.

Istotnym zagadnieniem był dla kantystów stosunek zjawisk i rzeczy w sobie. Zaczęli od poglądu realistycznego, że rzeczy istnieją, bo musi wszak istnieć coś, co wywołuje zjawiska. Ale niebawem powzięli myśl, że skoro nic o rzeczach nie wiemy, to może w ogóle nie istnieją, są wytworem umysłu; może samo przeciwstawienie zjawisk i rzeczy jest uwarunkowane naszym sposobem myślenia. Rzeczy są raczej tylko „pojęciem granicznym” (Grenzbegriff) wskazującym granice zjawisk i poznania. Jesteśmy jak ryba, która pływając w naczyniu natrafia na jego ściany: to, co nazywamy rzeczą samą w sobie, jest tym samym, co ściana dla ryby. Lange odróżnił cztery fazy poznania ludzkiego: 1) w pierwszej panuje naiwna wiara, że świat jest taki, jaki ujmujemy zmysłami: np. słyszymy dźwięki po prostu dlatego, że rzeczy dźwięczą; 2) w drugiej fazie nauka koryguje tę wiarę: powiada, że naprawdę nie istnieją dźwięki, lecz tylko drgania powietrza, które w uszach naszych dźwięki wywołują; 3) w trzeciej fazie i to przekonanie zostaje skorygowane przez filozofię krytyczną, która przeciwstawiając rzeczy i zjawiska twierdzi, że drgania powietrza są również tylko zjawiskami, konstrukcjami umysłu; 4) wreszcie w czwartej fazie pojawia się myśl, że samo przeciwstawienie zjawisk i rzeczy może być tworem umysłu. Lange sądził, że Kant nie spostrzegł tej czwartej możliwości, będącej ostatnią konsekwencją jego założeń. Lange sam spostrzegł ją, ale spostrzegł późno i nie odważył się już wejść na tę drogę.

4. TEORIA WARTOŚCI. Z neokantyzmu wynikało, że filozofia musi rezygnować z teorii bytu. Pozostaje jej wszakże nie tylko teoria poznania, pozostaje także teoria wartości i norm. Tamta stanowi filozofię teoretyczną, ta praktyczną. W dziedzinie praktycznej neokantyści o tendencjach minimalistycznych oddalili się od Kanta więcej niż w teoretycznej: stanęli na stanowisku, że nie może być ona wcale przedmiotem nauki. Mieli wprawdzie swe przekonanie etyczne, ale uważali je za czysto osobiste, pozbawione cha-

96

rakteru naukowego. Już Kant operował w etyce nie twierdzeniami, lecz postulatami, a Lange postulatory zinterpretował jako fikcje. Fikcje te są potrzebne życiowo, ale nie mają żadnej podstawy w rzeczywistości. Dotyczą ideałów, nie rzeczywistości. Wynik był taki: jak przedmiotem naszego poznania są tylko zjawiska, tak przedmiotem naszej moralności — tylko fikcje.

Etyka stała się podobniejsza do poezji niż do nauki. W analogiczny sposób Lange pojmował estetykę i teologię: one też posługują się fikcjami. Fikcji tych nie myślał zresztą odrzucać. Przeciwnie, miał je za najwznioślejsze twory ducha ludzkiego. Podczas gdy filozofię

teoretyczną traktował podobnie jak pozytywiści, w praktycznej poszedł innym torem. Nie myślał o trzymaniu się w niej faktów, jak to oni czynili w swym utylitaryzmie. Pozytywiści chcieli także życie praktyczne traktować naukowo i w nim trzymać się faktów; Lange zaś sądził, że nauka, jej punkt widzenia i metody tracą sens, gdy chodzi o życie praktyczne, o normy, o działanie. Zagadnień praktycznych nie należy rozwiązywać z punktu widzenia faktów, lecz ideału. Pozytywistyczna teoria nauki z idealistyczną nadbudową, fakty uzupełnione przez ideały: to był jego pogląd na świat. Minimalizm pozytywistów polegał na tym, że kulturę ograniczali do nauki, poddawali jej wyłącznej kompetencji, a minimalizm Langego, odwrotnie, na tym, że ograniczał naukę, że kulturę moralną, artystyczną, religijną człowieka wytyczał z jej kompetencji.

ODMIANY NEOKANTYZMU. Do końca stulecia kantyzm został panującym w Niemczech poglądem filozoficznym. Założone przez jego zwolenników (dopiero w 1898 r.) pismo „Kantstudien” stało się głównym filozoficznym pismem Niemiec, a założone przez nich stowarzyszenie Kantgesellschaft — główną aż do czasów narodowosocjalistycznych organizacją filozoficzną Niemiec. Jeszcze w początkach XX wieku kantyści stali na czele ruchu filozoficznego. Ale rozpadli się na wiele obozów i niektórzy znacznie się oddalili od pierwotnego neokantyzmu: część ich została przy psychologicznej, część zaś przeszła do epistemologicznej interpretacji form apriorycznych. Jedni zaprzeczali poznawalności rzeczy samych w sobie, inni zaś zaprzeczali ich istnieniu. Część kantystów przeszła granice metafizyki bądź idealistycznej, bądź realistycznej, część zaś inna oddaliła się od niej jeszcze bardziej i zbliżyła się do pozytywizmu. Najpocześniejsze miejsce wśród szkół kaniowskich zajmowały: marburska (Cohen i Natorp) oraz badeńska w Heidelbergu (Windetband i Rickert), ale z czasem obie odeszły znacznie od pierwszego neokantyzmu,

Mozna odróżniać wśród kantystów XIX w. tych, co chcieli K-anta tylko przypomnieć, obronić, rozpowszechnić, odpowiednio zinterpretować, i tych, co chcieli naukę jego rozwinąć czy ulepszyć. Czyli odróżniać historyków i systematyków. Jednakże granica między obiema grupami była płynna. F. Paulsen usiłował rozumieć Kanta prosto, psychologicznie, zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, i sam od siebie głosił filozofię zwyczajną i rozsądną, która mu dała niemałą popularność. E. Adickes wywodził, że, zgodnie ze stanowiskiem Kanta, jest w filozofii miejsce na metafizykę, i sam próbował konstruować realistyczną metafizykę.

AGNOSTYCYZM był tym spośród poglądów neokantowskich, który rozpowszechnił się najwięcej. Wyszedł z kół filozofów, ale pociągnął też wielu przyrodników tej

7 — Historia filozofii t. III 9-7

epoki i dla niektórych z nich stał się najważniejszą tezą filozoficzną. Wyrazicielem ich był fizjolog berliński Emil Du Bois-Reymond. W odczycie *Über die Grenzen der Naturerkenntnis*, wygłoszonym na zjeździe niemieckich przyrodników i lekarzy w 1872 r., twierdził, że uczony natrafia na dwie nieprzekraczalne granice w rozumieniu świata; są nimi istota materii i powstanie świadomości. Wobec nich jest bezradny: musi powiedzieć nie tylko *ignoramus*, ale także *ignorabimus*; niewiedza jego jest nie tymczasowa, lecz definitywna.

Po 10 latach Du Bois-Reymond wrócił do zagadnienia tego w pracy o Siedmiu zagadkach świata (*Sieben Weltratsel*, 1882), granice poznania zaznaczając jeszcze ostrzej. Cztery zagadnienia uznał za definitywnie nierozwiązalne: istotę materii i siły, początek ruchu, powstanie świadomości, wolność woli. A ponadto wyróżnił jeszcze trzy inne, dla których przynajmniej na razie nie widać rozwiązania: początek życia, celowość przyrody, powstanie rozumnego myślenia.

Agnostycyzm u ówczesnych uczonych nie był zjawiskiem odosobnionym: jeszcze wcześniej ujawnił się w Anglii u Spencera, a zwłaszcza od 1869 r. u Huxleya. Rzec można, że ówczesna myśl minimalistyczna miała dwa ujścia: bądź przyznawała, że istnieją zagadnienia

nierozwiązalne, bądź — właśnie stwierdzała, że ich nie ma, że te, które wydają się nierozwiązalne, są tylko źle postawione, dotyczą bytów transcendentnych, które w ogóle nie istnieją. Pierwsze było ujęciem kantyizmu, drugie pozytywizmu.

NEOKANTYZM A POZYTYWIZM. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych głównymi współzawodnikami neokantystów w niemieckiej teorii poznania byli pozytywiści. Stanowili oni jednak mniejszość, zwłaszcza w sferach akademickich. Najwcześniej wystąpili: C. Góring w 1874 i E. Laas w 1879, ale nie odegrali większej roli. Ci, którzy zyskali sławę i zwolenników, pisali wprawdzie po niemiecku, ale działali poza Rzeszą: Mach w Austrii, Avenarius w Szwajcarii.

Zasadnicza różnica między neokantystami a nimi leżała w stosunku do apriorycznych czynników poznania: tamci ich bronili, ci im zaprzeczali. Ale mieli też liczne wspólne cechy filozofii minimalistycznej. Kantyści bronili wprawdzie aprioryzmu, dawali mu jednak interpretacje takie, które zbliżały ich do pozytywistów. Niejednego z ówczesnych filozofów można równie dobrze zaliczyć do jednej grupy, jak do drugiej; między innymi przedmiotem sporu były przekonania filozoficzne wielkiego fizyka Henryka Hertza: czy był kantystą, czy pozytywistą.

Duch czasu był taki, że oba obozy przelicytowały się w ostrożności. Są rzeczy niepoznawalne, mówili jedni. Nie, mówili na to drudzy, takich rzeczy nie ma, nie ma w ogóle nic poza poznawalnymi faktami. Jedni mówili: nasza wiedza jest rozległa, ale subiektywna. A drudzy: nie jest wprawdzie subiektywna, ale jest ograniczona, nie zawiera nic poza faktami. Pozytywizm tych czasów tym się zwłaszcza w Niemczech wyróżniał, że pracował nad teorią poznania. Podczas gdy pierwotny, Comte'owski, twierdził, że nauka ma badać fakty, nie zapuszczając się w rozważania nad ich poznawalnością, to ten właśnie chciał epistemologicznie uzasadnić, dlaczego ma badać jedynie fakty. Można by go nazwać „drugim pozytywizmem” czy „pozytywizmem epistemologicznym”. Albo też, rozszerzając nazwę, jaką dla swego poglądu przyjął Avenarius, mówić o „empiriokrytycyzmie”.

98

II. EMPIRIOKRYTYCYZM

Pozytywizm epistemologiczny występował w kilku postaciach, z których najoryginalniejsza pochodziła od Avenariususa i otrzymała odeń nazwę empiriokrytycyzmu. Z nią prawie identyczna była teoria poznania, do której niezależnie od Avenariususa, a jednocześnie z nim, doszedł fizyk wiedeński Mach. Rok 1877, w którym Avenarius założył dla propagowania nowych poglądów pismo „Yierfeijahrsschrift fur wissenschaftliche Philosophie”, stanowił datę, od której nastąpiło wzmocnienie prądu pozytywistycznego w Niemczech.

INICJATORZY. Richard Avenarius (1843 - 1896) urodził się w Paryżu, a w okresie swej największej działalności filozoficznej mieszkał w Szwajcarii, w Zurychu, gdzie od 1876 r. był profesorem. Stanowisko swe sformułował najpierw krótko i prosto w pracy habilitacyjnej Philosophie als Denken der Welt gemdss dem Prinzip des kleinsten Kraft-masses, 1876, potem zaś przedstawił obszernie, ciężko, sucho i w dziwnej terminologii w Kritik der reinen Erfahrung, 1889- 1890.

Ernst Mach (1838- 1916) był w Wiedniu od 1867 r. profesorem fizyki, a od 1875 filozofii. Pisał przeważnie drobne studia na specjalne tematy z pogranicza przyrodoznaw-stwa i teorii poznania, wydane w tomach pt. Die Analyse der Empfindungen, 1885, i Er-kenntniss und Irrtum, 1906. W przeciwieństwie do książek Avenariususa prace jego pisane były przystępnie i przyczyniły się nawęcej do rozpowszechnienia nowego pozytywizmu. Jak Avenarius był najsamodzielniejszym, tak Mach najwplywowszym pisarzem „drugiego” pozytywizmu. Jak krytycyzm od Kanta, tak empiriokrytycyzm i cały epistemologiczny pozytywizm wywodziły się od Hume'a. Zwłaszcza Mach powoływał się nań jako na swego poprzednika.

POGLĄDY, I. INTROJEKCJA. Najzwyczajniejszy pogląd epistemologiczny jest taki: istnieją rzeczy fizyczne w zewnętrznym świecie, a rzeczom tym odpowiadają psychiczne ich obrazy w świadomości ludzi; ludziom dane są tylko te obrazy i jeśli wiedzą cośkolwiek o rzeczach, to jedynie poprzez obrazy.

Pogląd taki wydaje się zupełnie naturalny, jednakże zawiera zasadniczą trudność:

jeśli dane są tylko obrazy, to jakże można wyrwać się z ich kręgu i dotrzeć do rzeczy?

Trudność ta byłaby istotnie nie do pokonania, gdyby pogląd był słuszny, gdyby było prawdą, że dane nam są tylko obrazy.

Ale Avenarius doszedł do przekonania, że tak wcale nie jest. Błąd tkwi w tym, co nazwał „introjekcją”, czyli rzutowaniem do wewnątrz. Polega na tym, iż przypuszczamy, że gdy istnieje barwa czy kształt, to w umyśle każdego, kto na nie patrzy, muszą znajdować się ich obrazy: rzutujemy niejako ich obrazy do wnętrza ludzi. Ale w doświadczeniu naszym żadnych naprawdę podstaw do tego nie mamy: doświadczamy bowiem tylko rzeczy, które sami rozdajemy na rzeczy i obrazy; założywszy, że rzeczy nie mogą być w naszym umyśle, wnosimy, że muszą być poza nim, w nim zaś są tylko obrazy rzeczy. Dwoistość rzeczy i obrazów jest naszym wymysłem, doświadczenie nic o niej nie wie. Nie ma zjawisk fizycznych i oddzielnych od nich psychicznych; są to jedne tylko zjawiska, które można na dwa sposoby ujmować. Jeśli np. barwę rozważamy w związku ze światłem, to ujmujemy ją jako zjawisko fizyczne, a jeśli w związku z okiem, to — jako zjawisko psychiczne. Wyjaśnienie to było podporą dla pozytywizmu¹ który od początku operował

tylko pojęciem faktu, nie przeciwstawiając rzeczy i ich obrazów, bytów i zjawisk; już tym różnił się od kantyizmu.

2. CZYSTE DOŚWIADCZENIE. Hasłem Avenarius, Macha i całej tej grupy pozytywistów było: opierać się wyłącznie na „czystym” doświadczeniu. Wszelkie obce mu Czynniki piętnowali jako metafizykę.

Umysł ludzi ma skłonność zaliczania do doświadczenia i tego, co wcale nie jest doświadczeniem, lecz wtrętem, dodatkiem pochodzącym od samego umysłu. Nauka usuwa te wtręty. I tym właśnie różni się „czyste” doświadczenie naukowe od naiwnego, potocznego. Nauka usuwa, po pierwsze, wtręty „timatologiczne”, jak je nazywał Avenarius, czyli -wszelkiego rodzaju oceny, etyczne tak samo jak estetyczne. Po wtóre zaś, usuwa wtręty „antropomorficzne”, polegające na tym, że przypisujemy rzeczom własności, które sami posiadamy. Wtrętów tych jest wiele w myśli potocznej; a więcej jeszcze w filozofii. Ich błędy poprawia nauka.

Ale i ona nie jest bez winy. Metafizyki, czyli przekraczania czystego doświadczenia, Avenarius i Mach dopatrywali się nie tylko w systemach filozoficznych, ale także w naukach szczegółowych, w psychologii i przyrodoznawstwie. Za pojęcie metafizyczne mieli nie tylko pojęcia takie, jak „rzecz sama w sobie” lub „absolut”, ale również pojęcia „jaźni” czy „władzy psychicznej”, którymi posługuje się psychologia, lub pojęcia „atomu”, „siły” czy „przyczyny”, występujące w naukach przyrodniczych. Toteż sądzili, że i nauki wymagają naprawy. I trzeba odróżniać naukę obecną, zakażoną metafizyką, od nauki przyszłej, która będzie oparta na czystym doświadczeniu. Krytyka ta nie była całkowitą nowością: już Locke i Hume zwracali uwagę na nieempiryczny charakter pojęć takich, jak substancja, siła i przyczyna, i na trudności, jakie przynoszą ze sobą. Ale Avenarius i Mach, radykalniejsi od swych poprzedników, w imię czystego doświadczenia domagali się całkowitego usunięcia tych metafizycznych pojęć. Paradoksalną cechą pozytywizmu było, że zacząwszy od wyłącznego kultu nauki przeszedł do surowej jej krytyki. A jednocześnie doszedł do pewnej rehabilitacji naturalnego, pozanaukowego poglądu na świat; bo nauka ze swoimi uogólnieniami, prawami, hipotezami, abstrakcjami dalej jeszcze odbiega od czystego doświadczenia niż naturalna postawa umysłu. W żadnym zaś razie poznania naukowego nie można traktować jako poznania wyższego

rzędu. Nauka nie zawiera nic, czego by nie można znaleźć bez niej; tyle tylko, że ona znajduje szybciej. Ten pogląd Macha był reakcją przeciw jednostronnemu kultowi, fetyszy-zmówi nauki. I choć scjentyzm XIX w. z idei Macha korzystał, to Mach sam zaczynał już reakcję przeciw scjentyzmowi.

3. NAUKA JAKO EKONOMICZNY OPIS FAKTÓW. Inną cechą nowego pozytywizmu było, że zwalczał rozpowszechniony pogląd, jakoby zadaniem nauki było wyjaśnianie zjawisk.

Wyjaśnianie bowiem polega na podawaniu przyczyn, przyczyna zaś jest koncepcją metafizyczną, nie mającą podstawy w doświadczeniu. Zadaniem nauki może więc być jedynie opis. Opinię tę pozytywistyczni filozofowie dzielili z niektórymi uczonymi: zapoczątkował ją bodaj wielki fizyk angielski J. C. Maxwell; Kirchhoff swą pracę fizyka pojmował jako opis faktów; J. R. Mayer twierdził, że zadanie nauki jest skończone, gdy fakt uczyniła wszechstronnie znanym; teorie są tylko pośrednimi opisami, prawa naukowe nie są zasadniczo różne od opisów.

Opis zaś naukowy, wedle pozytywistycznej koncepcji, różni się od zwykłego tym tylko,

100

że jest ekonomiczny, że ujmuje w możliwie prostej formule możliwie najwięcej faktów i pozwala je rozumieć przy jak najmniejszym wysiłku. W rzeczywistości każdy fakt występuje tylko raz jeden i jest różny od każdego innego, ale my upodabniamy je między sobą i formujemy prawa ogólne, za pomocą których odciążamy pamięć. Musimy jednak pamiętać, że prawa te nie są niczym innym, jak tylko skróconym raportem o faktach, że zaletą ich jest tylko ich ekonomiczność. „Zasadę ekonomii myślenia” Mach przedstawił Wiedeńskiej Akademii Nauk w r. 1882; a prawie jednocześnie rozwinął ją Avenarius.

Siły nasze—jak to wywodził Avenarius—nie są nieograniczone, musimy je więc oszczędzać. Nie tylko ciało, ale i umysł musi funkcje swe spełniać celowo, wedle zasady najmniejszego wysiłku. Przede wszystkim zaś swą podstawową funkcję myślenia: myślenie jest apercpcją, czyli ujmowaniem nowych wyobrażeń za pomocą już posiadanych. Zaoszczędza się zaś siły, gdy się apercpcję automatyzuje. A także, gdy się posiadane już wyobrażenia porządkuje, układa w system, zespala w postaci ogólnych pojęć. Nauki opisują zjawiska skrótowo, za pomocą pojęć i praw: bo każde pojęcie zastępuje wiele wyobrażeń, a każde prawo—wiele twierdzeń szczegółowych. I przez to zaoszczędzają wysiłku. Zwłaszcza czyni to filozofia, bo pojęcia jej są najogólniejsze, są największymi skrótami: obejmują nie jakąś część doświadczenia, lecz całe doświadczenie, cały świat. Filozofia jest dążeniem do naukowego ujęcia świata, czyli do ujęcia go wedle zasady najmniejszego wysiłku.

W żadnym zaś razie myśli nie należy traktować jako jakiejś zdolności wyższego rzędu: nie ma ona innego zadania, jak tylko przewidywanie doświadczeń; jej formy, które się wydają najdoskonalsze, są tylko formami bardziej ekonomicznymi; jej konieczności są tylko rzeczą przyzwyczajenia; jej rzekome wyjaśnienia są tylko sprowadzaniem wyobrażeń nowych do starych.

4. NAUKOWY OBRAZ ŚWIATA. Nauki przyrodnicze przedstawiają świat jako zespół ciał i sił. Filozofia czystego doświadczenia zakwestionowała to rozumienie—w przekonaniu, że doświadczenie nie zna „sił”. Jest to tylko skrótowe, subiektywne wyrażenie do opisanie stałych związków między zjawiskami. Tak samo subiektywnym naszym tworem są pojęcia takie, jak „materia” czy „atom”. Trzeba je więc z nauki wyeliminować. A gdy zostaną wyeliminowane, co w doświadczeniu zostanie? Zostaną tylko poszczególne barwy, dźwięki, układy przestrzenne i czasowe. Czyli pozostaną tylko „wrażenia” lub—jak Mach wołał się wyrażać—„elementy”. To, co nazywamy światem, jest zespołem elementów, niczym więcej.

: Zespoły elementów ulegają przemianom i tylko niektóre z nich są względnie trwalsze: te nazywamy ciałami. Tak samo względnie trwalsze są pewne zespoły wspomnień, nastrojów, uczuć: te znów nazywamy jaźnią. Jaźnie, tak samo jak ciała—to jedynie nazwy dla zespołów

elementów wyróżniających się trwałością. Ale trwałość ich jest, również niezupełna; złudzenie, że jest inaczej, pochodzi z powolności i ciągłości przemian. Koncepcji jaźni jako niezmiennej substancji niepodobna uratować. Traktowanie jej jako substancji prowadziło do nierozwiązalnych trudności i pozornych zagadnień, które odpadają, gdy się zrozumie, że nie jest ona jednostką realną, lecz tylko pojęciem wprowadzonym przez nas w celach praktycznych, dla wygodniejszego, ekonomiczniejszego ujęcia doświadczenia. Mach sprowadzał świat do „elementów”, ale nie miał wyraźnej ich koncepcji”. To traktował je jako rzeczywistość, znajdowaną przez umysł, to znów nazywał „wrażeniami”

101

i traktował po berkeleyowsku, w sposób subiektywny, idealistyczny. Podobnie też robił Avenarius. Zaprzeczali dwoistości rzeczy i wrażeń, ale nie byli zdecydowani, czy rzeczywistość składa się z rzeczy, czy też z wrażeń. Toteż z myślicieli od nich zależnych jedni traktowali świat jako zespół rzeczy, a inni jako zespół wrażeń, ale ci ostatni byli w większości.

ZESTAWIENIE. Co dzieliło Avenariususa i Macha od filozofii tradycyjnej? Można powiedzieć, że po prostu wszystko. Co dzieliło ich od kantystów? Nawet od nastrojonych jak najbardziej minimalistycznie dzieliła ich negacja czynników apriorycznych poznania. Co dzieliło ich od dawniejszych pozytywistów? Przynajmniej dwie rzeczy: 1) próba epistemologicznego uzasadnienia swego stanowiska (tu należała koncepcja „introjekcji”) i 2) radykalizacja poglądów (znajdująca wyraz w hasłach „czystego doświadczenia”, „czystego opisu”, „nauki wolnej od metafizyki”).

ODMIANY POZYTYWIZMU. Hasła „czystego doświadczenia” czy „czystego opisu” były sporne, ale zrozumiałe: natomiast uznanie „elementów” za rzeczywistość kłóciło się z przyzwyczajeniami umysłu, a przy tym było wieloznaczne i niejasne. Jeżeli, jak pisał jeden z przedstawicieli kierunku, „zmysłowy obraz jest całą istniejącą poza nami rzeczywistością”, to mogło to mieć dwa znaczenia: bądź że zmysłowy obraz jest tym, co normalnie uważa się za rzeczywistość, bądź że rzeczywistość jest tym, co normalnie uważa się za zmysłowy obraz. Pierwsze rozumienie było realistyczne, drugie idealistyczne. Mach sądził, że pojęciem „elementów” wyszedł poza to przeciwstawienie realizmu i idealizmu, dał trzecie, jak gdyby neutralne wobec nich rozwiązanie. Ale rozwiązanie było niewyraźne. Spór idealizmu z realizmem jeszcze się zaognił. Avenarius zaczął od poglądu idealistycznego, aby w końcu przejść do realistycznego. Inni pozytywiści rozeszli się w dwu przeciwnych kierunkach: jedni, jak immanentyści, poszli w idealistycznym, inni, jak Riehl, w realistycznym. Na tym tle wytworzyło się wiele wariantów doktryny. A także na tle stosunku do kantyzmu, bo w duchu czasu wszyscy w ten czy inny sposób pozytywizm łączyli z kantyzmem.

I. IMMANENTNA FILOZOFIA wychodziła z założenia, że byt transcendentny nie może być wcale pomyślany, jest więc absurdem. Poprzez Kanta doszła do Berkeley’a i Fichtego. Zwolennicy jej sądzili, że jeśli zanalizujemy to, co nazywamy światem zewnętrznym, to przekonamy się, iż jest on tylko zespołem treści świadomości, niczym więcej. Zachodzi nierozzerwalny związek między świadomością a przedmiotem, jaźnią i światem: nie ma i być nie może przedmiotu, który by nie był przedmiotem świadomości, tak samo jak nie ma świadomości, która by nie była świadomością jakiegoś przedmiotu.

Idealistom robiono zawsze zarzut, że ze stanowiska ich wynika „solipsyzm”, tzn. wynika, iż istnieją tylko ja, cały zaś świat jest moim wyobrażeniem. W przeciwieństwie do innych idealistów immanentyści wcale nie bronili się przed tym zarzutem, przyznawali się do solipsyzmu. Twierdzili tylko, że jest to solipsyzm epistemologiczny, ale nie metafizyczny. Chcieli przez to powiedzieć, że świat jest istotnie moim wyobrażeniem, ale nie znaczy to, by był snem, któremu nic nie odpowiada: wyobrażenia moje są równie realne, jak ja sam. Pogląd ten otrzymał nazwę filozofii „immanentnej”, w przeciwstawieniu do transcen-

dentnej, uznającej byt poza świadomością. Niektórzy dawali mu też nazwę „krytycznego idealizmu”.

Głównymi jego przedstawicielami byli: Wilhelm Schuppe (1836 - 1913) oraz Richard v. Schubert-Soldern. W Gryfii (Greifswald), gdzie Schuppe był profesorem, utworzył się główny ośrodek kierunku.

Filozofowie immanentni podkreślali związek swój z kantyzmem, w Langem widzieli początek swego

ruchu. Przede wszystkim zaś solidaryzowali się z Avenariusem i Machem. Między sobą nie byli całkowicie jednomyślni, nawet w sprawach zasadniczych: Schubert-Soldern uważał, że jeśli wszystko jest

treścią świadomości, to jest nią także jaźń, tak samo jak przedmioty zewnętrzne, Schuppe zaś temu zaprzeczał.

II. RIEHL I REALIZM. Alois Riehl (1844- 1924) już w 1870 r. wystąpił ze swymi teoriami, a w 1876

r. ogłosił swe główne dzieło *Der philosophische Krifizismus*. Był Austriakiem, od 1878 profesorem w

Grazu. Do Berlina został powołany dopiero w 1906 r., gdy jego twórczość filozoficzna już dawno była

skończona. Wyszedł z tych samych założeń, co immanentyści — ze współzależności podmiotu i przedmiotu — ale doszedł do wprost przeciwnego wyniku: doszedł do realizmu, jak immanentyści do

idealizmu. Był to wszakże nowy realizm, połowiczny, uznający istnienie realnych rzeczy poza jaźnią, ale

nie poza świadomością.

1. Podmiot, wedle Riehla, tak samo nie może służyć za punkt wyjścia filozofii, jak nie mogą służyć przedmioty: uważanie jaźni za byt pierwotny jest tak samo dogmatyczne, jak uważanie za byt pierwotny

materii. To był błąd Kanta, który go przejął od Kartezjusza.

Więc od czegoż zaczynać? Od świadomości. Nie jest ona identyczna z jaźnią: stanowi całość, w którą

wchodzi zarówno jaźń, jak i świat zewnętrzny; jest jednolitym procesem o dwu obliczach, podmiotowym

i przedmiotowym. Z niej dopiero wyłania się z jednej strony podmiot, a z drugiej przedmiot, mianowicie z

jej składników uczuciowych formuje się podmiot, a z wrażeniowych formują się przedmioty.

2. Łącznik świadomości z przedmiotami stanowią wrażenia. Toteż wychodzić w teorii poznania należy nie od cogito, lecz od sentio. A gdy tak uczynię, mogę powiedzieć nie tylko sentio ergo sum, lecz

— sentio ergo sum et est. Nie potrzeba rozumowania przyczynowego, by dowodzić istnienia przedmiotów

zewnętrznych („doznaję wrażeń, więc musi istnieć coś, co jest ich przyczyną”), wrażenia same przez się

na nie wskazują, cechą ich bowiem jest przedmiotowość. Wskazują zresztą tylko na istnienie

zewnętrznego świata, nie informując natomiast o jego istocie: toteż mamy poznanie przedmiotów, ale

tylko zjawiskowe.

Poznanie ma również, jak to Riehl przyznawał, czynniki pojęciowe, racjonalne, aprioryczne: są

niezbędne, bo zespalają wrażenia, wprowadzają do nich ład, bez nich świat zewnętrzny byłby chaosem.

Ale wraz z nimi przenika do poznania czynnik subiektywny:
są niezbędne, ale ujemne.

Korelatywność podmiotu i przedmiotu, z której wyszedł Riehl, była istotnym motywem nowego pozytywizmu. Uważano go za kantystę, jednakże motywy kaniowskie były u niego na drugim planie

wobec pozytywistycznych. Można by nawet korelatywność podmiotu i przedmiotu, realizm, subiektywne

rozumienie czynników pojęciowych wywodzić z Kanta, ale w żadnym razie nie epistemologiczny prymat

wrażeń zmysłowych i przekonanie o bezpośrednim poznaniu rzeczywistości.

103

III. SIMMEL I RELATYWIZM. Georg Simmel (1858 - 1918) był jednym z żywych i śmiałych umysłów tej epoki, twórczym zwłaszcza na polu filozofii kultury i historii, umiejącym dobierać niezwykle tematy i niespodziewane rozwiązania. Był autorem *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892, *Die Philosophie des Geldes*, 1900. Długo był docentem prywatnym w Berlinie, później profesorem w Strasburgu. Wyszedł z kantyzmu, ale dał mu całkowicie pozytywistyczną postać.

1. Połączył aprioryzm, który wziął od Kanta, z orientacją biologiczną i socjologiczną, które wziął z pozytywizmu. Sądził, że żadna świadoma istota nie może bezstronnie patrzeć na świat, każda przynosi ze sobą *sue a priori*. Zależy ono od czynników biologicznych, od budowy psychofizycznej, zwłaszcza od budowy narządów zmysłowych: inny musi być świat dla człowieka, a inny dla muchy. Obraz świata jest wytworem selekcji wrażeń, a każdy gatunek przeprowadza selekcję inaczej.

A priori zależy także od warunków społecznych. Dla jednostki nie tylko to jest *a priori*, co jest własnością gatunku, ale także to, co jest własnością grupy Społecznej, do której należy. W umyśle człowieka oprócz składników osobistych są także społeczne, i te właśnie wydają się obiektywne i konieczne. Prawo logiczne czy nakaz moralny i wszystko w ogóle, czemu jednostka ma się podporządkowywać, co obiektywne, konieczne, aprioryczne, wszystko to jest pochodzenia biologicznego albo społecznego, choćby jednostka nie zdawała sobie z tego sprawy.

A wszystko to nie jest wcale niezmiennie: jest uformowane przez dzieje i od nich zależne. Aprioryzm, którym Kant uzasadniał powszechność, konieczność, bezwzględność w poznaniu, został przez Simmela i niektórych pokrewnych mu myślicieli zinterpretowany w duchu najdalej idącego relatywizmu. Bo był to aprioryzm zupełnie inny niż Kaniowski. Zespolenie kantyzmu z pozytywizmem wypadło ku przewadze pozytywizmu.

2. Odrębnością Simmela było, że aprioryzm przeniósł na historię, zerwawszy z realizmem historyków, widzących w swej nauce po prostu odzwierciedlenie przeszłości. Tymczasem historia, zupełnie tak samo jak przyroda, jest subiektywnym, wedle apriorycznych form powstającym tworem ducha. Jak niegdyś Kant wykazywał czynny udział umysłu ludzkiego w ujmowaniu przyrody, tak Simmel — w ujmowaniu dziejów. Historyk zna jedynie fragmenty dziejów, które zespała za pomocą kategorii apriorycznych i z których dopiero tworzy historię; z chaotycznego materiału zestawia jednolity ciąg rozwojowy. A łudzi się, jeśli sądzi, że jego wyobrażenia i sądy są obiektywne. Na ogół mówią one więcej o historyku niż o przeszłości. I w tej dziedzinie Simmel był apriorysą, ale skrajnie relatywistycznym.

Symptomatyczne dla epoki były również jego poglądy na filozofię. Zadania filozofii nie widział wcale w odtwarzaniu rzeczywistości; to robią nauki szczegółowe. Jej zadanie jest inne:

nie odtwarzanie świata zewnętrznego, lecz wyrażanie wewnętrznego. Filozoficzne teorie są bezwartościowe jako obraz świata, natomiast są cenne jako obraz filozofa, bo każdy jest wyrazem pewnego typu ludzkiego.

IV. YAIHINGER I FIKCJONALIZM. Hans Yaihinger (1852. 1933), profesor w Halle, zawsze prawie uchodził za jednego z czołowych kantystów: zainicjował związek kaniowski i redagował pismo kaniowskie. Był jednym z największych znawców Kanta. Jego dziełem jest komentarz do Krytyki czystego rozumu, tak szczegółowy, że uwagi do przedmowy i wstępów zajęły parę tomów. Dopiero w późnym wieku, po utracie wzroku,

104

ogłosił pracę systematyczną pt. *Die Philosophie des Als Ob*, 1911, napisaną jeszcze przed 30 laty, w początkowym okresie neokantyzmu i pozytywizmu. A gdy ją ogłosił, okazało się, że ten słynny kantysta miał w sobie bardzo mało cech Kaniowskich, a bardzo wiele pozytywistycznych. Odziedziczone po Langem pojęcie fikcji uczynił fundamentem całej filozofii: dlatego stanowisko jego przyjęto nazywać „fikcjonalizmem”. On sam chciał je zwać „pozytywizmem krytycznym”.

1. Fikcją było dla Vaihinger’a to wszystko w umyśle, co 1) nie odpowiada rzeczywistości, a co mimo to 2) jest życiowo potrzebne. Fikcji jest w nauce i filozofii niezmiernie wiele: są nimi bez mała wszystkie ogólne pojęcia i teorie, wszystkie sztuczne klasyfikacje i definicje, wszystkie schematy i modele, wszystkie koncepcje i abstrakcje, wszystkie personifikacje i hipotezy (jak dusza lub siła), pojęcia matematyki i mechaniki (jak absolutna przestrzeń i czas), różne pojęcia prawnicze (*fictiones iuris*), statystyczne (jak pojęcie człowieka przeciętnego), psychologiczne (koncepcja władz umysłowych), ekonomiczne, etyczne (jak idea wolności), przyrodnicze (jak atom czy eter), a już zwłaszcza niezliczone pojęcia i teorie filozoficzne. Fikcją jest oczywiście posąg, o którym pisał Condillac, Adama Smitha sprowadzanie wszystkich spraw ekonomicznych do egoizmu, Bentham’a wywodzenie wszystkich urządzeń państwowych z interesu, Galileusza pojęcie izolowanego ciała, Newton’a pojęcie siły ciężenia. Platona pojęcie idei czy Kanta pojęcie rzeczy samej w sobie.

Niektóre z nich nie tylko nie odpowiadają rzeczywistości, ale nawet nie mogą jej odpowiadać, są bowiem w sobie sprzeczne. Takie są np. nieskończoność, samoistna materia, absolut, atom, absolutny czas czy przestrzeń, punkt bez rozciągłości, linia bez grubości: te fikcje sprzeczne Vaihinger uważał za fikcje w ścisłym słownym znaczeniu.

Fikcje, nie będąc realne, są jednak celowe, użyteczne, potrzebne. Choć wiemy, że to tylko fikcje, obejść się bez nich nie możemy. Ale nawet najbardziej użyteczne nie są wieczne. Wszystkie są tymczasowe: gdy przestają spełniać swe zadania, zostają odrzucone. Wyższość jednych nad drugimi jest względna: teoria Kopernika nie jest prawdziwsza od teorii Ptolemeusza, jest tylko nowsza i lepsza. Vaihinger doszedł do relatywizmu nie mniejszego niż Mach czy Simmel.

2. Nasza prawda i rzeczywistość są przepełnione fikcjami. Są więc względne, a nawet przesycone fałszem. „Co zwykle zwiemy prawdą, mianowicie świat wyobrażeń zgodny ze światem zewnętrznym, jest tylko celowym błędem”. „Całe ujęcie tego, co postrzegamy, jest subiektywne; to, co subiektywne, jest fikcyjne; co fikcyjne, jest nieprawdziwe, a co nieprawdziwe, jest błędem”. „Granica między prawdą a fałszem jest płynna”.

To, co nazywamy rzeczywistością, jest pełne fikcji: naprawdę nie mogłoby istnieć, gdyż jest sprzeczne. Cóż więc zostaje, gdy wyeliminuje fikcje? Nic, tylko wrażenia. Vaihinger był w tym zgodny z Machem i Avenariussem.

Jakież jest więc zadanie poznania wobec rzeczywistości? Odtwarzanie jej? Nie, bo czymże by było? Tylko ponownym przeżywaniem. Rozumienie jej? Nie. „Chcieć zrozumieć Świat jest nie tylko niewykonalne, ale i bezsensowne”. Wszelkie w ogóle zadanie ściśle teoretyczne,

poznawcze jest niewykonalne. Pozostaje tylko praktyczne. Uzupełniając fikcjonalizm przez praktycyzm, Vaihinger twierdził, że zadanie nauki jest wyłącznie praktyczne. Chodzi tylko o to, by umożliwić życie i działanie. Dokładniej mówiąc, chodzi o* przewidywanie wrażeń późniejszych i organizowanie życia według nich. Chcieć zaś ód, poznania czegoś więcej, chcieć odnaleźć przyczynę czy istotę rzeczywistości — to prowadzi tylko do bezużytecznych rozważań nad bezsensownymi pytaniami.

105

W dążeniach swych Vaihinger nie był odosobniony. Gdy w osiemdziesiątych latach formował swe myśli, wielu ludzi myślało podobnie jak on. Avenarius miał od 1876 r. biologiczną koncepcję poznania — jako funkcji życiowej; Peirce trafił od 1878 r. na pragmatystyczną teorię poznania; w tym samym czasie Wundt uformował woluntarystyczne pojmowanie człowieka, a i Nietzsche koncepcję prawd jako potrzebnych fałszów. Teoria fikcjonalizmu, gdy została ogłoszona już w XX wieku, wywołała wrażenie. Paradoksalnie, skrajnie, efektownie rozwinęła motyw tkwiący w pozytywizmie. Szkoły nie stworzyła, ale stała się składnikiem wielu doktryn filozoficznych.

V. HANS CORNELIUS (1863- 1947) pogłębił i zsyntetyzował pozytywizm w jego idealistycznej odmianie, korzystając zarazem z pewnych motywów kantyzmu. Czynny początkowo tylko jako prywatny uczony, wykładał później w uniwersytetach w Monachium i Frankfurtu. Postawił sobie za zadanie zanalizować wiedzę bezpośrednią, wolną od znaków i symboli. Składa się ona tylko ze spostrzeżeń, ale zespolonych, stanowiących strumień świadomości. Związek ich traktował jako „transcendentalną prawidłowość”; jest on ostatecznym, do niczego nie sprowadzalnym faktem, tak jak i same bezpośrednie dane. Teza, że związek elementów świadomości jest równie pierwotny jak same elementy, była kaniowskim motywem w pozytywizmie Corneliusa. Tylko spostrzeżenia i ich związek są dane bezpośrednio, a nie jest dana jaźń i nie są dane rzeczy zewnętrzne:

to już wszystko dziedzina wnioskowania. W tym Cornelius zachował stanowisko Hume'a.

Natomiast usiłował uwolnić pozytywizm od przyjmowanego przez Hume'a dualizmu.

Uogólnione indukcyjne prawdy faktyczne (np. że złoto jest różne od srebra) są nie mniej pewne niż prawdy analityczne (np. że dwa razy dwa jest cztery), nie mówiąc o tym, że nie są dla nauki mniej ważne.

Cornelius był młodszy i dłużej czynny od innych pozytywistów „drugiego pozytywizmu”, spod znaku Avenariusza i Macha. I pod pewnymi względami stanowił już łącznik pomiędzy nim a pozytywizmem „trzecim”, spod znaku Koła Wiedeńskiego, jaki uformował się w XX w.

STOSUNEK DO MATERIALIZMU. Stosunek nowej teorii poznania do dawnych poglądów filozoficznych był negatywny. Przede wszystkim do metafizyki spekulatywnej, idealistycznej. Ale tak samo do materializmu: i na niego patrzano jak na metafizykę. Pierwsze i najsilniejsze uderzenia w materializm wyszły w Niemczech od filozofa Langego (1866) i przyrodnika Du Bois-Reymonda (1872). Przyrodnik zarzucał materialistom, że świadomość wyprowadzają z materii, choć stosunek materii i świadomości jest nie do pojęcia. Filozof zaś zarzucał im, że świadomość wyprowadzają z materii, a tymczasem teoria poznania uczy, że właśnie odwrotnie: pojęcie materii jest czystym tworem umysłu. Filozofowie immanentyści pisali, że „materializm przyrodników to największy wróg”. Filozofujący przyrodniczy — jak Helmholtz, potem Mach czy Verworn — stwierdzali pod wpływem rozważań epistemologicznych, że świat materialny znamy tylko jako treść naszej świadomości. W ćwierć wieku po oświadczeniu Du Bois-Reymonda, na zjeździe przyrodników w Lubece 1895 r., chemik Ostwald oświadczył znów, że materializm został przewyżniony przez samą naukę. A podobny stosunek do materializmu objawiał się też w Anglii, i również nie tylko

106

wśród filozofów, ale i wśród uczonych. Fizyk Tyndall w słynnym przemówieniu w Belfast w 1874 r.

mówił, że „w imię ewolucji trzeba przekształcić pojęcie materii, będące jeszcze wymysłem Demokryta”.

A fizjolog Huxley pisał, że materializm przekracza swe kompetencje, gdyż jest tylko hipotezą, a chce być

prawdą filozoficzną: materia jest naprawdę tylko nazwą dla pewnych stanów świadomości.

Jednakże materializm nie zamilkł, a nawet zaczął powoływać się na nowe argumenty, czerpane ze świeżych zdobyczy nauki: z zasady zachowania energii i ewolucji gatunków. Słynny zoolog z Jeny E.

Haeckel odnowił go pod koniec stulecia pod nazwą „monizmu”, zespoliwszy z ewolucjonizmem. Książce

swey dał tytuł Zagadki świata (Weltriitsel, 1900), zawierający aluzję do agnostycyzmu Du Bois-Reymonda. Wywodził, że świat nie ma zagadek, gdyż monizm wszystkie rozwiązuje. Trzeba tylko szeroko ująć pojęcie materii, trzeba jej przypisać wrażliwość i wolę. Mieszając siły z aktami woli, pisał

już przedtem (w 1876 r.), że atomy mają w sobie siły, więc są uduchowione, i bez „duszy atomu” niepo-

dobna wyjaśnić najzwyczajszych nawet zjawisk chemii.

Opozycja przeciw niemu była powszechna. Przede wszystkim wśród teoretyków poznania, którzy traktowali Haeckla jako zupełnie anachronicznego myśliciela. Ale także w łonie samych przyrodników.

Rosyjski fizyk Chwolson mówił, że Haeckel grzeszy przeciw „dwunastemu przykazaniu”: pisze o tym,

czego nie rozumie. Energetyzm, szerzony przez wybitnego lipskiego chemika W. Ostwalda (od 1888,

szczególniej w *Überwindung des naturwissenschaftlichen Materialismus*, 1895), twierdził, że — wbrew

materializmowi — dla nowego przyrodoznawstwa podstawowym pojęciem przestała być materia, jest

nim energia: można za jej pomocą wytłumaczyć wszystkie zjawiska, pojęcie materii staje się zbędne. O

świecie wiemy tylko za sprawą zmysłów, a te informują nas nie o materii, lecz o energii: działają wtedy,

gdy zachodzi zmiana w napięciu energii. Energetyzm zresztą nie zadowolili i nie mógł zadowolić teoretyków poznania, bo świadomość traktował tak samo jak materię: jako postać energii. I ostatecznie

wracały w nim te same trudności, co w materializmie.

Protesty filozofów i uczonych nie odebrały Haecklowi szerokiego powodzenia. Jego Zagadki świata

miały w ciągu dziesięciu lat kilkanaście wydań i kilkanaście przekładów na obce języki. Pod patronatem

Haeckla powstał Związek Monistów (Monistenbund). Powstał dopiero w 1906 r.: jak to się nieraz dzieje,

doktryna filozoficzna została spopularyzowana wtedy, gdy filozofia już ją porzuciła. Gdy w r. 1911 Związek odbywał swój pierwszy kongres, miał już 358 oddziałów. Zgromadził sporo uczonych, natomiast bardzo mało filozofów. Hasłem jego był „przyrodniczy monizm”, uznający tylko byt

przyrodniczy, doczesny, walczył zaś z dualizmem, postawą religijną, z wiarą w siły nadprzyrodzone.

Przekonanie o odrębności nauk humanistycznych od przyrodniczych, które w tym czasie właśnie zaczęło

się formować, moniści mieli za anachronizm, pozostałość z czasów, gdy nauki humanistyczne nie dorosły

jeszcze do naukowego traktowania. A jedność nauk uzasadniali naiwnie tym, że wszystkie są konstrukcją

mózgu ludzkiego. — Związek Monistów wywołał od razu reakcję, jako przeciwwaga powstał Związek

Keplerowski (Keplerbund) o wprost przeciwną tendencję.

DWA UJŚCIA: MATERIALISTYCZNE I IDEALISTYCZNE. Filozofowie i przyrodnicy ściślej zajmujący się filozofią — od Helmholtza do Macha — nie mieli do ma-

107

terializmu sympatii, przeciwnie, uważali go za stanowisko przestarzałe, pozostałość nie rozwiniętej myśli. Natomiast wśród zwykłych, nie filozofujących przyrodników większość bodaj zajmowała stanowisko materialistyczne. Niekoniecznie tylko w tak dogmatycznej, naiwnej a agresywnej postaci, jak Haeckel. Większość przyrodników filozofom nie ufała, nawet takim, co wyszli z przyrodoznawstwa, jak Mach. Helmholtz czy Mach byli na wpół filozofami, natomiast przeciętny przyrodnik tych czasów wystrzegał się właśnie filozofii:

było to naturalne w dobie scjentyzmu, kultu nauk szczegółowych. I przeciętny przyrodnik był przeważnie materialistą. Ale materialistą w dawniejszym znaczeniu; nowszego, dialektycznego materializmu, wówczas właśnie rozwijanego przez Marksa i Engelsa, nie znali jeszcze i nie uwzględniali przeciętni przyrodnicy-materialiści tych lat, tak samo jak go nie znali i nie uwzględniali przeciętni przeciwnicy materializmu.

Ale było to tylko jedno z ujść epoki; drugie, zwłaszcza dla filozofów, było wprost przeciwne: był nim subiektywny idealizm. I epoka dzieliła się między ekstremistów:

między materialistów a subiektywnych idealistów. Dla tych ostatnich to, co nazywamy światem, było tylko wyobrażeniem, treścią naszej świadomości; to był dla nich ostateczny wynik nauki i filozofii. Porównawczo trzeba stwierdzić, że nigdy przedtem ani potem nie bywało tylu subiektywnych idealistów. A ponieważ wspólny z nimi front zajmowali tak liczni naówczas (pod wpływem Kanta, tak samo jak Spencera) realiści-agnostycy:

dla nich istniała wprawdzie rzeczywistość od człowieka niezależna, ale była mu niedostępna. Z ich rozważań również wypadało, że człowiek żyje wśród swoich wyobrażeń, nigdy poza nie nie wychodzi. Pogląd ten nie tylko był głoszony, ale uchodził za wielką zdobycz epoki, za wyraz osiągniętej nareszcie krytycznej postawy. I w tym sensie można ten okres myśli określać jako idealistyczny — tak samo zresztą, jak na podstawie innych faktów można go określać jako materialistyczny. Epoka miała ujście w stanowiskach skrajnych i wzajemnie biegunowo przeciwnych. A jednak te przeciwne stanowiska miały pewną wspólność: oba były monistyczne, wrogie wobec dualizmu. To była cecha epoki.

STOSUNEK DO MECHANISTYCZNEGO POJMOWANIA ŚWIATA. Pojmowanie to» rozwijające się od trzech stuleci, uczyniło w przyrodoznawstwie XIX wieku szczególnie wielkie postępy; uważane było za ostatnie słowo nauki. A także filozofii: wytworzyło się, zwłaszcza wśród filozofujących przyrodników, przekonanie, że odkrywa ono prawdziwą naturę rzeczy, że, jak to sformułował jeszcze w 1897 r. fizyk Boltzmann. „mechanika jest obrazem rzeczywistości”. ;'

Kantyści skłonni byli nawet uznać, że nauka musi mieć postać mechanistyczną, jako odpowiadającą apriorycznym formom poznania; jednakże zastrzegali, że nie przesądza to nic o

samej rzeczywistości: w niej mogą rządzić inne prawa niż mechaniczne.

Radykalniej występowali przeciw mechanistycznemu pogładowi pozytywiści, zwłaszcza Mach, a za nim Pearson, Yaihinger i inni. Jądro tego poglądu polega, jak pisał Mach, na tym, że wszystkie wrażenia, jakich doznajemy ze świata, zastępuje przez dotykowe:

jest to ujęcie ekonomiczne, skrótowe i dla nauki raczej odpowiednie, ale nie może mieć pretensji do odtwarzania rzeczywistości. Mechanistyczne rozumienie zjawisk wiązało się z ich rozumieniem atomistycznym, gdy zaś pozytywiści podali w wątpliwość atonus-tyczne rozumienie zjawisk (sądząc, że pojęcie atomu ma znaczenie tylko instrumentalne),

108

to tym bardziej podważyli ich rozumienie mechanistyczne. Jeśli ma być czymś więcej niż zabiegiem metodologicznym, to jest metafizyką; jeśli ma pretensję, aby być obrazem rzeczywistości, to jest równie nieuzasadnione jak niepotrzebne.

OPOZYCJA. Kantyzm, będący w końcu XIX wieku poglądem umiarkowanych kół filozoficznych środkowej Europy, cieszył się opinią poglądu naukowego i krytycznego.

Natomiast empiriokrytycyzm i pokrewne mu poglądy na poznanie i naukę, stanowiące lewe skrzydło ówczesnej teorii poznania, spotykały się z wieloraką opozycją. Opozycja ta, wychodząca zarówno od kantystów, jak od wielu przyrodników, nie mówiąc o pozostałych jeszcze przedstawicielach konserwatywnej filozofii, zarzucała im, że nadmiernie upraszczają naukę, że ją niesłusznie relatywizują i subiektywizują, pomijając tkwiące w niej pierwiastki stałe i obiektywne. Najostrzejszy sprzeciw wobec poglądów Avenariususa i Macha wyszedł z obozu materializmu dialektycznego; znalazł wyraz w fundamentalnej książce Lenina, która uwydatniła wszystkie słabe strony empiriokrytycyzmu i machizmu. Wyszła ona już w XX wieku, w r. 1909.

Na ogół jednak w XX w. sprzeciw się zmniejszył: zaczęto się przyzwyczajać do pozytywistycznych skrajności. Sytuacja się odwróciła: pozytywiści zachowali pewną przynajmniej ilość zwolenników, natomiast panujący do niedawna kantyzm utracił ich prawie zupełnie.

Nowe prądy — realizm, fenomenologia, intuicjonizm — nie dały się uzgodnić z jego aprioryzmem, subiektywizmem, racjonalizmem.

Ale zaszła rzecz szczególna: pozytywizm zdawał się w swych początkach stanowić credo przyrodników wbrew filozofom; tymczasem w XX wieku część filozofów przystąpiła do niego, podczas gdy przyrodnicy zaczęli się odeń odżegnywać. Było to w związku z nowymi odkryciami fizyki. W 1936 r. na zjeździe Filozofii Naukowej Niels Bohr twierdził, że Mach wyrządził szkodę nauce przez walkę z atomistyką, prowadzoną z pobudek antymetafizycznych.

ROZWÓJ. W ostatniej tercji XIX w. dociekania epistemologiczne były nadzwyczaj intensywne i nowe pomysły na tym polu powstawały w szybkim tempie. Rozwój szedł w dwu kierunkach:

1. Prąd panujący robił stopniowo ustępstwa na rzecz opozycji, kantyzm na rzecz pozytywizmu. Utrzymywał nadal intelektualnych czynników poznania, ale rezygnował z ich charakteru naprawdę apriorycznego, a nadawał im charakter hipotetyczny, traktował jako uwarunkowane subiektywnie, biologicznie czy socjologicznie. Charakterystyczna jest przemiana w poglądach samego Helmholtza: pierwotnie twierdził, że prawo przyczynowości jest a priori, że dowód nań nie jest potrzebny ani możliwy, bo je doświadczenie od po-cziiftku zakłada, prawo to zaś gwarantuje dalej realność zewnętrznego świata, gdyż z wrażen możemy wnioskować o ich obiektywnej przyczynie. Tymczasem później (jak to okazały ogłoszone po jego śmierci notaty) doszedł do przekonania, że prawidłowość przyrody, (łałość występujących w niej związków przyczynowych jest jednak tylko — hipotetyczna.

2. Drugi kierunek rozwoju kantyzmu był raczej odwrotny: szedł od psychologicznego (to epistemologicznego rozumienia czynników apriorycznych poznania. Przez to traciły 6t»

charakter aubiektywny i otwierała się droga do nowej metafizyki. Wyrazem tego roiswoju była przede wszystkim szkoła marburska.

109

METAFIZYKA W DOBIE POZYTYWIZMU

Potrzeba stworzenia poglądu na świat i poznania istoty bytu nie ustała nawet w minimalistycznej epoce. I ta epoka też miała swych metafizyków. Ale nawet metafizyka musiała być wówczas oparta na doświadczeniu i naukach szczegółowych, mogła być tylko ich przedłużeniem i zakończeniem. Jako przykłady takiej metafizyki służyć mogą Wundt w Niemczech i Renouvier we Francji.

I. WUNDT I METAFIZYKA NIEMCÓW

ŻYCIE. Wilhelm Wundt (1832-1920) odbył studia medyczne w Berlinie i Heidelbergu.

Filozofią się wówczas wcale nie zajmował, zainteresował się nią dopiero później. Habilitował się z fizjologii w Heidelbergu. Przeszedł od niej do psychologii, a z kolei do filozofii. W 1875 r. otrzymał katedrę filozofii w Lipsku, i z tym uniwersytetem sprzęgło się jego nazwisko. Tam też założył pierwszą i słynną pracownię psychologiczną. Żył i pracował długo, jego działalność pisarska obejmuje około 60 lat.

Przeszedł przez cztery okresy: w pierwszym zajmował się fizjologią; w drugim psychologią, i w tym okresie zdobył sławę, stał się światowym autorytetem w rzeczach psychologii; w trzecim przeszedł do ogólnej filozofii, opracował logikę, etykę, system filozofii; w czwartym wrócił do psychologii, w szczególności do psychologii społecznej. Poglądy jego formowały się w sposób ciągły, bez przełomów; w latach osiemdziesiątych były już całkowicie wykończone.

Miał wiedzę rozleglejszą niż ktokolwiek z jego współczesnych, był polihistorem XIX wieku. Bywał też porównywany z Arystotelesem i Leibnizem — zachodziła wszakże między nimi ta istotna różnica, że Wundt znał wprawdzie wszystkie nauki szczegółowe, ale (z wyjątkiem fizjologii) w rozwoju żadnej udziału nie miał.

DZIEŁA. Był tytanem pracy. A swoistą jego zdolnością było scalanie wielkich dziedzin badań w formie kompendiów. Wydał w 1873 - 1874 r. wielkie 3-tomowe kompendium Psychologii fizjologicznej, pierwsze, które uwzględniało nowe poszukiwania eksperymentalne. Potem 3-tomowe kompendium Logiki, 1880, 3-tomowe Etyki, 1886, a w końcu 10-tomowe etnopsychologii {Yoikerpsy ekologie, od 1900). Najogólniej poglądy swe filozoficzne przedstawił w Systemie filozofii z 1889 r.

POGLĄDY, I. PSYCHOLOGIA. Wundt zawdzięczał swą sławę w psychologii najwięcej temu, że nadał jej charakter eksperymentalny i fizjologiczny; Europa i Ameryka uczyły się od niego metody laboratoryjnej. Natomiast jego ogólne poglądy w psychologii znalazły ograniczoną tylko ilość zwolenników.

A) Stał przede wszystkim na stanowisku, że rzeczywistość psychiczna ma naturę przebiegu. Dusza nie jest substancją. Głosił aktualistyczne jej pojmowanie; obwiniał zarówno materialistów, jak spirytualistów, że tego nie rozumieją: jedni i drudzy traktują duszę jak substancję. Widział w tym objaw materialistycznego sposobu myślenia, w którym tkwią, nie wiedząc o tym, nawet spirytualiści.

110

B) Żyw psychiczne nie rozwija się mechanicznie. Z połączenia jego elementów powstają w nim nowe jakościowo treści. Dokonywa się w nim nieustannie „synteza twórcza”. Panuje w nim zasada nie zachowania energii, lecz jej wzrostu.

C) Życia psychicznego niepodobna wytłumaczyć samymi tylko prawami asocjacji, lecz trzeba odwołać się do — apercepcji. Wundt rehabilitował to stare pojęcie metafizycznych psychologów, Leibniza i Herbarta, wywodząc, że przemawia za nim doświadczenie. Dawał przez to wyraz przekonaniu, że życie psychiczne nie jest bierne, że przebieg jego zależy nie tylko od bodźców działających na jaźń, ale i od samej jaźni. A właściwości jaźni są wytworem jej historii. Przeto jej przeżycia są zależne nie tylko od chwili, w jakiej powstały, ale od całości jej życia. Ta zasadnicza myśl Wundtowskiej teorii apercepcji robiła wyłom w empirystycznym rozumieniu zjawisk psychicznych.

D) W związku z tym w psychologii Wundta naczelne miejsce zajęła wola. Była dlań procesem psychicznym najbardziej typowym, bo aktywnym i wpływającym wprost z jaźni. Swym woluntaryzmem psychologia jego przeciwstawiała się intelektualistycznej, panującej w owych czasach. Natomiast — rzecz godna uwagi — ten woluntarysta nie zaliczał woli do elementów psychicznych; traktował ją jako zjawisko złożone, elementy widział tylko we wrażeniach i uczuciach.

E) Stosunek zjawisk psychicznych do fizycznych Wundt rozumiał w myśl paralelizmu psychofizycznego. Sądził, że przyczyna jest zawsze jednorodna ze skutkiem, więc zjawisko psychiczne nie może być przyczyną fizycznego ani też odwrotnie. Odpada więc teoria wzajemnego ich oddziaływania i pozostaje właściwie tylko teoria paralelizmu. Mimo to Wundt traktował ją jedynie jako hipotezę roboczą. Traktować ją inaczej byłoby metafizyką, a był w psychologii wrogiem metafizyki. A już w żadnym razie nie dawał paralelizmowi interpretacji materialistycznej, jak wielu z jego współczesnych. Uważał, że zjawiska psychiczne są właśnie równoległe z cielesnymi, a nie są tylko ich objawem czy wytworem. Sądził, że paralelizm występuje tylko w dziedzinie wrażeń i uczuć zmysłowych, nie zaś w całej świadomości. Walczył na dwa fronty: przeciw psychologii materialistycznej tak samo, jak przeciw spirytualistycznej.

Wszystko to wskazuje, że poglądy inicjatora psychologii eksperymentalnej nie były jednak identyczne z tymi, które uważamy za typowe dla psychologii eksperymentalnej i dla ery pozytywizmu. Wundt nie pojmował psychologii ani biernie, ani mechanistycznie, ani intelektualistycznie, jak to czynili pozytywiści. Nie zaliczał jej też do nauk przyrodniczych; w jego klasyfikacji nauk należała do humanistyki jako trzeci Jej dział obok filologii i historii. Uczynił wiele dla wyodrębnienia psychologii z filozofii. I twierdził, że ta wyodrębniona z filozofii nauka daje filozofii więcej, niż od niej bierze. Przede wszystkim poucza, że doświadczenie zewnętrzne zależy od form naszego postrzegania i naszych pojęć, i przeto przemawia na korzyść filozofii idealistycznej. Ale jest aż nazbyt widoczne, że ta wydzielona przez Wundta psychologia wcale nie była

wolna od zagadnień, trudności i założeń filozoficznych.

2. TEORIA POZNANIA. Główne zadanie teorii poznania Wundt widział w wytyczaniu granicy między

tym, co jest myśli dane, a tym, co ona do poznania wnosi. Człowiek skłonny jest do naiwnego realizmu,

do przekonania, że wszystko, co poznaje, jest mu dane. Dopiero pod naciskiem argumentów zrzeka się

tego poglądu. Zrzeka się go stopniowo: j-;den za

111

drugim składniki poznania uznaje za wytwory myśli; stopniowo przechodzi od realizmu całkowitego do częściowego, od naiwnego do krytycznego. I to jest naturalny i jedyny właściwy kierunek rozwoju i postępu poznania.

W teorii poznania zmagaly się od wieków skrajne stanowiska: empiryzm z aprio-ryzmem, realizm z idealizmem. Dla Wundta wszystkie były błędne. Czysty empiryzm tak samo, jak czysty aprioryzm. Nigdy bowiem nie mamy do czynienia z czystym doświadczeniem, bo doświadczenie jest już zawsze opracowane przez myśl. Ale także nigdy nie mamy do czynienia z czystą myślą, bo materiał dla myśli jest dostarczany przez doświadczenie.

A tak samo zapatrywał się Wundt na realizm i idealizm: oba te skrajne stanowiska miał za błędne. To, co postrzegamy, nie jest ani bytem od nas niezależnym, ani też wyłącznie tworem naszej myśli: łączy w sobie cechy zarówno bytu, jak myśli. Słuszne stanowisko widział Wundt w monizmie, nie biorącym za punkt wyjścia ani bytu, ani myśli, lecz ich nierozłączną jedność. Jedność tę w praktyce uznają wszyscy, ale zaprzeczają jej, gdy zaczynają budować teorię. Można i należy wyodrębnić w niej byt i myśl, ale błędem jest traktować je jako samodzielne. A błąd ten popełniało wielu filozofów, nie najmniej Kant.

3. METAFIZYKA. Filozofię Wund określał jako pogląd na świat zaspokajający potrzeby umysłu. Nie było to określenie zbyt precyzyjne, zwłaszcza że dodawał, iż powinna zaspokajać też potrzeby uczucia, a także, że potrzeby umysłu zaspokaja nie tylko ona. Tak rozumiana filozofia nie mogła się oczywiście ograniczać do teorii poznania. Wundt dzielił ją na naukę o poznaniu i naukę o zasadach. Nauka o zasadach jest w swej części ogólnej metafizyką, a w szczegółowej filozofią natury i filozofią ducha. Do filozofii ducha należy etyka, estetyka, filozofia religii.

Umysł nasz, usiłując poznać świat, przechodzi przez trzy etapy: w pierwszym operuje tylko konkretnymi postrzeżeniami, w drugim zastępuje je przez pojęcia ogólne, w trzecim usiłuje ująć całość świata, a aby to uczynić, wybiega poza doświadczenie. Przez wszystkie te etapy przechodzi nieuchronnie, jest to dlań konieczność, której nie odwróci żaden sceptycyzm czy empiryzm. Toteż metafizyka jest dla umysłu ludzkiego koniecznością.

Zaczyna się ona właściwie już w naukach szczegółowych, gdy ustalają zasady i hipotezy : te zasady i hipotezy są potrzebne do powiązania empirycznych faktów, ale same nie podlegają empirycznym dowodom. A skoro nie należą do badań empirycznych, należą do metafizyki. Każda ostateczna hipoteza jest metafizyczna, podobnie jak każda metafizyka jest hipotetyczna. I nie ma ostrej granicy między naukami szczegółowymi a metafizyką, skoro metafizyka występuje już w naukach szczegółowych. Przyrodnik, psycholog czy historyk są metafizykami, gdy w swych badaniach stają wobec zagadnień, których nie mogą rozstrzygnąć empirycznie. Wynik ten Wundt zawdzięczał w znacznej mierze dwuznaczności swego pojęcia metafizyki, której przedmiotem miało być z jednej strony to, co transcendentne, a z drugiej to, co niefaktyczne, hipotetyczne.

Główny swój pogląd metafizyczny czerpał z psychologii: mianowicie pogląd, że świat jest zespołem istot obdarzonych wolą, czyli pogląd spirytualistyczny, personalistyczny,

woluntarystyczny. Stanowczo zaś przeciwstawiał się metafizyce materializmu, do którego mogły go być skłaniać pierwotne zainteresowania fizjologiczne oraz zasada paralelizmu psychofizycznego. W doświadczeniu dane są nam fakty psychofizyczne, w równej mierze duchowe, jak cielesne, nie dające podstawy, by ciało uważać za pierwotniejsze od ducha.

112

Teza Wundta o hipotetycznym charakterze filozofii była wyrazem epoki. I opierała się na typowych dla epoki przesłankach: po pierwsze, że nie może być filozofii poza nauką, i, po wtóre, że dla nauki świat nie jest całkowicie poznawalny. Wundt rozumiał filozofię nie jako poezję pojęciową (jak Lange) ani jako zestawienie wyników nauk (jak materialisci), ani tym bardziej filozofii nie odrzucał (jak skrajni pozytywiści): traktował ją jako hipotetyczne uzupełnienie nauk szczegółowych. Takie uzupełnienia pojawiają się już w tych naukach. I metoda jej nie jest inna niż ich. Toteż sądził, iż uprawia filozofię „naukową” i „indukcyjną”, która była ambicją owych czasów.

4. ETYKA. Obszerna etyka Wundta, jeśli przyniosła coś godnego uwagi, to tylko z pogranicza socjologii. Typowa dla jego sposobu myślenia była teza, że nie ma jednostek izolowanych, że przeto dziejów nie można traktować jako sumy poczynañ jednostek. Historia formuje jednostki — raczej niż jednostki historię. Więc Wundt odrzucał indywidualistyczną koncepcję kultury, jaką proponował Taine i wielu innych pozytywistów. Ale, w etyce tak samo kompromisowy jak w innych dziedzinach, ostatecznie usiłował godzić indywidualizm z uniwersalizmem. Najbardziej pamiętne z etyki Wundta pozostało to, co nazywał „heterogenią celów”. Rzecz w tym, że poczynania ludzkie mają na ogół skutki odbiegające od celów, którym służyły. A te nieprzewidziane skutki wytwarzają nowe pobudki do działania, nowe cele. Powstawanie nowych celów jest fundamentalnym prawem rozwoju kultury. Jest doniosłe i dla etyki. Tłumaczy bowiem, dlaczego nie ma i być nie może stałych celów działania: wszystkie są tymczasowe. Ten motyw ewolucjonistyczny w etyce Wundta był typowy dla jego epoki.

KRYTYKA. Wundt miał dużo zapалу, ale (jak większość ludzi jego epoki) mało zdolności do ogólnych teorii filozoficznych. Pozytywiści mieli go początkowo za swego sprzymierzeńca, później przekonali się, że nim nie był, i wyparli się go. Nawet w psychologii, i nawet w Niemczech panowanie jego nauki nie było całkowite: Uniwersytet Berliński nie jego, lecz Stumpfa, ucznia Brentany, powołał na katedrę. Sława jego była wielka, ale nie we wszystkich szczegółach dodatnia. Wybitny psycholog amerykański James określał go jako najbardziej typowego profesora niemieckiego od czasów Wolffa, i nie uważał tego za komplement. Raziło go w filozofii Wundta, że była nadmiernie wygładzona i tym zewnętrznym wygładzeniem przysłańiała swe wewnętrzne niepewności, że wprowadzał do niej styl podręczników z ich pozornym rozstrzygnięciem wszystkich wątpliwości i de-finitywnością wszystkich tez.

DZIAŁANIE. Pracownia Wundta w Lipsku była pierwszą większą pracownią psychologiczną. Ciągnęli też do niej studenci i uczeni z całego świata. Pracował w niej psycholog angielski Ward i amerykański Titchener, który do końca został Wundtowi wierny. Z Polaków słuchali go Mahrburg, Massonius, Twardowski, ks. Kobyłecki i Witwicki.

Były w drugiej połowie XIX wieku dwie najważniejsze psychologie: eksperymentalna niemiecka (której największym autorytetem był Wundt) i opisowa angielska. Otóż przyjęły się metody niemieckie, natomiast teorie angielskie, Wundta pomysły metodyczne, jego aparaty do eksperymentów, sposoby laboratoryjne wytworzyły szkołę; ale jego teorie nie wytworzyły jej wcale. Rozwój psychologii nie poszedł po jego linii: w duchu pozytywizmu odrzuciła Wundtowskie „apercepcje” i „twórcze syntezy”, została przy

angielskim asocjacionistycznym typie. Albo tet przerzucała się na inny kraniec, jak u Brentany, W filozofii samej ten tak popularny swego czasu myśliciel pozostawił mało śladów: raczej poszczególnymi pomysłami niż ogólnym sposobem filozofowania. Wszyscy go znali, mało kto szedł za nim.

ZESTAWIENIE. W poglądach Wundta były motywy charakterystyczne dla jego minimalistycznej epoki: a więc jego dążenie do „poglądu na świat na naukowym podłożu”, jego hipotetyczne rozumienie filozofii, jego wysiłek do zrobienia z psychologii samoistnej nauki, jego ewolucjonistyczne i relatywistyczne rozumienie etyki; poniekąd jego anty-substancjalizm w psychologii i traktowanie paralelizmu psychofizycznego jako hipotezy roboczej; poniekąd też walka ze skrajnymi doktrynami filozoficznymi, walka zarówno z idealizmem jak realizmem, z subiektywizmem jak i z obiektywizmem, z aprioryzmem jak z czystym empiryzmem.

Ale to, co było u Wundta bardziej oryginalne, szło przeciw prądowi. A więc przeświadczenie o aktywnej naturze umysłu, więc idea syntezy twórczej, więc woluntaryzm, więc metafizyka. Droga jego długiego życia była normalna: w młodości robił badania szczegółowe, jak pozytywiści, potem przeszedł do analizy poznania, jak krytycyści, by skończyć na próbie stworzenia poglądu na świat — nieuchronnie dogmatycznej.

POPREDNICY. W psychologii był uczniem fizjologów. W młodości stykał się z najwybitniejszymi uczonymi, jakich wydały Niemcy w XIX stuleciu: w Berlinie pracował w laboratorium sędziwego J. Miillera, z którego nazwiskiem związana jest zasada swoistej energii zmysłów, a w Heidelbergu był asystentem Helmholtza. Nauczył się od nich metody eksperymentalnej, którą zastosował w psychologii.

W filozofii był samoukiem. I jak to bywa z samoukami, był po trochu uczniem wszystkich. Eduard v. Hartmann twierdził, że od Leibniza wzięł Wundt teorię wyższości poznania pojęciowego nad zmysłowym, od Kanta pojęcie apercepcji, od Heraklita i Fichtego aktywistyczne rozumienie bytu, od Langego opozycję przeciw substancjalnemu pojmowaniu duszy, od Schopenhauera woluntaryzm, od różnych dogmatycznych filozofów przekonanie o możliwości poznania apodyktycznego, od Fechnera paralelizm psychofizyczny. I dodawał, że Wundt nie miał szczęścia, bo przejmował od każdego filozofa właśnie te poglądy, które dalszy rozwój filozofii obalił. W każdym razie należał Wundt do dwu zupełnie różnych linii rozwojowych w filozofii: jedna szła od Kanta i idealistów niemieckich, a druga od przyrodników myślących empirycznie i naturalistycznie.

INNI METAFIZYCY NIEMIECCY. Wundt był najpopularniejszym i najbardziej reprezentatywnym filozofem tego okresu w Niemczech, ale na polu metafizyki kilku innych z równym, jeśli nie większym powodzeniem próbowało swych sił.

1. Gustaw Theodor FECHNER (1801 -1887), profesor w Lipsku, który wszakże wcześniej na skutek choroby oczu opuścił katedrę, fizyk z wykształcenia, inicjator psychofizyki (Elemente der Psychophysik, 1860) i eksperymentalnej estetyki (Vorschule der Aesthetik, 1876), przeciwnik aprioryzmu Kanta i idealistów, badacz empiryczny, który sądził, że nawet stosunek duszy i ciała zmierzy empirycznie, widział jednakże poza empiryczną nauką potrzebę i możliwość metafizyki. W przeciwieństwie do większości swych współczesnych, nie stosował do niej tych wymagań, co do nauki. Nauka musi z natury swej

114

być mechanistyczna, ale metafizyka nie potrzebuje jej w tym naśladować," argumenty metafizyki prowadzą ją właśnie do panpsychizmu. Nauka ściśle ujmując zjawiska odbiera im ich życie, które im zwraca metafizyka; pierwsza daje jakby „nocny”, a druga „dzienny” obraz świata. Nauka jest obowiązana do ścisłości, a metafizyka Fechnera nawet w swym stylu była zbliżona raczej do fantastycznej opowieści (Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen,

1848, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879).

2. Rudolf Hermann LOTZE (1817- 1881), profesor w Halle, z wykształcenia lekarz, mający również zasługi na polu empirycznej psychologii (*Medizinische Psychologie*, 1842), umysł uniwersalny i samodzielny, uważał pogląd na świat mechanistycznej nauki za równie niezadowolający, jak pogląd spekulacyjnego idealizmu. Rozwiązania oczekiwał od metafizyki, ale empirycznej: jest możliwa, bo umysł styka się z bytem. Sądził, że mechanizm jest wymaganiem nauki, nie tylko fizyki, ale tak samo biologii i psychologii. Ale daje się pogodzić z celowością świata i z istnieniem w nim wartości: wszak maszyny leżą służą celom, A nie wynika z mechanizmu materializm; za pomocą środków mechanicznych mogłyby też komunikować się dusze. I Lotze skłaniał się do spirytualizmu. Wprawdzie działanie na siebie duszy i ciała jest tajemnicą, ale nie mniejszą tajemnicą jest działanie jednego ciała na drugie (*Mikrokosmos*, 1856, *System der Philosophie*, 1874- 1879).

Późniejsze pokolenia mało się interesowały systemem Lotzego, natomiast oceniły i rozwinęły różne jego szczegółowe pomysły, jak ten, że akt psychiczny należy odróżniać od jego treści; że wartości nie istnieją, natomiast „mają walor” (*Gehung*); że nauka opiera się na aktach wiary, mianowicie w istnienie prawdy i w zdolność umysłu do jej ujmowania.

3. Eduard v. HARTMANN (1842- 1906), jedyny z ważniejszych filozofów niemieckich, który nie był filozofem akademickim, pierwotnie przygotowywał się do kariery wojskowej; choroba unieruchomiła go i uczyniła zeń filozofa. Postawił sobie za zadanie połączenie Hegla z Schellingiem i Schopenhauerem, racjonalizmu z irracjonalizmem, I on również dopatrywał się duchowego podłoża wszystkich zjawisk. Podłoże to — niezbyt szczęśliwie — nazywał „nieświadomym”. Ze swą *Philosophie des Unbewussten* wystąpił w 1869 r. Wszechstronny i płodny, potem rozwijał ją szeroko, systematycznie, z wielką erudycją (*Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, 1879, *Ästhetik*, 1887 i n., *Kategorienlehre*, 1897, *Geschichte der Metaphysik*, 1899- 1900). Ponieważ w swych rozważaniach metafizycznych powoływał się stale na szczegółową wiedzę przyrodniczą, więc sądził, że swe wyniki osiąga „metodą indukcyjnie przyrodniczą”. Z systemu swego wyprowadzał wnioski pesymistyczne: świat jest zły i zawsze nim będzie, choć z wszystkich możliwych jest jeszcze najlepszy; stał się obok Schopenhauera drugim klasykiem pesymizmu, I tym bodaj najwięcej uzyskał niezbyt długą, ale dużą popularność dla swej filozofii.

Mimo dzielące ich różnice, metafizycy niemetafizycznej epoki mieli wiele cech wspólnych: mieli kult dla nauki, przyrodoznawstwa, mechanistycznych teorii, indukcyjnej metody, a zarazem sądzili, że mogą tą samą czy inną metodą dowieść realności ducha, celowości życia, wolności człowieka, niezmienności norm postępowania. Zwalczali heglizm, ale, wychowani w jego atmosferze, byli od niego zależni. Fechner i Lotze jeszcze w pierwszej połowie stulecia zaczęli swą działalność, choć ich akme przypada na drugą połowę. Uzasadniali metafizykę spirytualistyczną w latach powszechnej sympatii i kultu dla nauki szczegółowej, której sami również z powodzeniem służyli. Jest wątpliwe, czy metafizykę posunęli naprzód, natomiast niewątpliwie są symptomatycznymi postaciami swego czasu i swego kraju.

8*

n.RENOUVIER I METAFIZYKA FRANCUZÓW

ŻYCIE. Charles Renouvier (1815 -1903) zajmował się filozofią z dala od sfer akademickich i od panujących prądów. Nie przyłączył się do żadnej szkoły ani też szkoły nie stworzył. Nigdy nie wykładał, za to pisał dużo. Był najpierw działaczem politycznym, republikaninem i socjalistą, typowym człowiekiem 1848 roku; dopiero za Drugiego Cesarstwa, zniechęcony, porzucił życie polityczne i poświęcił się pracy naukowej. Zbliżał się już wówczas do czterdziestki — jednakże w długim jego życiu pozostawało jeszcze pół wieku na twórczość filozoficzną. Zaczyna się ona od *Essai de Critique generale*, z lat 1854- 1869, a kończy na *Le*

Personnalisme, ogłoszonym w r. 1903 — roku śmierci. Pomiędzy tymi dziełami ogłosił długi szereg innych: Science de la Morale, 1869, Esquisse (Tune ciassificalion systematique des doctrines philosophiques, 1885- 1886, La nouvelle monadologie, 1896- 1897. W ostatnim okresie, od 1886, zajmował się głównie zagadnieniami humanistyki: w tym czasie poglądy jego nabrały charakteru bardziej personalis-tycznego. Zawsze zaś usiłował stanowisko naukowe i krytyczne uzgadniać z postulatami religii i moralności.

POPRZEDNICY. Doktrynę swą Renouvier nazywał „neokrytycyzmem”, kładąc przez tę nazwę nacisk na jej łączność z Kantem. Miał do tego podstawę, bo, po pierwsze, wiedzę ograniczał do zjawisk i, po wtóre, główne zadanie filozofii widział w ustalaniu naczelných kategorii myślenia. Wszakże jego kantyzm był bardzo uproszczony: był bez noumenów i bez antynomij. Jego rozumienie zjawisk wiązało go nie tylko z Kantem, ale więcej jeszcze z Hume'em, nie tylko z krytycyzmem, ale i z pozytywizmem. Jest więc naturalne, że był przeciwnikiem spirytualistycznej metafizyki, rozpowszechnionej jeszcze za jego czasów we Francji. Sam doszedł jednak też do metafizyki, ale innej.

POGLĄDY, I. FENOMENIZM. Filozofia i w ogóle nauka musi zaczynać od zjawisk, są bowiem tą jedyną rzeczą, którą poznajemy bezpośrednio. Był to pogląd raczej zwyczajny — natomiast nie był zwyczajny sposób, w jaki Renouvier pojmował zjawiska. Sądził, iż są czymś więcej niż subiektywnymi odbiciami rzeczy, za jakie je mieli filozofowie jego czasów, w szczególności kantyści. Ale też nie są niczym, co by istniało poza nami. Nie można o nich powiedzieć, iż są tylko w nas, ani także, iż są tylko poza nami. Zasadniczo przeciwstawienie obiektywnych rzeczy i subiektywnych obrazów w świadomości jest wadliwe, doświadczenie dwoistości tej nie zna, jest jednolite. Natomiast ma istotnie dwa aspekty, subiektywny i obiektywny: bo każde doświadczenie jest doświadczane przez kogoś i jest doświadczeniem czegoś. Jest rzeczą naturalną, ale błędną, z tych dwu aspektów doświadczenia robić dwa niezależne światy: obiektywną rzeczywistość i subiektywne zjawiska. Takie rozumienie wywołuje spór idealizmu z realizmem, każe wybierać między nimi, gdy tymczasem oba są błędne: realizm błędzi przypuszczając, że przedmioty są czymś w oderwaniu od przedstawień, jakie o nich posiadamy, idealizm zaś, przypuszczając, że mogłyby istnieć przedstawienia, choćby nie było przedmiotów do przedstawienia. W szczególności błędził Kant, który poza zjawiskami przyjmował jeszcze „rzeczy w sobie” i doprowadził do tego, że to, co poznawalne, stało się nierealne, a to, co realne, stało się niepoznawalne.

116

Przez „fenomenalizm” zwykło się rozumieć pogląd, że poznajemy jedynie fenomeny, zjawiska, a prawdziwego bytu nie poznajemy. Nie był to pogląd Renouviera: według niego bowiem istnieją jedynie fenomeny, żadnego bytu poza nimi nie ma. Toteż dał pogładowi swemu nazwę nieco inną: nazwał go „fenomenizmem”. Nie był to —trzeba zaznaczyć — pogląd agnostyczny: bo skoro poza zjawiskami nic nie istnieje, to nie ma nic, co by było zasadniczo niepoznawalne. Był to pogląd idący w podobnym kierunku, jak teoria „introjekcji” Avenariusza i teoria „elementów” Macha.

2. PRZEZ POSTULATY WIARY DO METAFIZYKI. Wiedza o zjawiskach nie jest wolna od błędów; wolna od nich jest jedynie wiedza introspekcyjna, jaką mamy o samych sobie, bo jest zupełnie bezpośrednia. Otóż zadaniem filozofii jest poddać krytyce wiedzę o zjawiskach, oddzielić w niej to, co obiektywne, od tego, co tylko subiektywne.

Ujmujemy zjawiska za pomocą kategorii, których Renouvier odróżniał dziewięć: są to kategorie stosunku, liczby, rozciągłości, trwania, jakości, stawania się, przyczyno-wości, celowości, osobowości. Wszystkie są mniej lub więcej subiektywne; nie dają wiedzy bezwzględnej, pozostawiają nas zawsze we względności.

W wielkich zagadnieniach filozoficznych formują się radykalne przeciwieństwa, między

którymi trudne jest rozstrzygnięcie. Renouvier sprowadzał te przeciwieństwa do sześciu: rzecz i idea, skończoność i nieskończoność, konieczność i wolność, rozwój i stworzenie, szczęście i obowiązek, oczywistość i wiara.

Jest jednak, jak sądził Renouvier, droga do poznania bezwzględnego bytu. A nawet dwie drogi: jedna wiedzie przez zasadę sprzeczności, druga zaś przez wiarę. Z zasady sprzeczności — której niepodobna nie przyjąć, bo niepodobna bez niej myśleć — można wywieść pewne konsekwencje, i to nawet daleko sięgające. Przede wszystkim Renouvier wywodził z niej (zawiłymi rozumowaniami), że świat jest skończony w czasie i przestrzeni, że składa się ze skończonej ilości składników, czyli monad, jak je po leibnizowsku nazywał. I sądził, że w ten sposób swym nowym krytycyzmem rozwiązuje zagadnienia metafizyczne, które dla krytycyzmu Kaniowskiego były nierozwiązalne.

Więcej jeszcze pozytywnych wyników w poznaniu bytu daje — według Renouviera — wiara. Jest ona aktem woli: akt taki jest potrzebny, bo do uznania prawdy — jak twierdził — nic nas nie zmusza, i jeśli ją uznajemy, to tylko przez wolny akt. Akt zaś taki implikuje wolność. Należy więc uznać jej istnienie. Nic nie stoi na przeszkodzie, by ją przyjąć, i to w świecie zjawisk, a nie w noumenalnym, do którego odsyłał ją Kant: bo w świecie zjawisk występują wyraźnie nieciągłości, nowe początki. Inna rzecz, że dowieść we właściwym słowa znaczeniu wolności niepodobna; można w nią tylko wierzyć, ale mamy prawo wierzyć, gdyż jest postulatem naszego życia.

Odwołując się do zasady sprzeczności Renouvier doszedł tedy do uznania skończoności świata, a odwołując się do wiary doszedł do uznania wolności. A także doszedł do uznania istnienia Boga i nieśmiertelności duszy: stanowią również potrzebę człowieka, są postulatami jego wiary.

Rozwiązując zagadnienia metafizyczne przez odwoływanie się do wiary, potrzeb i postulatów, Renouvier poszedł torem Kanta. Poszedł nawet dalej: postulatów i wierze przypisał większą niż Kant siłę dowodową. Ta metoda pozwala jego metafizykę uważać za rodzaj metafizyki krytycznej, do pewnego przynajmniej stopnia harmonizującej z minimalistyczną epoką.

117

ZESTAWIENIE. Teoria fenomenów, teoria skończoności świata, teoria wolności — to główne tezy filozofii Renouviera. Zaczął od krytyki poznania, skończył na metafizyce. Doszedł w niej do zwykłych tez: istnienia Boga, nieśmiertelności duszy, wolności woli. Ale doszedł do nich nie za pomocą zwykłych argumentów. Argumenty jego — przez swój woluntaryzm, praktycyzm, fideizm — stanowiły motyw niezwykle w intelektualis-tycznym, scjentyzycznym XIX wieku.

DZIAŁANIE. Renouvier nie wykładał w żadnej szkole i nie miał bezpośrednich uczniów. Jednakże czołowi filozofowie Francji byli pod jego wpływem: O. Hamelin i historycy V. Brochard i V. Delbos. Także za granicą miał zapalonych czytelników. Między nimi był William James: lektura Renouviera uczyniła go filozofem. Sam przejął od niego zarówno koncepcję zjawisk, jak i metodę uzasadniania prawd metafizycznych przez postulaty praktyczne. Z koncepcji zjawisk uczynił teorię „czystego doświadczenia”, a z metody postulatów praktycznych — „pragmatyzm”. Przez Jamesa myśl Renouviera oddziaływała nawet i na takich, którzy o istnieniu tego mało popularnego filozofa nigdy nie słyszeli.

INNI METAFIZYCY FRANCUSCY. Z tych, którzy działali jednocześnie z Renouvierem, największą rolę odegrali trzej:

1. Alfred FOUILLÉE (1838 - 1912), profesor w Bordeaux i Paryżu, potem przez wiele lat zamieszkały na Riwierze, był pisarzem płodnym a oryginalnym, chodzącym własnymi drogami. Usiłował, jak mówił, „sprowadzić idee Platona z nieba na ziemię” i w ten sposób uzgodnić

idealizm z materializmem; sądził zaś, że to uczyni nadając idealizmowi zabarwienie praktyczne. Wszak myśli są siłami nie pozostającymi bez wpływu na nasze życie. Sama np. myśl o wolności rodzi w nas postanowienia i wraz z postanowieniami siły, a czyni to niezależnie od tego, czy indeterminizm jest prawdziwy. Tą doktryną „idej-sił” (idees-forces) Fouillee stworzył woluntarystyczną antyintelektualistyczną odmianę idealizmu. Była ona (podobnie jak metafizyka Renouviera) mało symptomatyczna dla jego epoki, raczej była zapowiedzią tej, która przysła później.

Natomiast właśnie w duchu epoki było, iż Fouillee zastrzegł, że w sprawach metafizycznych wyniki mogą być jedynie hipotetyczne. Ale wbrew większości współczesnych nie sądził, by względ ten kazał rezygnować z metafizyki. Możliwych systemów metafizycznych jest wiele; twierdził — posługując się aktualnym wówczas pojęciem — że wiodą one ze sobą „walkę o byt”, a ten jest lepszy, który bardziej zgadza się z nauką. Z postępem nauki dla systemów będzie coraz mniej miejsca, jednakże miejsce będzie zawsze.

2. Jean-Marie GUYAU (1854- 1888), pasierb i uczeń Fouilleego, od dzieciństwa chory na gruźlicę i młodo zmarły, zdążył jednak rozwinąć syntetyczny pogląd filozoficzny.

Podstawowym pojęciem było dlań pojęcie życia i jego pełni: było to jakby odbicie ówczesnego rozkwitu biologii. Guyau rozwinął pogląd swój zwłaszcza w zakresie etyki (*Morale anglaise contemporaine*, 1879, i *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885), estetyki (*Les problemes de l'esthetique contemporaine*, 1884, i *Uart du point de vue sociologique*, 1889) oraz religii (*Uirreligion de fayerir*, 1887).

Twierdził, że najpierwotniejszym popędem człowieka — jak każdej żywej istoty — jest popęd do aktywności, ekspansji, potęgowania życia. Jest to cel, do którego zmierzamy w sposób naturalny i instynktowny. Etyka nie może i nie potrzebuje wskazywać nam innych

118

celów niż ten; zadaniem jej jest tylko wskazywać środki, które mu służą. Osnowa etyki jest więc biologiczna. Naczelnym jej nakazem jest: żyć jak najpełniej. A więc: żyć życiem społecznym, bo ono jest najpełniejsze. A choć żadne obowiązki nie wiążą człowieka, należy je wytwarzać, normować sobie nimi życie, bo w nich pełnia jego najlepiej znajduje ujście.

I w sztuce niczego innego nie szukamy, jak tylko pełniejszego życia. Błędem jest pojmowanie przeżyć estetycznych jako bezinteresownych. Sztuka i przeżycia estetyczne z pełni życia powstają i mają wartość o tyle tylko, o ile jej służą. A tak samo wszystko inne: społeczeństwo, religia.

Guyau bardziej jeszcze od Fouilleego był myślicielem samodzielnym i samotnym. Poglądy jego w swych podstawach były związane ze zdobyczami naukowymi epoki, ale w swej tendencji filozoficznej były od niej dość dalekie.

3. Jules LACHELIER (1832-1918), mało znany szerszej publiczności, był natomiast ze wszystkich francuskich filozofów tej epoki najbardziej podziwiany przez specjalistów. Był w opozycji do obu kierunków panujących wówczas we Francji: do pozytywizmu, bo nie porusza właściwych zagadnień filozofii, i do urzędowego idealizmu Cousina, bo jest papierowy. Nie uważał siebie za oryginalnego myśliciela, istotnie kontynuował linię Maine de Birana i Ravaissona; daleko bardziej niż Fouillee czy Guyau odpowiadał tradycji francuskiej. Filozofią jego byt „realizm spirytualistyczny, dla którego wszelki byt jest siłą, a wszelka siła myślą”. Jednakże w duchu swego czasu przyjmował powszechny determinizm: bez niego przyroda nie byłaby w ogóle zrozumiała. Ale usiłował dowieść, że jest to tylko powierzchowny aspekt bytu, głębiej zaś jest życie, duch, wolność. Obok determinizmu potrzebna jest jeszcze inna zasada: bo łańcuchy przyczynowe, nie uzgodnione między sobą, wydałyby świat przypadkowy i chaotyczny; a tymczasem świat jest jednolity i harmonijny. Widząc jego harmonię i piękno, przenikamy głębiej jego naturę, niż poznając jego prawdy.

Lachelier miał wysokie wymagania co do ścisłości myślenia, a tymczasem jego koncepcje metafizyczne nie nadawały się do tego, by je ująć ściśle. To było zapewne przyczyną, że choć żył długo, napisał mało; szukał w filozofii poglądu na świat, a pisał rozprawy na specjalne tematy; był z usposobienia metafizykiem, a zajmował się głównie logiką. Był to jakby kompromis z epoką mającą inne aspiracje i przekonania niż on. Podtrzymywał tradycję spirytualistyczną w najcięższych dla niej latach, i podtrzymał skutecznie; filozofię ducha, wolności i miłości przekazał Bergsonowi.

TAINE I HUMANISTYKA POZYTYWIZMU

Pozytywiści, choć cenili najwięcej przyrodoznawstwo, zajmowali się jednak niemało humanistyką, w szczególności historią. Na tym polu poglądy owej epoki najdobitniej sformułowane zostały we Francji przez Taine'a.

ŻYCIE. Hippolyte Taine (1828 -1893) pochodził z prowincji, ale studiował w Paryżu w Ecole Normale. Zdawano tam sobie sprawę z jego zdolności, ale nie było harmonii

119

między nim a profesorami, należącymi do starej, spirytualistycznej szkoły — i Taine przepadł przy końcowym egzaminie, a potem przeznaczony został na nauczyciela na prowincję. Jednakże prędko zbuntował się: wrócił do stolicy, porzucił pracę nauczycielską i rozpoczął pisarską. Zyskał nią od razu powodzenie. Miał wykształcenie i zainteresowania filozoficzne, jednakże czystą filozofią zajmował się niewiele: raczej podejmował prace z krytyki literackiej i historii, które traktował filozoficznie. Szybko zyskał nimi rozgłos i rozległy wpływ. Od 1864 r. był profesorem historii sztuki w paryskiej Szkole Sztuk Pięknych. Poza krótkimi trudnościami w młodości, życie przeszło mu gładko, a zwłaszcza ostatnie jego lata były pełne sławy, szczęśliwe i spokojne; był jednak człowiekiem z natury posepnym i został nim do końca. Naturę miał skomplikowaną: był pozytywistą, a jednak abstrakcyjnie i transcendentnie myślący Spinoza był przedmiotem jego upodobania; był estetykiem i historykiem sztuki, badającym piękno rzeczy, a surowy stoik Marek Aureliusz był jego ulubionym autorem. Skomplikowana jego natura znalazła też wyraz w jego po giądach.

PISMA. Taine rozpoczął swą pracę filozoficzną od krytyki eklektyczno-spirytualistycznej filozofii, jaka panowała we Francji od czasów Cousina (*JLes philosophes ciassi-ques du XIX s. en France*, 1857); był jednym z tych, co się najwięcej przyczynili do jej przezwyciężenia. Później pisał książki o charakterze bardziej szczegółowym, estetyczne, psychologiczne, historyczne. Główną jego pracą estetyczną była *Philosophie de l'art*, którą w szeregu tomów wydawał począwszy od 1865 r. Główną pracą psychologiczną była *De l'intelligence*, 1870. Wojna roku 1871 zwróciła go ku studiom etycznym i historycznym, których owocem było wielkie dzieło: *Les origines de la France contemporaine*, 11 tomów, 1875 -1893. Prace jego wprawdzie w niewielkiej tylko części były ściśle filozoficzne, jednakże, jak pisał przed śmiercią, zawsze był przywiązany do filozofii, czyli do rozważań o całości i o podstawie rzeczy (*Fensemble et le fond des choses*). Miał zainteresowania i kompetencje głównie w zakresie humanistyki, jego przeżycia, jak sam mówił, „były raczej przeżyciami artysty niż pisarza”; dzięki temu filozofia jego miała inny odcień niż większości pozytywistów, liczących się głównie czy nawet wyłącznie z naukami przyrodniczymi.

POPRZEDNICY. Taine miał, jak na Francuza XIX wieku, wyjątkowo liczne związki umysłowe z zagranicą, z filozofami obcych krajów. We wcześniejszych latach studiował i podziwiał Spinozę, Schellinga, Hegla, i jeszcze w 1870 r. wzywał wraz z Renanem Francuzów do składek na pomnik w Berlinie dla „wielkiego” Hegla. Twierdzono, iż był od tych myślicieli zależny: istotnie, przejął od nich pewien motyw, ale tylko jeden, mianowicie determinizm, przekonanie o powszechnej prawidłowości i konieczności zdarzeń. Był to wszakże tylko jeden z wielu motywów jego filozofii, a także jeden z wielu motywów spi-nozyzmu czy heglizmu: ich

główne zaś motywy metafizyczne były mu obce.

Pozytywistą stał się poznawszy dzieła Milla. W 1863 r. poświęcił mu specjalną książkę *Le positivisme anglais*. Pisał wówczas: „Jedyna filozofia oryginalna i żywa w Europie jest dziś w Anglii, a Bain, Spencer i zwłaszcza Mili są jej głównymi przedstawicielami”. Pod wpływem Anglików, a także Condillaca, a nie Spinozy i Hegla, napisał swe dzieło psychologiczne. Comte'a poznał względnie późno, dopiero w 1860 r. Miał wobec jego filozofii zastrzeżenia, zarzucał mu dogmatyzm, niemniej sądził, że część jego dzieła jest niewzruszona i że — jak pisał w 1864 r. — podbiła już Europę.

120

Taine miał liczne oryginalne pomysły, ale więcej jeszcze miał zdolności odnajdowania i puszczania w obieg pomysłów innych ludzi. I miał tego świadomość: o swej historiozofii np. mówił, że leżała na ziemi od czasów Monteskiusza i nie zrobił nic innego poza tym, iż ją podniósł.

POGLĄDY, I. METODOLOGIA. Taine był pozytywistą i cenił wyłącznie fakty. Ale cenił je w sposób szczególny: jakby w reakcji przeciw wielkim ideom metafizyki, dawał drobnym faktom uprzywilejowane miejsce w swej metodologii; sądził, że na nich opiera się nauka, zarówno historia, jak przyrodoznawstwo. Nie wielkie kataklizmy i wielkie czyny, lecz drobne, codzienne wydarzenia kształtują kulturę, kierują dziejami. Powiedziano o nim, że stworzył „mikrohistorię”, że zasługi jego na polu humanistyki są pokrewne zasługom Pasteura, bo i on wniknął w świat drobnoustrojów. „Zupełnie drobne fakty, byle dobrze dobrane i istotne, to dziś jedyny materiał wiedzy”. Poza nimi zaczyna się kłamstwo i złudzenie. Natomiast dobrze jest, by uczeni widzieli je w powiększeniu; w powiększeniu zaś występują w patologii — i dlatego Taine stał się jednym z pionierów opierania psychologii normalnej na patopsychologii, które wyróżniło francuską naukę XIX w.

Należał do tych rzadkich myślicieli, co lojalnie wysuwają zastrzeżenia przeciw własnym poglądom. Kładł w nauce nacisk na fakty, ale z drugiej strony, wyprzedzając późniejszą krytykę pojęcia faktu naukowego, wskazywał, iż pojęcie to nie jest tak proste, jak to sobie wyobrażali łatwowierniejsi pozytywiści. To, co nazywamy faktem, jest ostatecznie „dowolnym wycinkiem rzeczywistości, jest sztuczną grupą, która dzieli to, co złączone, a łączy to, co rozdzielone”. Szedł nawet dalej: pisał, że „właściwie mówiąc, fakty, te małe izolowane skrawki, nie istnieją; istnieją tylko dla naszego wzroku”. I twierdził, że od faktów realniejsze są prawa ogólne, choć się nam wydają abstrakcjami.

2. PSYCHOLOGIA. Fakty i prawa, którymi się Taine zajmował, były przeważnie faktami i prawami psychologicznymi. Sam mówił, że nie zajmował się nigdy niczym innym, jak tylko psychologią, jeśli nie czystą, to stosowaną do tłumaczenia historii.

Naczelną jego koncepcją psychologiczną było rozumienie umysłu jako „potoku wrażeń i impulsów”. Psychologia jego obywatela się bez pojęć substancjalnej duszy i trwałej jaźni; była świadomie atomistyczna, rozbijała życie psychiczne na wrażenia i impulsy. Była pod tym względem charakterystyczna dla epoki i łączyła się harmonijnie z koncepcją świata zewnętrznego, w którym Taine widział również mnogość, nieciągłość, niestałość, płynność, *Fecoulement universel*. Świat był dlań „szeregiem meteorów, które zapalają się po to tylko, by zaraz zgasnąć”.

Taine głosił teorię psychologicznego atomizmu i wariabilizmu, ale — sam wskazywał na zjawiska przemawiające przeciwko niej. Wywodził, że każda idea, znalazłszy się w umyśle, dąży do tego, by stać się monoideą, by umysł opanować. A jeśli tak, to umysł właśnie nie jest zbiorem niezależnych wzajem atomów. Każdy człowiek ma pewną „właściwość naczelną” (*qualité maitresse*), która stanowi o całej jego naturze, tworzy więź jego umysłu i zapewnia mu jedność. W psychologii ogólnej Taine kładł nacisk na atomiczną i mechaniczną budowę

umysłu, natomiast w stosowanej rozwijał teorię „właściwości naczelných”. I nią oddziałał najczęściej.

3. TEORIA KULTURY. Taine znany jest z tego, że formy kultury tłumaczył „środowiskiem”. Wygląda to tak, jak gdyby zajmował wobec nich postawę socjologa. Tak jednak nie było: liczył się jedynie z jednostkami. Grupa społeczna nie zawierała dlań nic poza jednostkami

121

i tym, co jest w jednostkach; jednostka, nie społeczeństwo, była dlań czynnikiem kultury i dziejów. „Wszystko dzieje się przez jednostkę” — pisał. „W gruncie rzeczy nie ma ani mitologii, ani języków. Są tylko ludzie, którzy zestawiają słowa i obrazy. Język, prawodawstwo, katechizm to tylko abstrakcje: rzeczywistość pełna i całkowita — to człowiek działający, cielesny i widzialny”. Zajmował więc stanowisko indywidualistyczne, które niewiele miejsca pozostawiało dla socjologa. Jeszcze nie posiadał rozwiniętego poczucia odrębności tworów społecznych. Fakty jednostkowe bywają między sobą podobne:

ludzie podobnie mówią, podobnie wierzą, podobne rzeczy uważają za dobre; sądził, że to, i tylko to, stanowi podstawę do mówienia o faktach „społecznych”. Nie brał pod uwagę, że wiele rzeczy dzieje się jakby ponad głowami jednostek. Zajmował się społeczeństwem, ale nie ze swoście społecznego punktu widzenia; grupy tworzyły się dlań wedle praw psychologicznych, a nie społecznych.

W owych czasach społeczny punkt widzenia zajmował Marks, ale nie Taine. Marks był jeszcze sam, a Taine był wyrazem swej epoki, która zaczęła wprowadzić już rozwijać socjologię, ale na ogół nie znała jeszcze praw społecznych, różnych od psychologicznych.

Jego pojmowanie kultury i historii było indywidualistyczne, jednakże nie w tym sensie, co u Carlyle’a; jednostki tworzą dzieje, ale nie jednostki wyjątkowe, lecz liczne, zwykłe, przeciętne, podobne do siebie. „Najbardziej twórczy z umysłów nic prawie nie tworzy; jego idee są ideami jego epoki, a co jego geniusz w nich zmienia lub do nich dodaje, to jest bardzo niewiele”.

4. HISTORIA. Taine najczęściej pracował nad historią. Pojmował ją, po pierwsze, psychologicznie, nie socjologicznie. „Historia jest w gruncie rzeczy zagadnieniem psychologii” — pisał.

Po drugie, pojmował ją nieewolucyjnie: nie widział w niej ciągłości, stałego rozwoju, postępu. Sądził, że raczej posuwa się skokami. „W rzadkich odstępach czasu odnawiał się umysł ludzki i pojawiały się pokolenia bez rodziców, jakby po trzęsieniu ziemi, po czym umysł tak samo jak przyroda powtarzał już tylko swe dzieło i żył naśladując samego siebie”. Był to pogląd bliski temu, który w XX w. nazwano „katastrofizmem”.

Po trzecie zaś, historię Taine pojmował naturalistycznie. Czas odgrywał w jego mniemaniu rolę uderzająco małą i przez/ to historia ludzi zbliżała się, jego zdaniem, do „historii naturalnej”. W przyrodzie mają rzeczy stałą swą strukturę, niezależnie od czasu, w jakim występują, a Taine sądził, że tak samo jest w historii. „Należy” — pisał — „układać zdarzenia wedle ich praw, a nie wedle dat”. Na tym tle doszedł do szczególnej koncepcji „faktów powszechnych”

(faits généraux), czyli takich, które wyrażają prawa ogólne i mają charakter ponadczasowy.

Znajdowanie takich faktów miał za właściwe zadanie historii. Nic więc dziwnego, że chciał stosować w historii metody i pojęcia przyrodznawstwa, w szczególności biologii. Myśl o tym, że historia mogłaby być nauką innego rodzaju, z innymi zadaniami, jeszcze była mu obca.

Naczelne pojęcia historii były dlań te same, co w biologii. Były to pojęcia typu, gatunku, klasy. Sądził bowiem, że zadaniem historii jest zestawianie faktów podobnych, formowanie z nich grup. Jest to zadanie historii tak samo, jak nauk przyrodniczych. Badanie historyka, tak samo jak przyrodnika, jest w gruncie rzeczy zawsze klasyfikowaniem zjawisk, wyodrębnianiem w nich typów. Taine stał na stanowisku typologicznego rozumienia nauki. A tym samym i

musiał kłaść nacisk na wspólną formę zjawisk. „Forma to dla mnie rzecz istotna” — pisał. Pojmowanie historii przez Taine'a odpowiadało w dość znacznej mierze duchowi jego epoki. Typowe dla niej było pojmowanie psychologiczne i naturalistyczne, zbliżanie historii do przyrodoznawstwa. Inaczej natomiast było z pojmowaniem nieewolucyjnym, nieciągłym: nie odpowiadało ideom Darwina i Spencera, raczej zapowiadało wiek XX. A tak samo z typologicznym i morfologicznym: było bardziej zgodne z tradycją arysto-telesowską i z poglądami, jakie miały się objawić w XX wieku, niż z tymi, które przeważały w dobie pozytywizmu.

5. TEORIA SZTUKI stanowiła najbardziej znaną część doktryny Taine'a. A najbardziej charakterystyczną jej cechą był naturalizm, i to podwójny,

1. Najpierw, artysta produkuje swe dzieła nie inaczej niż natura swoje: nie należy sztuki przeciwstawiać naturze, lecz trzeba ją właśnie na podobieństwo natury rozumieć. To znaczy, rozumieć ją jako sprawę konieczną, jak każde determinizm. „Jest tu” — pisał Taine — „jak wszędzie, wyłącznie tylko zagadnienie mechaniki. Wynik ostateczny jest wyznaczony całkowicie przez wielkość i kierunek sił, które go wytworzyły”.

Jeśli zaś sztuka różnych czasów, krajów, artystów ma różne cechy, to ze względu na trzy czynniki: rasy, środowiska i momentu. Trzy te czynniki — stanowiące najbardziej popularny z pomysłów Taine'a — były przezeń pojmowane bardzo szeroko. W pojęciu „rasy” ujmował wszystkie wewnętrzne siły artysty, w pojęciu „środowiska” — wszystkie siły działające nań z zewnątrz, a w pojęciu „momentu” — rozpęd już uzyskany przez dzieje, wpływ tego wszystkiego, co dotąd było, na to, co jest teraz. Przy tak szerokim rozumieniu tych czynników rozwoju, innych już rzeczywiście być nie mogło. Wprawdzie mówił także, że cechy sztuki zależą od „właściwości kierowniczych” artysty, ale te właściwości kształtują się właśnie pod wpływem rasy, środowiska i momentu.

2. Po wtóre zaś, teoria sztuki Taine'a była naturalistyczna w tym sensie, że rozumiała czynność artysty jako odtwarzanie natury. Tę starą doktrynę estetyczną brał zresztą bardzo szeroko: prawie tak, jak niegdyś Arystoteles. Miał na myśli odtwarzanie nie wszystkich własności natury, lecz tylko istotnych, i dodawał, że gdy natura niedostatecznie je ujawnia, to sztuka musi czynić to za nią. O wartości zaś dzieła sztuki sądził, że zależy nie tylko od tego, jak odtwarza, lecz także, co odtwarza: właściwości przelotne czy trwałe, powierzchowne czy głębokie.

WPLYW. Taine pisał łatwo, efektownie i na żywe tematy; miał, jak powiedziano, „dar dramatyzowania abstrakcyj”. Był czytany nie tylko przez uczonych i dzięki temu osiągnął wpływ ogromny, przede wszystkim we Francji, a przez Francję w całym świecie. Wpływ jego doszedł do szczytu około 1860 r., odtąd był uznanym teoretykiem „młodej sztuki”. Interesował wszystkich, pisali o nim czołowi filozofowie epoki, jak Mili, Ravais-son, Renan, Yacherot, Fouillee, Lachelier, psychologowie, jak Janet, przyrodnicy, jak Berthelot, historycy, jak Sorel i Seignobos, socjologowie, jak Durkheim, ekonomiści, jak Leroy-Beaulieu. politycy, jak Maurras, prawnicy, jak Lombroso, historycy literatury, jak Brandes, Brunetiere, G. Paris, krytycy, jak Sainte-Beuve i Lemaitre, artyści, jak Viol-let-le-Duc, literaci, jak Gautier, Zola, Bourget, France, Goncourtowie, Barres. Oddziałal we Francji na najwybitniejszych historyków, krytyków literackich (Brunetiere i Le-

maitre), historyków sztuki (Fromentin), psychologów (Janet). Skłaniał specjalistów do filozofii,

a zarazem filozofów skłaniał do specjalizacji i naukowości.

Wpływ jego nie ograniczył się do teorii sztuki i literatury: objął samą sztukę i literaturę. Początki realizmu, wystąpienie Couibcta w malarstwie i Dumasa-syna w literaturze były bodźcem dla teorii Taine'a, ale potem jego teoria stała się bodźcem do spotęgowania realizmu w sztuce i literaturze.

Najjaskrawiej idee Taine'a stosował Zola w powieściach z lat 1871-1891, usiłując nie robić w nich nic innego, jak tylko opisywać prawdziwego człowieka i jego właściwości wyznaczone przez środowisko. „Mając lat około 25” — pisał — „przeczytałem Taine'a, który obudził we mnie teoretyka-pozytywistę”. Idee Taine'a pojął nawet przesadnie, a przez to niewłaściwie: chciał pisać powieści „eksperymentalne”, opierać sztukę na eksperymentach, jak w laboratoriach wywoływać fakty ucieleśniające prawa ogólne, a więc spełniać rolę uczzonego, nie artysty. To zacieranie granicy między literaturą piękną a traktatem naukowym było zresztą charakterystyczne dla całej epoki i jej założeń filozoficznych. Zola nie był odosobniony; tak samo Goncourtowie (w powieściach od 1884 r.) usiłowali dawać tylko „dokumenty” życia bez retuszu. A Bourget w swych romansach naczelne miejsce przeznaczał poszukiwaniu działania rasy, środowiska i momentu. Za powieściami zaś pisanymi w otoczeniu Taine'a poszły powieści angielskie, skandynawskie, rosyjskie, polskie — które odegrały tak wielką rolę w kulturze epoki i dla jej poglądu na świat były może świadectwem nie mniej istotnym niż doktryny filozoficzne.

OPOZYCJA. Taine był często w kolizji z własnymi poglądami. Oscylował między postawą subiektywistyczną a obiektywistyczną; kult Spinozy łączył z kultem Milla; zapowiadał socjologiczne traktowanie zjawisk, a uwzględniał tylko jednostki; zjawiska umysłowe traktował jak agregaty atomów, a jednocześnie twierdził, iż są organicznymi całościami; interesował się tylko człowiekiem, ale człowieka traktował jako fragment przyrody, był — jak pisał — „amatorem zoologii moralnej”. Nie pogłębił ostatecznie żadnej koncepcji, natomiast dał jakby konspekt przeróżnych koncepcji swej epoki. Za jedne cechy jego filozofii krytykowali go pozytywiści, za inne przeciwnicy pozytywistów.

ZESTAWIENIE. Taine sądził, że człowiek i jego kultura podlegają tym samym prawom, co przyroda. „Występek i cnoty są takimi samymi wytworami, jak kwas siarkowy lub cukier”. Tak samo naturalistycznie traktował sztukę, tłumacząc ją przez rasę, środowisko i mement. Kultura była dlań zagadnieniem psychologicznym, a psychologia zagadnieniem przyrodniczym. Pod jego wpływem wytworzyło się złudne przekonanie, że historia czy krytyka artystyczna i literacka mają posługiwać się takimi samymi metodami, jak przyrodo-znawstwo, że mogą dokonywać syntezy myśli i życia społecznego, tak jak chemia dokonuje syntezy ciał.

Te wszystkie poglądy Taine'a były w osnowie swej pozytywistyczne i przyczyniły się do sukcesu pozytywizmu. Ale zarazem były w jego filozofii inne pierwiastki, jak nieewolucyjne pojmowanie historii lub typologiczne pojmowanie nauki.

Poglądy jego niezupełnie odpowiadają zwykłemu pojęciu pozytywizmu, co pochodzi stąd, że: 1) Większość pozytywistów zajmowała się przyrodoznawstwem, on zaś humanistyką, i to oddziaływało na jego sposób myślenia. 2) Będąc jednym z twórców pozytywizmu, wyrósł jeszcze przed nim i zachował ślady ery dawniejszej, podczas gdy najtypowsi pozy-

124

tywiści urodzili się już za panowania pozytywizmu i innego stanowiska nie znali. 3) Będąc umysłem oryginalnym i żywym, miał wiele koncepcji, nie wszystkie zaś mieściły się w tej prostej formule, jaką był pozytywizm. — A zresztą: pozytywizm miał różne odcienie. Taine należał do tej samej epoki i zasadniczo do tego samego obozu, co Comte i Mili, Spencer i Pearson, Lange i Mach, miał jednak wiele cech odrębnych, ujawnił inne właściwości, inne możliwości minimalistycznego obozu. A tak samo było i z Renanem.

RENAN I SCEPTYCYZM W POZYTYWIZMIE

Jedyną wiarą pozytywistów była nauka, w razie jej utraty pozostawał im tylko sceptycyzm. I stał się on losem niektórych z nich, w szczególności Renana, jednego z czołowych humanistów tej epoki.

POPRZEDNICY. Sceptyczny humanizm występował we Francji od stuleci. Miał trzy główne tezy: sceptyczną, pesymistyczną i hedonistyczną.

1) O świecie, w którym żyjemy, nic pewnego nie wiemy i nie możemy wiedzieć — nie warto się więc nim zajmować. 2) Warto zajmować się tylko człowiekiem; ale o nim też wiemy niewiele, a to, co wiemy o nim i jego losach, nie jest pomyślne. 3) Pozostaje nam więc jedynie — nie wchodząc w głębsze prawdy i dalsze perspektywy istnienia — cieszyć się przemijającymi chwilami życia.

W XVI wieku, w dobie Odrodzenia, na pierwszym planie stała pierwsza teza, sceptyczna, i trzecia, hedonistyczna; tak było zwłaszcza u początkodawcy całego prądu, Montaigne'a. W wiekach XVII i XVIII miejsce ich zajęła teza druga, pesymistyczna; w XVII w. dawał jej wyraz zwłaszcza La Rochefoucauld, w XVIII — Wolter. Pesymizm pierwszego z nich dotyczył specjalnie natury ludzkiej, jej słabości, egoizmu, płytkości; pesymizm zaś drugiego dotyczył losów ludzkich, panującej w nich niesprawiedliwości i nieszczęścia. Wreszcie w XIX w. ten sam prąd sceptyczny i humanistyczny powrócił w dobie pozytywizmu i wydał wtedy Renana. U niego nacisk leżał znów na tezie pierwszej, sceptycznej, i trzeciej, hedonistycznej.

ŻYCIE. Ernest Renan (1823-1892) zaczął swe studia w seminarium duchownym, ale opuścił je przed ukończeniem. Poświęcił się nauce, mianowicie historii, specjalnie badaniu początków chrześcijaństwa. Uczone dzieła wślawiły jego nazwisko, a spopularyzowało je — choć z pewnym posmakiem skandalu — Życie Jezusa (1863), traktujące Chrystusa jako najdoskonalszego z ludzi, ale tylko człowieka. Zasługi naukowe dały mu za III Republiki wysokie stanowisko dyrektora paryskiego College de France. Osobisty kryzys religijny, a potem zawód polityczny Francji w 1871 roku przyczyniły się do jego sceptycyzmu i pesymizmu. Postawa Renana, sceptyczna i pesymistyczna, ale pogodna i ironiczna, wydawała się wielu ówczesnym ludziom najmądrzejszym stosunkiem do życia, najbardziej godną człowieka postawą. Był podziwiany zarówno w kołach naukowych, jak w salonach; sceptycyzm jego robił tym większe wrażenie, że był głoszony przez sławnego uczonego, a wyrażany w błyskotliwej literackiej formie.

Jego 8-tomowa Historia początków chrześcijaństwa, wydana 1863- 1883, i 5-tomowa

125

Historia narodu żydowskiego, 1888 -1894, uchodziły i uchodzą, mimo niejednej ryzykownej hipotezy, za najznakomitsze dzieła syntetycznej francuskiej humanistyki. Był historykiem, a przede wszystkim filologiem; oryginalnością jego było, że trudne zagadnienia historii, zwłaszcza historii religii, rozwiązywał przez rozumowania filologiczne. Filozofia zaś była dlań raczej odpoczynkiem po specjalnych studiach naukowych i osobistym rachunkiem sumienia. Nie miała pozytywnych wyników: ale była najdoskonalszym wyrazem nieufnej epoki i nieufnego umysłu.

ROZWÓJ. Myśl Renana przeszła przez szereg stadiów: 1) Pierwsze jego przekonania były dalekie od sceptycyzmu. W młodości pisał: „Jest prawda absolutna i dobro absolutne. Należy wierzyć w pierwszą, a uprawiać drugie”. Absolutną prawdę i dobro rozumiał wtedy religijnie. 2) Z seminarium wyszedł już bez wiary religijnej, natomiast jeszcze z entuzjastyczną i pełną optymizmu wiarą w naukę. Dał jej w latach 1848 -1849 wyraz w pracy Vavenir de la science (opublikowanej dopiero w r. 1890). Był wtedy typowym pozytywistą: nowa jego wiara była wiarą najnaturalniejszą w dobie pozytywizmu. Ale i ta nie ostała się długo

w jego nieufnym umyśle. Razem z innymi ludźmi tej epoki' obalał dawną wiarę, ale dopatrywał się złudzenia L w nowej ich wierze. 3) Gdy utracił wiarę w naukę, nie miał już żadnej, został mu ironiczny i pogardliwy stosunek do świata i życia. Z tego czasu pochodzą jego Dialogues et fragment s philosophiques, pisane w 1871, ogłoszone 1876 r., oraz Dramaty filozoficzne, z lat 1878- 1886. 4) U schyłku życia, w 1888 r., napisał rodzaj testamentu filozoficznego, Examen de -conscience philosophique. W nim stał się sceptykiem nawet wobec sceptycyzmu; jeśli ma się być naprawdę ostrożnym, nie należy po prostu wątpić, lecz trzeba wahać się między zwątpieniem a wiarą. Ale ironii miał już mniej. I niekon-sekwentnie, lecz lojalnie, wbrew swym teoriom przyznawał, że są jednak rzeczy cenniejsze i ważniejsze od innych: miłość, religia, poezja, cnota.

Przekształcały się również w ciągu życia Renana jego wierzenia społeczne: od wiary w ideały demokratyczne, poprzez wiarę w elitę ludzką, do zniechęcenia i utraty chęci organizowania ludzkości.

POGLĄDY, I. ŹRÓDŁA SCEPTYCYZMU. Sceptycyzm Renana wyrósł z rozczarowań do nauki, przede wszystkim do historii (którą znał dokładnie z własnych badań) i do filozofii. Badania historyczne pouczyły go, ile w historii jest nieuniknionych błędów, złudzeń, fik-cyj. Pouczyły go też, że w dziejach, tak samo jak w przyrodzie, wszystko jest stawaniem się, wieczną zmianą. I przekonanie to stało się, jak sam mówił, ośnową jego poglądu na świat.

Zaufanie zaś do filozofii odebrała mu przede wszystkim filozofia spirytualistyczna, panująca we Francji, a przechodząca wówczas eklektyczny i dogmatyczny okres stagnacji. Jej dowody istnienia Boga i duszy, pochodzące przeważnie jeszcze od Kartezjusza, były wyraźnie niedostateczne. A filozofia naturalistyczna nie. wydawała mu się pewniejsza od spirytualistycznej, choć słusznie twierdzi, że wszystkie zjawiska należą do jednego przyrodzonego porządku i że w świecie nie ma nic nadprzyrodzonego i nic absolutnego.

Spirytualizm i naturalizm są jedynymi filozofiami dającymi pogląd na świat. Toteż mówił: „Żyjemy już tylko cieniem cienia; czym żyć będą ludzie, co przyjdą po nas?”.

Renan nie wysilał się zresztą, by znajdować argumenty na rzecz sceptycyzmu, jak to czynili starożytni pirroniści. Niepewność wszystkiego była dlań tak pewna, że nie wymagała dowodu. Sądził, że obowiązek dowodzenia ma, przeciwnie, ten, kto twierdzi, że po-

126

siadamy wiedzę pewną; ten zaś dowodu dać nie może i to jest argumentem sceptyka.

Zagadnieniem była dlań nie niepewność wiedzy, lecz to, jakie z tej niepewności wynikają dla życia konsekwencje. Jak wobec niej żyć?—to było dlań właściwe zagadnienie filozofii.

2. BYĆ TYLKO WIDZEM. Renan sądził, że właściwą konsekwencją jest: nie próbować rozstrzygać i interweniować, zachowywać się biernie wobec zjawisk, być tylko widzmem.

„Pierwszym obowiązkiem szczerego człowieka jest nie wpływać na własne poglądy, pozwalać naturze, by odbijała się w nim jak w kamery.e fotograficznej, i w walkach wewnętrznych, jakie toczą się w głębi świadomości, brać udział tylko w charakterze widza”. Albo — jak mówił także, używając innego porównania — słusznie postępuje ten, kto myślom i uczuciom pozwala tylko defilować przed oczami jak w kalejdoskopie.

Człowiek nie może poznać prawdy, ale może uniknąć fałszu, ustrzec się złudzeń. Doszukując się istoty bytu, może znaleźć — próżnie: więc lepiej nie szukać. Rzeczy, które bierze na serio, mogą się okazać „złym żartem”: więc lepiej nic nie brać na serio. Każde twierdzenie jest ryzykiem: więc najlepiej nic nie twierdzić. Samemu wolno ostatecznie ryzykować, ale przynajmniej ze względu na innych należy być ostrożnym. Najostrożniej-szy zaś jest ten, kto jest przygotowany na wszystko, ad utrumque paratus, •& więc nawet na to, że świat jest sprawą serio, a nie tylko, że nią nie jest. Bo wszędzie natrafiamy na nieskończoność, a wobec nieskończoności nic nie jest niemożliwe. Więc najśluszniej jest nie decydować się nawet na

wątpienie, nie rozstrzygać nie tylko pomiędzy różnymi wiarami, ale nawet między zwątpieniem a wiarą. Z niepewności i niedoskonałości, w jakiej żyjemy, należy zdawać sobie sprawę, ale nie należy się przeciw nim buntować. Na niedoskonałość świata Renan zapatrywał się podobnie jak Schopenhauer, ale buntowniczy pesymizm tamtego wydawał mu się naiwny. Ironia jest właściwszym stosunkiem do świata niż bunt.

3. AMORALIZM i HEDONIZM. Nic nie przemawia za tym, by jeden cel był lepszy od drugiego. Więc też każdy ma prawo wybierać taki, jaki mu odpowiada. I dla żadnego celu nie ma racji ponosić ofiary. Cel moralny, cnota nie stanowią tu wyjątku. „Cnota jest zadowoleniem osobistym, ale doradzać ją innym, któż by się odważył?” Było to stanowisko podające w wątpliwość nie tylko taką czy inną, ale wszelką moralność, samą różnicę między dobrem a złem.

Renan sądził, że teoria taka w praktyce nie podważa moralności, „bo z niczego dobroć nie wyrasta pewniej niż ze zniechęcenia i zdania sobie sprawy, iż nic na tym świecie nie jest poważne, nic nie ma głębszej podstawy. W tej absolutnej ruinie cóż pozostaje? złość? ach, nie warto być złym”.

Konsekwencją był hedonizm. Jeśli nie ma innego dobra, to zostają zawsze jeszcze przyjemności życia. Z nich Renan po epikurejsku cenił najwięcej przyjemności bierne, przyjemności widza. Największą przyjemnością jest cieszyć się widowiskiem, jakie daje świat, nie usiłując ani przeniknąć jego istoty, ani interweniować w jego rozwoju. „Cieszcie się światem takim, jaki jest” — pisał. Postawa widza w szczególny sposób uwielokrotnia przyjemności: „Rozkoszuję się wszechświatem, z tym jakimś uczuciem ogólnym, które sprawia, że jesteśmy smutni w mieście smutnym, a weseli w wesołym, cieszę się tak samo światowością ludzi światowych, jak świętością cnotliwych, jak rozmyślaniami uczonego, jak surowością ascetów”. I ostatecznie może być przyjemnie żyć, a nawet można żałować, iż życia mamy tak mało. „Cóż jest okrutniejszego niż nieunikniona częściowość każdego życia. Ach, czemuż mam jedno tylko życie, czemuż nie mogę objąć wszystkiego?” Na sobie

127

samym Renan sprawdził skuteczność swej postawy życiowej: „Nie przypuszczam” ~ zanotował w swych wspomnieniach — „by dużo było istot tak szczęśliwych jak ja”.

4. ORGANIZOWANIE LUDZKOŚCI. Mimo swój sceptycyzm, wciąż jednak powracał do pytania: czy w życiu nie ma przecież jakiegoś celu, który by mu nadawał sens i któremu by było warto służyć? Odpowiedzi, jakie znajdował, nie zadowalały go i porzucał je jedną za drugą. Najpierw cel widział w dobrobycie ogółu; potem porzucił tę demokratyczną wiarę. Zaczął przypuszczać, że celem, do którego warto zmierzać, jest raczej panowanie rozumu; a jemu służyć może właśnie tylko niewielki krąg ludzi, elita, geniusze, owe górne „dziesięć tysięcy”, jak mówił Renan i jak za nim zaczęli mówić inni. Masa jest jedynie glebą, na której oni wyrastają, a nawet, niestety, upośledzenie mas jest potrzebne, by mogli wyrastać. Gdy masa dochodzi do władzy, racjonalność życia obniża się.

W ostatnich zaś swych latach Renan zaniechał i tej teorii, w ogóle zniechęcił się do „organizowania przyszłej ludzkości”.

4. STOSUNEK DO RELIGII. Wielu sceptyków, odszedłszy od wiedzy, znajdowało ujęcie w wierze. Inaczej Renan: jego sceptycyzm jeszcze więcej niż w wiedzę — mierzył w wiarę i religię. I stał się w XIX w. uosobieniem ducha irreligijności. Wszakże jego irreligijność była nowego typu. Dotąd bywało tak: albo najwyższa cześć dla religii, albo bezwzględne jej potępienie; albo stosunek do niej wierzącego chrześcijanina, albo Woltera; religia traktowana albo jako rzecz boska, albo jako pospolity ludzki interes. Renan zaś, utraciwszy wiarę, zachował dla niej szacunek.

Podobnie jak filozofowie XVIII w., twierdził, że religia jest rzeczą czysto ludzką, usiłował

wykazać to naukowo: historycznie, nielogicznie. W naukowym obrazie świata nie ma dla niej miejsca: albo prawa przyrody, albo objawienie. Religię można wytłumaczyć psychologicznie bez odwoływania się do czynników nadprzyrodzonych, i to jest najmocniejszym przeciw niej argumentem.

Natomiast nie jest ona bynajmniej rzeczą interesu, wymysłem kapłanów. Bóg jest „kategorią ideału”, religia — „pięknem porządku moralnego” i zaspokojeniem moralnego instynktu ludzkości. Zaspokaja go lepiej niż filozofia: bo idealizm filozoficzny trafia tylko do niektórych, a religijny do wszystkich. Religia jest rzeczą ludzką, ale najszlachetniejszą z rzeczy ludzkich. I choć żadna religia nie jest prawdziwa, to jednak cenna jest każda, jeśli jest właściwie rozumiana. Renan zwalczał religię nie mniej niż Wolter, ale walczył też z duchem wolteriańskim: z nienawiścią do religii. I zwalczając ją szerzył ducha tolerancji, zrozumienia, pokoju. Stanowisko to było zgodne z nastrojami epoki: podobne było np. stanowisko F. A. Langego. Zresztą już w XVIII w., za czasów Woltera, Hume, wyprzedzając swą epokę, w rozważaniach nad „naturalną” religią zajmował stanowisko podobne.

ZESTAWIENIE. „Wielką sprawą naszego pokolenia” — powiedziano wówczas — „było przejście od absolutu do względności”. Renan był właśnie jednym z przywódców tego ruchu. Kładł zwłaszcza nacisk na względność wszystkich norm życia. Myśl jego była ciągłym eksperymentowaniem, jak żyć wśród powszechnej względności. Rozwiązanie jego było takie: można dobrze żyć nawet w tym względnym świecie, jeśli się go traktuje sceptycznie, nie angażuje się, nie interweniuje, jeśli się jest widzem. Taka postawa najbardziej licuje z godnością ludzką, a zarazem daje najwięcej zadowolenia. Sam zresztą nie stosował tego do siebie: życie jego nie było życiem widza, lecz czynnym i ofiarnym życiem uczonego.

128

DZIAŁANIE. Deprecjonując poznanie, podnosił przez to rolę uczucia. I choć stał poza Kościołem, przyczynił się do ruchu nawet w łonie Kościoła: do modernizmu. Nie ceniąc poznania, pobłażliwie patrzył na nieścisłości i niekonsekwencje w myśleniu: to też wpłynęło na postawę następnych pokoleń. Nie ceniąc poznania, cenił tym więcej samo życie: i znów nie bez jego udziału filozofia następnych pokoleń stała się „filozofią życia”.

Filozofia Renana, nie mająca pretensji do uczoności, odegrała mniejszą rolę w dziejach filozofii jako nauki, a większą w dziejach filozofii jako postawy życiowej. Zastępy ówczesnej inteligencji poszły za nim.

NIHILIZM. Z podobnych źródeł, jak filozofia Renana, wypłynęło to, co nazwano „nihilizmem”: nie ma nic, co by było pewne, bezwzględnie dobre, na czym by można oprzeć życie. „Mieliśmy heglistów, teraz są nihiliści” — pisał w 1863 r. Turgieniew, od którego termin pochodzi — „zobaczmy, jak będziecie mogli egzystować w nicości, próżni, jak pod maszyną pneumatyczną”. Nihiliści byli nie tylko w Rosji, ale i na Zachodzie; a nie tylko literatura filozoficzna, lecz również literatura piękna przedstawiała życie „bez dogmatu”.

OPOZYCJA, Era Renana, sceptycyzmu, nihilizmu, bezdogmatyzmu nie trwała długo: jeszcze przed końcem wieku wyraźną przewagę uzyskały inne prądy. A od początku spotykał się z opozycją. Wychodziła przede wszystkim z kół religijnych: dla nich Renan był najgroźniejszym wrogiem. Ale także z kół filozoficznych: od przeciwników relatywizmu i sceptycznej postawy wobec świata. Podkreślali, że Renan zajął ją, aby unikać ryzyka, a tymczasem i ta postawa, jak w ogóle każda, jest ryzykiem. Renouvier dodawał, że wątplenie i wahania stwarzają właśnie najmniej danych, by trafnie i przyjemnie kierować życiem. Popada się w błędy z lęku przed błędami, i to był właśnie los Renana. Najdotkliwszy dla Renana był zarzut braku konsekwencji: mówił o niepewności wszystkiego, a ostatecznie przyjmował, że nie ma nic poza światem doczesnym; miał zasadniczych zagadnień nie rozstrzygać, a w praktyce rozstrzygał je na rzecz naturalizmu, finityzmu.

NASTĘPCY. Do filozofii takiej, jak Renana, nie pasowała forma naukowa; i część swych myśli wyraził w dialogach i dramatach. Następców też znalazł mniej wśród zawodowych filozofów niż wśród literatów. Chodziło mu przede wszystkim o koncepcję życia, a tę może wyrazić lepiej powieść niż naukowy traktat. Trzech zwłaszcza powieściopisarzy francuskich rozwinęło koncepcje, których źródła były w Renanie. Jak Zola i Goncourtowie w formie powieściowej wypowiadali koncepcję życia naturalistycznego pozytywizmu, tak France, Barres i Gide koncepcję sceptycznego humanizmu. Z wątków Renana podjął France ironię, Barres — egotyzm, Gide — postawę widza; wedle France'a nic w życiu nie ma wartości, wedle Barresa ma ją tylko własna nasza osoba, wedle Gide'a — tylko widowisko życia.

1. Anatol France pojmował człowieka jako mechanizm: w jego postępkach, entuzjastycznych, wiarach tyle jest wolności, ile w ruchach marionetek. Wszystkie oceny ludzkie są subiektywne: nie ma obiektywnego dobra ani zła. Żadne raje nie czekają człowieka po życiu, a i samo życie też nie jest rajem, skoro jest mechanizmem bez celu, a więc i bez sensu. Ale — ostatecznie można w nim znaleźć przyjemność, zachowując wobec niego obojętność, dystans, ironię. France spotęgował jeszcze negatywne pierwiastki myśli Renana; nikt nie miał bardziej odeń nihilistycznego poglądu na świat.

f — Historia filozofii t. III

130

2. Maurice Barres zaczął od tego, że w świecie jedna rzecz jest cenna i ważna: własne nasze wzruszenia. Aby je potęgować, trzeba kultywować własną jaźń, i to jest właściwe zadanie życiowe. Później — w szczególny sposób — rozszerzył pojęcie jaźni na ród i rasę, z nich bowiem jaźń czerpie swe zapasy energii i kultury. Przez to odszedł od indywidualizmu i od indyferentyzmu Renana i stał się bojownikiem nacjonalizmu.

3. Andre Gide kładł również nacisk na wielość i intensywność przeżyć. Aby je zaś mnożyć i potęgować, trzeba wyzwalać się z mechanizmów i przyzwyczajzeń, tworzyć siebie samego wciąż na nowo, nie tracić żadnej chwili życia. „Każda chwila życia jest niezastąpiona, staraj się więc na chwili skupiać wyłącznie”. Nie stabilizować się, nie podejmować ostatecznych decyzji, nic nie utrzymywać. Wynikiem był atomizm moralny, rozbitcie życia na poszczególne chwile, przeciwieństwo tego, do czego dążyła ogromna większość moralistów. A także hedonizm: „W każdym postępkach przyjemność, jakiej doświadczamy, jest mi znakiem, że powinienem być go wykonać”.

Ci trzej pisarze byli czytani przez miliony ludzi i stali się reprezentatywnymi myślicielami swej epoki. Szczyt powodzeń France'a przypadł na pierwszą, Barresa na drugą, Gide'a na trzecią dekadę XX wieku. Żaden z nich trzech nie ograniczał się do teorii, zgodnie z duchem Renana. France, początkowo wyraziciel indyferentyzmu politycznego, później jednak przystąpił do socjalizmu; Barres stał się przywódcą nacjonalizmu; Gide na jakiś czas zbliżył się do komunizmu.

«BANKRUKTWO NAUKI». Hasło to padło w ostatnich latach życia Renana. Pierwszym, który z nim w 1888 r. wystąpił, był powieściopisarz i krytyk Paul Bourget, a podchwycili je inni. Było w tym podobieństwo do filozofii Renana, ale tylko powierzchowne. Bourget dopatrywał się bankructwa nauki w tym, że — jak sami uczeni przyznają — poznaje ona tylko zjawiska, a nie ostateczną metafizyczną istotę rzeczy. Renanowi zaś nie chodziło o metafizykę (nazbyt był na to pozytywistą), lecz tylko o to, że ze stwierdzanych przez naukę faktów nie wynikają żadne wyraźne normy życiowe. Co więcej, Bourget kładł nacisk na braki nauki po to, by przekonać, że człowiek musi gdzieś indziej szukać oparcia:

w metafizyce, w religii; nie kończył na sceptycyzmie, przeciwnie, zmierzał do dogmatyzmu.

Mimo zewnętrzne podobieństwa był już zapowiedzią innej epoki niż epoka pozytywizmu, która wydała sceptycyzm Renana.

FAZA TRZECIA: 1880-1900

1. Postawa filozoficzna ogółu po 1880 r, nie uległa zmianie: jak przedtem, tak i teraz panował minimalizm, pozytywizm, scjentyzm. Żyli jeszcze i pisali Taine i Renan, Ave-narius i Mach, Riehl i Wundt, Spencer i Pearson, jeszcze byli młodzi Świętochowski i Ochorowicz. Ilość ich zwolenników i ilość publikacji w ich duchu nie zmalała, lecz przeciwnie, wzrosła. Podczas gdy w poprzedniej fazie minimalistyczne doktryny musiały przewycięzać jeszcze opory, to w tej opory były już przewyciężone.

Dość, że doktryna panująca nie zmieniła się. Różnica była tylko ta, że obok tej doktryny zaczęły się pojawiać doktryny opozycyjne.

2. Nowe idee, skierowane przeciw panującym i zapowiadające nowy okres filozoficzny, jeszcze wcześniej i jaskrawiej niż w filozofii wystąpiły w literaturze powieściowej. Kierunkiem panującym, w każdym razie wśród postępowych pisarzy, był wówczas naturalizm. Otóż naturalizm w literaturze miał swą postawę filozoficzną, swą koncepcję świata i człowieka, a była ona dokładnie ta sama, co scjentyzm w filozofii naukowej. Ale jeszcze przed 1880 r. literatura zaczęła zmieniać tę postawę, i to na radykalnie różną. Ibsen, Dostojewski, Tołstoj, Maeterlinck byli wyrazem odwrotu od naturalizmu nie tylko literackiego, ale także filozoficznego.

Dramaty Ibsena przedstawiały tragiczne zagadnienia moralne człowieka. Powieści Dostojewskiego ukazywały w egzystencji ludzkiej metafizyczną walkę dobra i zła. Przede wszystkim zaś sztuki i eseje M. Maeterlincka (1862- 1949) dawały wyraz innemu niż naturalistyczne rozumieniu świata. Nie darmo tłumaczył Ruysbroeka i wielbił mistyków. Jego obraz świata był irracjonalistyczny i supranaturalistyczny. Świat był dlań niepojęty, pełen cudu: poszczególne rzeczy nie były dlań prawdziwą rzeczywistością, lecz jej symbolem. Ujmował je tak, jak wielu dawniejszych myślicieli mistycznych, ale dodawał do tego coś swojego i bardzo współczesnego: że przez te symbole niewidzialne potęgi wchodzą w życie codzienne; i że w najdrobniejszych wydarzeniach objawia się przerażająca głębia istnienia. Dlatego też od drobnych, codziennych rzeczy zależy piękno, wielkość i szczęście życia. Trzeba tylko jego punkt ciężkości przenieść do wnętrza duszy, żyć „życiem głębokim”. Potrzebna na to jest nie wiedza, nie nauka, na którą stawiał scjentyzm, lecz — mądrość, czyli patrzeć na los z głębi i z wysoka. Jest ona rzeczą nie tylko rozumu, ale więcej jeszcze instynktu; jest sprawą nie tylko świadomości, ale jeszcze więcej nieuświadomionych zasobów wewnętrznych duszy; przeczucia są dla niej nie mniej ważne niż doświadczenia, „prawdy niejasne” — nie mniej od najjaśniejszych.

Wszystko to było jaskrawo odmienne od panujących w końcu XIX w. przekonań.

Początkowo nawet w poezji wydawało się niepojęte. Nie było bynajmniej nowe, ale dla owych czasów było bardzo dalekie. I rolę swą odegrało: choć flie było Płożoną, jednak dla nowych prądów w filozofii przygotowało grunt.

3. Do najpowszechniej uznanych prawd pozytywistycznej epoki należały takie:

- 1) W faktach i prawach nauki posiadamy wiedzę niezawodną. 2) Posiadamy ją mianowicie w naukach przyrodniczych, do których każda prawdziwa nauka musi być podobna.
- 3) Podstawę jej stanowią jednostkowe fakty, a prawa są jedynie ich uogólnieniem.
- 4) Przedmiotem jej jest przyroda, poza którą nic nie istnieje. 5) Kultura nowożytna, która naukę wytworzyła, jest najdoskonalszym osiągnięciem ludzkim.

Otóż wszystkie te powszechnie uznane tezy spotkały się po 1880 r. ze sprzeciwem. A więc:

- 1) Fakty i prawa naukowe nie są niezawodne, jedne i drugie są w gruncie rzeczy konwencjami. Z poglądem tym wystąpili francuscy filozofowie i przyrodnicy, Boutroux, Poincare i inni: był to pierwszy sprzeciw wobec pewników pozytywizmu. 2) Wiedza humanistyczna nie jest, nie

może być i nie powinna być taka jak przyrodnicza: to drugi sprzeciw, wychodzący znów od filozofów niemieckich, Diitheya, Windelbanda, Rickerta. 3) Wiedza nasza wspiera się nie na samych faktach, bo pewne prawdy ogólne ujmujemy bezpośrednio, z całą oczywistością. To był znów sprzeciw austriackiego myśliciela Brentana. 4) Przyroda nie jest jedyną ani nawet nie jest pierwotną postacią bytu: to był znów pogląd idealistów, którzy w tych czasach wystąpili w Anglii i w Ameryce. 5) Kultura nowożytna nie tylko nie jest doskonała, ale wręcz zła, powinna być obalona i zmieniona. Ze sprzeciwem tym wobec kultury wystąpił w stylu Rousseau i w formach literackich Tolstoj. A w nowej filozoficznej postaci — Nietzsche.

Niektóre z tych opozycyjnych poglądów były nowe, zwłaszcza pogląd na konwencjonalność nauki i na odrębność humanistyki. Inne powracały do myśli dawniejszych: idealizm do niedawno porzuconych, Brentano do bardzo dawnych, bo do scholastyki, a nawet Arystotelesa. Wszystkie zaś odegrały doniosłą rolę w dziejach filozofii. Powstały w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku, ale konsekwencje ich objawiły się w pełni dopiero w dwudziestym. Okres uważany za „schyłkowy” był nie tylko schyłkiem jednej ery, ale również zaczątkiem drugiej.

4. W filozofii wówczas, jak w całym ustroju życia, jeszcze wszystko zdawało się pewne, na długo ustabilizowane. Było jasne, że „dokonywa się w niej ewolucja, ale rewolucja filozofii nie grozi. Byli jednak już tacy, co przewidywali przewrót, porzucenie obecnej filozofii i całej kultury. Nietzsche pisał: „Opisuję to, co przyjdzie, co nie może nie przyjść: zapanowanie nihilizmu”. Rozumiał przez to „obalenie wszystkich dogmatów”: gdy upadła dawna wiara i moralność, trzymająca ludzkość w karbach, to „już nic nie jest prawdziwe i wszystko dozwolone”.

OPOZYCJA W TEORII PRZYRODOZNAWSTWA

W końcu XIX w. teorię nauki rozwijali szczególnie Francuzi; była to ich specjalność filozoficzna, jak teoria poznania była naówczas specjalnością Niemców. Ta ich teoria nauki nie była ani syntezą nauk w duchu tradycji Comte'a, ani metodologią w duchu tradycji Milla; była krytyką poznania naukowego. Jak w ogólnej teorii poznania tematem naj-

132

żywszych dyskusji były pojęcia podmiotu i przedmiotu, prawdy i poznania, tak tu były nim pojęcia prawa i faktu, teorii i hipotezy. A wynikiem dyskusji było, że poznanie naukowe nie ma tej konieczności, obiektywności i pewności, jaką mu laicy i niektórzy uczeni przypisują. I ono także ma braki, tak samo jak poznanie potoczne i filozoficzne. Wynik ten trafiał w najgłębszą wiarę XIX wieku, w jedyny dogmat pozytywizmu. Był objawem kończenia się scjencynczej epoki i rozpoczynania innej.

Ta krytyka nauki była dziełem po części filozofów (mianowicie należących do prądu spirytualistycznego), po części zaś uczonych przyrodników. Do pierwszych należeli Boutroux i Bergson, do drugich Poincare i Duhem. Boutroux wystąpił już w siódmym dziesięcioleciu XIX wieku i stanowi pierwsze pokolenie krytyków nauki, wszyscy inni należą już do drugiego. Krytyka nauki przeszła dwie fazy: w jednej usiłowała rozbić przekonanie o konieczności praw naukowych, w drugiej zaś — o ich obiektywności. Pierwsza znana jest pod nazwą kontyngentyzmu, druga — konwencjonalizmu. Dla pierwszej uczynił najwięcej Boutroux, dla drugiej Poincare, Duhem, Bergson i inni.

POPRZEDNICY. Jak Galileusz i Newton w XVII, a d'Alembert w XVIII wieku, tak też i w XIX wybitni uczeni, analizując własną pracę, rzucili wiele światła na naturę nauki. W wyniku tej analizy musieli ograniczać potoczną wiarę w bezwzględność naukowego poznania. Należeli do nich Herschel w Anglii, Helmholtz w Niemczech, Śniadeccy w Polsce: ale najwięcej ich było we Francji. I podczas gdy w innych krajach uczeni przyłączyli się do panujących prądów filozoficznych — angielscy do empiryzmu, potem do ewolucjonizmu, niemieccy do kantyzmu,

polscy do pozytywizmu — to francuscy uprawiali krytykę nauki na ogół niezależnie od filozofii: zbierali raczej poszczególne obserwacje, niż budowali ogólne teorie.

1. Najwcześniejszym z nich był wielki fizyk Ampere. Był przyjacielem Maine de Birana, ulegał jego wpływowi, a zarazem sam nań wpływał. I jak od Birana linia rozwojowa idzie do Boutroux, tak od Ampere'a — do Poincarego. I jak Biran z Ampere'em, tak w pół wieku później przyjaźnili się i uzupełniali wzajem Boutroux i Poincare, filozof-spirytua-lista i uczony-przyrodnik.

A. M. Ampere (1775- 1836) w swej pracy filozoficznej *Essai sur la philosophie des sciences*, 1834-1843, ujawnił szczególnie aktywność podmiotu poznającego i potrzebę hipotez w nauce. Zwalczał pretensje nauki, że jest tworem doskonalszym od filozofii, bo wolnym od hipotez. Zapewne, w filozofii istnienie Boga, duszy, a nawet materii jest hipotezą, ale hipotezy są również w naukach. Opinia ta była tym bardziej godna uwagi, iż pochodziła właśnie od przedstawiciela nauki. Rozpoczętą przezeń analizę krytyczną nauki kontynuowali w XIX w. Cournot i Bernard.

2. A. A. Cournot (1801 - 1877), matematyk, ekonomista, historyk, autor wielu prac o charakterze filozoficznym, a zwłaszcza *Traite de l'enchaînement des idées fondamentales dans la science et dans l'histoire*, 1861, był bodaj głównym prekursorem późniejszej teorii nauki. W szczególności kładł nacisk na założenia filozoficzne robione przez naukę, na aproksymacyjny tylko charakter praw naukowych, na nietrwałość niektórych składników nauki, mianowicie hipotez i systemów, wreszcie na rolę w wydarzeniach przypadku, z którym nauka musi się liczyć i który sprawia, że jej wywody nigdy nie są powszechne ani konieczne.

133

3. Claude Bernard (1813 - 1878), fizjolog i lekarz, swą *Introduction à la médecine expérimentale*, 1865, wywarł również duży wpływ na stosunek uczonych XIX wieku do nauki. On znów uczył, że nauka ustala jedynie stosunki między zjawiskami, a nie podaje przyczyn. Zwalczał empirystyczne teorie nauki twierdząc, że sam „surowy fakt nie jest naukowy” i że bierna obserwacja jest bezpłodna. Przeciwnie, badaczowi potrzebne są hipotezy („do robienia eksperymentów niezbędna jest jakaś z góry przyjęta idea”), a także potrzebna jest intuicja, „rodzaj umysłowego przeczucia”.

LUDZIE I PRACE. Ci wszyscy uczeni przygotowywali krytykę nauki, ale systematycznie rozwinął ją dopiero Emile Boutroux (1845 - 1921). Był głównie historykiem filozofii, ale swą tezę doktorską *De la contingence des lois de la nature* poświęcił krytyce nauki, a w szczególności prawa naukowego. Ukazała się w 1874 r. Ta niewielka książka — wraz z późniejszą *U idées de la loi naturelle*, 1895, która te same idee przedstawiała w nowej redakcji — wywarła na filozofię francuską głęboki wpływ, spotęgowany przez trzydziestoletnią działalność profesorską jej autora na Sorbonie i w Ecole Normale, gdzie bez mała wszyscy wybitniejsi filozofowie francuscy następnego pokolenia byli jego słuchaczami. Rozwinęli oni w pierwszych latach XX wieku idee, które on zapoczątkował w XIX w.

Wśród uczonych tego pokolenia rozwijających idee filozoficzne znajdował się jeden z najwybitniejszych matematyków i przyrodników epoki, Henri Poincare (1854- 1912), mający w świecie naukowym ówczesnym pozycję nie mniejszą niż krewny jego Raymond Poincaré, prezydent Republiki, w politycznym. I krytyka filozoficzna nauki nabrała szczególnej wagi dzięki temu, że uprawiał ją uczony o takim autorytecie. Od Boutroux był niewiele młodszy, ale swe filozoficzne prace ogłosił później, już w XX w.: *La Science et l'hypothèse*, 1902, *La Valeur de la science*, 1905, *Science et Methode*, 1909. Prace te nie miały, jak prace Boutroux, tła metafizycznego, były wyłącznie krytyką poznania naukowego.

Fizyk Pierre Duhem (1861-1916) analizę pojęć i teorii przyrodniczych przeprowadził bodaj najpełniej (*La théorie physique*, 1906). Był on zarazem jednym z najwybitniejszych historyków

nauki (Le Systeme du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic, 1913-1917, 5 tomów); był przede wszystkim badaczem i obrońcą nauki średniowiecznej.

Podobne doń poglądy na naturę nauk wypowiadali też dwaj matematycy paryscy, Jules Tannery (1848- 1910) i Gaston Milhaud (1858-1918), który przeszedł później na katedrę filozofii. Odrębne zaś miejsce zajmował Emil Meyerson (1859- 1933), urodzony w Lublinie, ale zamieszkały we Francji i związany z filozofią francuską. -Nauce poświęcał on tylko swe wczasy i dopiero w 50 roku życia ogłosił swe wyniki w książce:

Identite et realite, której ideę naczelną rozwinął potem jeszcze w De l'explication dans les sciences, 1921, i Du cheminement de la pensee, 1931.

Oddzielne miejsce zajmował Bergson: na naukę miał poglądy bardzo podobne do tamtych uczonych, ale krytyka jej stanowiła tylko niewielką, negatywną część jego rozległej filozofii. Matematyk Edouard Le Roy uformował swą teorię nauki pod wpływem Duhema, Poincarego i Milhauda, ale zarazem przejął idee Bergsona, którego następcą został zarówno w Akademii Francuskiej, jak i na katedrze filozofii w College de France. Dokonał tedy niejako połączenia obu prądów w krytyce nauki: naukowego i filozoficznego. I zarazem dał jej postać najbardziej skrajną.

134

POGLĄDY, I. KONTYNGENTYZM. W analizie nauki, przeprowadzonej przez Boutroux, zasadniczą myślą było, że nauka nie wykrywa związków koniecznych.

A) Nauka rozpada się na wiele dziedzin, a każdą z nich rządzą inne prawa i z praw jednej dziedziny nie wynikają prawa innych. Z praw logicznych nie wynikają matematyczne, z matematycznych mechaniczne, z mechanicznych fizyczne, z fizycznych chemiczne, z chemicznych biologiczne, z biologicznych psychologiczne, ani z psychologicznych socjologiczne. Od logicznych po socjologiczne, zjawiska i prawa stają się coraz bardziej złożone. Pomiędzy każdą dziedziną zjawisk a następną jest skok, zerwanie ciągłości. Każda objawia odmienną postać bytu, której z analizy poprzedniej wywieść niepodobna.

Ten stan rzeczy obala „scjentyistyczną” koncepcję poznania panującą w drugiej połowie XIX w., wedle której wszystko podlega powszechnym jednolitym prawom i przeto wszystko jest konieczne. Zjawiska nie są powiązane w sposób konieczny: to było naczelnym przekonaniem Boutroux. I pogląd jego zaczęto nazywać „kontyngentyzmem” — od francuskiego wyrazu „contingence”, znaczącego tyle, co brak konieczności.

B) Co więcej, prawa nauki są hipotetyczne. I jeśli się sprawdzają, to tylko — w przybliżeniu. Determinizm naukowy czerpał swój argument stąd, że prawa matematyki i mechaniki stosują się do przyrody; tymczasem w czystej postaci praw matematycznych czy mechanicznych w przyrodzie właśnie nie spotykamy.

C) Prawa nie mają w sobie konieczności jeszcze i dlatego, że są nie tylko zależne od przyrody, ale i od umysłu ludzkiego. Umysł zaś może je formułować tak lub inaczej. Są osobistymi jego konstrukcjami, dziełem sztuki ludzkiej raczej niż konieczności. Ten subiektywistyczny aspekt kontyngentyzmu u następców Boutroux wysunął się na pierwszy plan, u niego samego stał jeszcze na drugim. Co zarzucał Boutroux nauce ? Przede wszystkim to, że nie spełnia ideału konieczności. Źródło tej jej niedoskonałości widział w naturze umysłu, ale więcej jeszcze w naturze samych zjawisk. Natura ich jest taka, iż nawet najdoskonalszy umysł nie byłby zdolny wytworzyć o nich wiedzy koniecznej. W nauce nie ma konieczności przede wszystkim dlatego, że jej nie ma w rzeczywistości. To obiektywne uzasadnienie kontyngentyzmu stanowiło odrębność Boutroux.

2. KOMPROMIS PRZYRODY I UMYŚLU. Prawa nauki nie są niezmiennie. I nie mogą nimi być wobec zmienności rzeczy, a także zmienności umysłu. Nauka nie posiada nie tylko stałej treści, ale także stałych form, stałych kategorii, o których mówił Kant. Kategorie nauki są tylko

częściowo a priori, częściowo zaś wynikiem przystosowania do zjawisk i przeto są również zmienne. Co nazywamy kategoriami umysłu, jest tylko zespołem przyzwyczajęń nabranych przezeń w miarę pracy nad przyswojeniem sobie zjawisk. Umysł przystosowuje zjawiska do własnych celów, ale też przystosowuje siebie do ich natury. Zgoda między umysłem a zjawiskami wytwarza się jedynie przez kompromis.

Narzędziem umysłu przy tworzeniu nauki jest nie tylko rozum: jest on narzędziem najbardziej precyzyjnym, ale nie jedynym. Sam nie wystarczyłby do postępu nauki. Wyobrażenia, jakimi posługuje się uczony, są nieraz równie nieokreślone, jak wyobrażenia artysty czy poety. Ale one też są potrzebne. W poglądzie tym widziano wyraz irracjonalizmu, ogłoszenie przez Boutroux „bankructwa nauki”. Interpretacja taka nie odpowiada jednak jego intencjom. Był nauczycielem Bergsona, ale nie podzielał irracjonalizmu swego ucznia. Przygotował późniejszy konwencjonalizm naukowy, ale sam jeszcze doń nie doszedł. Sądził, że pojęcia nauki są konstrukcjami, mającymi jednakże fundament w rzeczach, nie zaś całkowicie dowolnymi. Człowiek tworząc naukę o przyrodzie narzuca jej swój

135

ład: ale „nie jest on potworem wśród przyrody”, przeciwnie, należy do niej i jego ład jest w gruncie rzeczy

także jej ładem. Toteż pojęcia naukowe nie są „czystą konwencją, prostą grą umysłu”, lecz odpowiadają

przyrodzie. Tak w kompromisowy sposób Boutroux rozpoczął krytykę nauki, którą następcy jego zradyzalizowali.

3. WOLNOŚĆ. On zaś sam krytykę negatywną uzupełniał przez wnioski pozytywne. Wywodził, że skoro rozum jest ograniczony, to jest miejsce na wiarę. Obok nauki jest miejsce dla religii. I skoro nie ma

konieczności, to jest miejsce na wolność. Wynik negatywny — że brak w świecie konieczności — uzupełniał przez pozytywny: że jest w nim wolność.

A właściwie jest to ten sam wynik: kontyngencja jest jego wyrazem negatywnym, a wolność pozytywnym. Właśnie dlatego, że jest wolność w świecie, to niemożliwa jest owa jednolicie mechanistyczna o nim nauka, którą głosili ludzie XIX wieku.

Myśl, że mimo przyczynowe powiązanie zjawisk jest w świecie miejsce na wolność, przejmowała wielu nowszych myślicieli. Na różne sposoby próbowali łączyć determinizm z wolnością. Kant twierdził,

że determinizm jest prawem zjawisk, ale w świecie rzeczy samych w sobie może panować wolność.

Spirytualisci, jak Ravaisson, wywodzili, że determinizm jest prawem obowiązującym tylko na niższym

szczeblu rozwoju, ale postęp prowadzi ku wolności. Eklektycy, jak Cousin, uczyli, że doświadczenie

zewnętrzne wskazuje na determinizm świata materialnego, ale wewnętrzne przekonywa o wolności w

świecie psychicznym. Wszakże dopiero późniejsi myśliciele podali w wątpliwość, czy powszechnie panuje determinizm, czy rzeczywiście doświadczenie przemawia za nim;

i przeciwnie, zaczęli wskazywać na niejednorodność i nieciągłość zjawisk. Boutroux był z nich pierwszy i

najbardziej wpływowy.

4. KONWENCJONALIZM. Począwszy od Poincarego nastąpiła radykalizacja krytyki:

zerwanie z przekonaniem, które jeszcze zachował Boutroux, że prawa naukowe są odtworzeniem rzeczywistości.

A} Nie są nim przede wszystkim pewniki matematyczne. Spór o ich pochodzenie toczony między apirystami a empirystami, by) według Poincarego postawiony fałszywie, bo opierał się na niezupełnej

dysjunkcji. Pewniki niewątpliwie nie pochodzą z doświadczenia ; ale też nie są a priori. Gdyby były a

priori, byłyby konieczne i nie można by między nimi wybierać: nie byłyby np. możliwe różne geometrie.

Czymże więc są pewniki? Są tworem umysłu, ale nie koniecznym, jak chcieli aprio-ryści, lecz umownym; są hipotezami, konwencjami, wprowadzonymi przez naukę dla łatwiejszego opracowania

zjawisk. W matematyce umysł może twierdzić, bo sam tu dekretuje; ale „dekrety te, obowiązując naukę,

która bez nich nie byłaby możliwa, nie obowiązują — przyrody". Dlatego możliwe jest istnienie wielu

geometrii; nie-Euklidesowe są równie uprawnione, ale też i równie konwencjonalne jak Euklidesowa. Nie

są obiektywne, ale — obiektywna nie jest również geometria Euklidesa: żadna geometria nie odtwarza

rzeczywistości. Nie należy od pewników matematycznych wymagać, żeby były prawdziwe, bo są konwencjami, a skądże konwencje mogłyby być prawdziwe? Wystarczy, jeśli będą dogodne. A dogodne

są wtedy zwłaszcza, gdy są proste. Dogodność i prostota to były wedle Poincarego — właściwe zalety

pewników matematycznych.

B) W naukach przyrodniczych prawa szczegółowe są formułowane na podstawie obserwacji i nie są

konwencjonalne. Wszakże tylko szczegółowe, nie zaś wielkie teorie przyrodnicze, takie jak np. teoria

atomistyczna czy teoria falowa. Szczegółowe ograniczają się

136

do tego, że porządkują fakty, ale ich nie tłumaczą, to zaś czynią owe wielkie, ogólne teorie. Te znów „co zyskują na ogólności i pewności, to tracą na obiektywności". Nie mogą być weryfikowane wprost, zbyt wiele jest bowiem członów pośrednich i konwencji między faktami a nimi. Nie są odtworzeniem rzeczywistości, lecz przekładem jej na język dowolny; i ostatecznie są równie konwencjonalne, jak zasady matematyki. Dlatego może być ich wiele do siebie niepodobnych. I o prawdziwości ich nie może być mowy, lecz tylko o dogodności.

Poincare nie uważał poglądu swego za sceptycyzm. Zwalczał tylko nadmiernie ufny dogmatyzm, który w XIX w. większości uczonych kazał przypuszczać, że wiernie, obiektywnie i całkowicie odtwarzają świat. Zapoczątkował konwencjonalistyczny pogląd na naukę. Ale nie doprowadził go jeszcze do skrajności. To uczynili dopiero jego następcy, zwłaszcza Duhem i Le Roy.

5. SYMBOLIZM NAUKOWY. Konwencjonalność, której Poincare dopatrywał się w pewnikach matematycznych i najogólniejszych teoriach, rozszerzyli oni na wszelkie prawa naukowe.

Wszystkie zawierają czynniki umowne obok realnych, subiektywne obok obiektywnych.

Prawdziwości ich sprawdzać nie potrzeba, bo jakież mogłoby to mieć sens? Weźmy tak proste i szczegółowe prawo, jak to, iż fosfor jest ciałem topniejącym przy 44° . I przypuśćmy, że w pewnej próbie się ono nie sprawdziło. Czy uznamy je za fałszywe? Nie, powiemy tylko, że ciało, z którym robiliśmy próby, nie było fosforem. Wskazuje to, iż prawo takie traktujemy jako

rodzaj definicji, jako operację językową, a nie jako twierdzenie, które można sprawdzać i obalać. Że fosfor topnieje przy 44° , to jest jego definicja, po tym go poznajemy. „Uczony wytwarza ład i determinizm, o których wyobraża sobie, że je rozpoznaje w rzeczach”. Wszelkie uogólnienia naukowe są operacjami równie konwencjonalnymi — powiada Le Roy — jak gra w szachy.

Co więcej: nie tylko prawa, ale również fakty naukowe są konwencjami. Zapewne, fakt bezpośrednio stwierdzony jest właśnie faktem, przeciwieństwem wszelkich konwencji. Ale — zachodzi istotna różnica między faktami bezpośrednio ustalonymi a naukowymi. Fakty naukowe nie są obserwowane bezpośrednio, uczony zaczyna od faktów bezpośrednich, ale od nich przechodzi dopiero do naukowych, a przejście to jest procesem nieraz bardzo złożonym. Polega nie tylko na ściślejszym, ilościowym ujęciu obserwacji, ale także na poprawieniu nieuchronnych błędów, na skorygowaniu niedoskonałości użytych narzędzi. Dla faktu naukowego jest istotne, aby był wymierzony, zakłada więc jednostki miernicze, a te są bez żadnej wątpliwości dowolne.

Co więcej, ustalenie każdego faktu naukowego, nawet tak prostego jak temperatura jakiegoś przedmiotu, zakłada już znajomość praw naukowych. Posługiwanie się termometrem zakłada prawo określające związek ciepła z rozszerzaniem się ciał, bo na termometrze obserwuje się nie ciepło, lecz wysokość słupka rtęci. Czyli: fakt naukowy nie jest tym prostym pierwotnym składnikiem naszej wiedzy, za jaki uchodzi: jeśli na nim opierają się prawa, to i odwrotnie, on opiera się na znajomości praw.

Fakt jest czymś, co ma określony początek i koniec, podczas gdy w przyrodzie przyczyny i skutki każdego wydarzenia ciągną się w nieskończoność. Fakt jest czymś określonym, identycznym z innymi faktami tego samego rodzaju — tymczasem w naturze nic nie jest identyczne z niczym. Jeśli widzimy w niej identyczności i podobieństwa, to tylko dlatego, że pomijamy to, co zjawiska dzieli jedne od drugich. Doświadczenie ukazuje nam rzeczywistość jako „bezszaftną masę” i dopiero w tej bezkształtnej masie umysł nasz „wyrąbuje” fakty.

137

Była to najradzykalniejsza z tez, do których doszła, krytyka. Podważała to właśnie, co dla dawnych krytyków i scjentyistów było ich jedynym dogmatem: fakt naukowy. W świetle tej krytyki fakt nie należy do rzeczywistości, lecz jest jedynie jej symbolem; oznacza ją, ale jej nie odtwarza. Symboliczność była dla tych myślicieli istotną cechą nauki i doktryna ich bywa nazywana „symbolizmem naukowym”, tak samo jak „konwencjonalizmem”.

6. KONFLIKT PRZYRODY I UMYŚLU. Jakaż była konsekwencja ujawnienia konwencjonalności i symboliczności nauki? Zniechęcenie i porzucenie jej? Nie, bo niczym innym nie można jej zastąpić. Więc przynajmniej jej reforma? Też nie — bo jest rzeczą nieuniknioną, by nauka posługiwała się konwencjami i symbolami; obejść się bez nich nie może. Krytykom nie chodziło o poprawienie nauki, lecz o jej zrozumienie; chodziło oto, by za konieczność nie uważać tego, co jest umową, a za poznanie rzeczywistości tego, co jest jej symbolem. Jeśli nauka ma spełnić swe zadanie i ująć rzeczywistość, to musi ją zdeformować. Rzeczywistość ma charakter jakościowy, nauka zaś (zwłaszcza najdoskonalsza: matematyczno-przyrodnicza) jakości zastępuje przez ilość; rzeczywistość jest ciągła, nauka zaś rozkłada ciągły jej przebieg na nieciągłe składniki; rzeczywistość jest zmienna, nauka zaś unieruchamia ją swymi pojęciami. Rzeczywistość jest różnorodna, nauka zaś chce ją tłumaczyć, a tłumaczenie (to była główna myśl wszystkich prac Meyer-sona) polega na doszukiwaniu się tożsamości: tylko tożsamość umysł nasz może naprawdę zrozumieć i do niej wszelkimi sposobami zdąża. Stąd rozbieżność rzeczywistości i nauki, niedostateczność nauki do ujęcia rzeczywistości: nie tylko nauki obecnej, lecz każdej.

Ale krytycy ci nie myśleli potępiać nauki: mieli ją za jeden z najdoskonalszych tworów umysłu, za jedno z najwyższych zadań człowieka. Poincare pisał: „Nie mówię: nauka jest pożyteczna, bo uczy nas budować maszyny; mówię: maszyny są pożyteczne, bo pracując za nas pozostawia nam kiedyś więcej czasu, by się zajmować nauką”.

Najbardziej zaś odbiega od rzeczywistości ta nauka, która skądinąd jest najdoskonalsza, bo najogólniejsza, najściślejsza: mianowicie matematyczno-mechaniczna. Jest z wszystkich twoi ów umysłu poznającego najbardziej konwencjonalna. Był to wynik największej wagi, opozycja przeciw mechanistycznemu pojmowaniu zjawisk, które zaczęło się jeszcze u Karte-zjusza i odtąd tryumfalnie obejmowało coraz to nowe dziedziny zjawisk — pierwsza opozycja, która wyszła z samej nauki przyrodniczej.

ODMIANY I FAZY KRYTYKI. Krytyka nauki, jaka rozwijała się głównie we Francji w drugiej połowie XIX i w pierwszych latach XX wieku, miała swoje odmiany i fazy. Najpierw walczyła — jako kontyngentyzm — z koniecznością w nauce, później — jako konwencjonalizm — z obiektywnością. Najpierw występowała kompromisowo, potem zaś — jako „symbolizm naukowy” — radykalnie.

Dla jednych, jak dla Poincarego, krytyka nauki nie miała innego celu jak tylko wyjaśnienie i ulepszenie nauki. Natomiast dla innych, jak dla Boutroux, dążyła do tego, by zredukować pretensje nauki i wywalczyć obok niej miejsce dla innych tworów umysłu:

„Nie miałyby sensu pracować nad postępem teorii fizycznej, gdyby nie była. odbłaskiem — metafizyki”, pisał Duhem. I on, i Le Roy chcieli mieć obok nauki miejsce dla metafizyki, a także dla religii, mianowicie dla katolickiej.

Dla całej tej krytyki nauka była raczej tworem umysłu niż odtworzeniem rzeczy, ale dla jednej odmiany była tworem dowolnym, konwencją, dla drugiej — tworem koniecznym,

138

wynikającym z wiecznych praw umysłu, nie zostawiającym pola dla dowolności. Pierwsza (powyżej przedstawiona) była pomysłem oryginalnym, druga szła torem dawniejszego prądu, mianowicie kaniowskiego. Ale i ona wydała koncepcję oryginalną w pracach Meyersona.

Cała ta krytyka wyszła z pozytywistycznego kultu nauki, ale przeciwstawiła się pozytywistycznej wierze w konieczność praw naukowych i obiektywność naukowych faktów. Rola jej na przełomie XIX i XX w. była podobna do tej, jaką w XVIII w. odegrała filozofia Hume'a, która była wytworem Oświecenia, a zarazem przyczyniła się do jego rozkładu.

W poglądach ostatnich pokoleń na naukę konwencjonalizm stanowił fazę środkową: zajął miejsce teorii kantystów i Macha, a potem z kolei ustąpił w XX w. miejsca innej teorii, związanej z nowymi odkryciami w dziedzinie fizyki. Wówczas wykrywanie przypadkowości w nauce, konwencjonalności i symboliczności jej pewników, teoryj, praw, pojęć, faktów przestało być tematem aktualnym. Ale stało się to dlatego, że konwencjonalizm spełnił swe zadanie: tezy jego stały się, przynajmniej po części, własnością ogółu

OPOZYCJA WŚRÓD HUMANISTÓW

W owym czasie również i na terenie nauk humanistycznych wypłynęły zagadnienia filozoficzne. Były głównie natury metodologicznej. Miały dla filozofii niemałe znaczenie, wyszła w nich bowiem na jaw odrębność struktury nauk humanistycznych od przyrodniczych, wielopostaciowość myśli i świata. Godziły w dogmat pozytywizmu, że wszystkie nauki mają tę samą naturę i że dla wszystkich wzorem jest przyrodznawstwo.

BADACZE FILOZOFICZNYCH PODSTAW HUMANISTYKI. Dyskusje nad podstawami humanistyki toczyły się przede wszystkim w Niemczech. Tam brali w nich udział uczeni należący do różnych szkół. Pierwszym, który te zagadnienia wysunął na czoło, niejako twórcą „teorii poznania nauk humanistycznych”, był Wilhelm Dittthey (1833-1911), od 1882 profesor filozofii w Berlinie. Wyrastał jeszcze w tradycji idealizmu, pod wpływem Hegla i

filozofii dziejów Fichtego, ale także już w atmosferze rodzącego się pozytywizmu i naturalizmu, pod urokiem Comte'a, Milla i Spencera, usiłujących w naukach społecznych stosować metodę przyrodoznawstwa. Skrzyżowanie tych rozbieżnych wpływów doprowadziło go do nowej koncepcji ani idealistycznej, ani naturalistycznej. Ważnymi jego pracami były: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883, a także *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894, i wiele rozpraw z historii i klasyfikacji prądów umysłowych. Z licznej jego szkoły wyróżnił się w szczególności Eduard Spranger (1882- 1963), od 1919 profesor w Berlinie, który najogólniej poglądy swe wyłożył w pracy *Lebensformen*, 1914 (rozszerzonej w 1921).

Drugą grupę stanowili kantyści, mianowicie jedna ich szkoła, zwana badeńską. Główne zasługi jej leżały właśnie na polu teorii wartości i filozoficznych podstaw humanistyki. Pierwszym przedstawicielem jej był Wilhelm Windelband (1848-1915), profesor w Heidelbergu, znany przede wszystkim jako historyk filozofii, który jednak podjął również badania nad odrębnością nauk humanistycznych. W przedmiocie tym ogłosił

139

rozprawy: *Normen und Naturgesetze*, 1882 (wydane w zbiorze *Pratudien*, 1884) oraz *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894. Idee jego podjął i rozwinął* obszernie następca jego na katedrze heidelberskiej, Heinrich Rickert (1863- 1936), w książce *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896-1902, oraz w skrócie: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899.

Niejako połączenie obu szkół, Diitheyowskiej i Kaniowskiej, stanowił Ernst Troeltsch (1865- 1923), pierwotnie teolog, od 1915 profesor filozofii w Berlinie (*Historismus und seine Probleme*, 1922). Ale także przedstawiciele innych szkół mieli udział w badaniach nad humanistyką: w szczególności relatywista Simmel i fenomenolog Scheler.

Dostarczyli materiału do dyskusji tej sami humaniści, w szczególności ekonomista i socjolog Max Weber, profesor w Heidelbergu i Monachium (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920- 1923), językoznawca Kari Vossler (*Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, 1904) oraz historycy i teoretycy sztuki, jak Heinrich Wölfflin, profesor w Berlinie, Monachium i Bazylei (*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, 1921), Wilhelm Worringer *Abstraktion und Einfühlung*, 1908) i Max Dvořák (*Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, 1924).

Diithey, Windelband i Rickert stanowią pierwsze pokolenie badaczy podstaw humanistyki, Spranger zaś, Troeltsch i wszyscy inni należą do następnego pokolenia: działalność ich przypada już na XX wiek, na inną fazę filozofii, reprezentują inne, późniejsze stanowisko. Są tu wszakże omówieni łącznie, aby nie rozrywać ciągłości rozwoju.

POGLĄDY, I. NAUKI O RZECZYWISTOŚCI DZIEJOWO-SPOŁECZNEJ. (Diithey). Nauki humanistyczne rozwijały się w XIX w.; ale epoki wielbiącej nauki ściśle zadowolić nie mogły. Wynikiem tego był bądź wysiłek, by do nauk ścisłych je upodobnić, bądź stwierdzenie, że się upodobnić nie dadzą, a wobec tego nie są naukami. Alternatywa ta pozostała długo w mocy. Dopiero pod sam koniec wieku wypłynęło trzecie stanowisko, a Diithey był bodaj pierwszym, który je w sposób zdecydowany zajął. Wystąpił mianowicie z dwiema tezami: że 1) nauki humanistyczne są prawdziwymi naukami, ale 2) są od przyrodniczych odmienne. Postawił sobie za zadanie przeprowadzić ich dokładną analizę, dokonać krytyki poznania humanistycznego, aby uzupełnić nią jednostronną krytykę Kanta, dotyczącą wyłącznie poznania przyrodniczego. Tezy Diitheya koło 1880 r. wydawały się śmiałe i opozycyjne, ale już w następnym pokoleniu stały się jakby zrozumiałe same przez się, a sporne pozostało tylko: w czym leży odrębność nauk humanistycznych? Wedle Diitheya leżała w samym przedmiocie nauk: podczas gdy przedmiotem przyrodoznawstwa jest przyroda, to humanistyki — rzeczywistość dziejowo-

społeczna. Elementami jej są jednostki ludzkie, a złożonymi układami narody, ustroje społeczne i twory kultury, takie jak język, sztuka, moralność, gospodarstwo. O naukach humanistycznych i badanej przez nie rzeczywistości dziejowo-społecznej Diithey wypowiadał następujące twierdzenia:

A) Dwoistość nauk i ich przedmiotów nie jest wynikiem dwoistości świata materialnego i duchowego: bo człowiek, a co za tym idzie cała rzeczywistość dziejowo-społeczna, nie jest natury ani wyłącznie materialnej, ani wyłącznie duchowej; nie jest ani przedmiotem czysto fizycznym, ani czysto psychicznym, lecz złożonym przedmiotem psychofizycznym.

B) Jedną z podstaw nauk humanistycznych jest psychologia. Wszakże nie zwykła psychologia, wzorująca się na przyrodoznawstwie, odwołująca się do fizjologii, usiłująca

140

tłumaczyć życie psychiczne: ona humanistyce nie na wiele się przyda. Potrzebna jest jej natomiast psychologia opisowo-analityczna, analizująca strukturę i typy psychiki ludzkiej. Jest zupełnie różna od

tej, którą dotąd uprawiano wyłącznie i która przywłaszczyła sobie nazwę „psychologii”. Materiałów do

niej nie brak: obserwatorzy ludzi zbierali je od dawna, przynajmniej od Montaigne'a. To oddzielenie dwu

psychologii było doniosłe dla teorii nauk. Nie negując potrzeby tamtej zwykłej psychologii wyjaśniającej,

Diithey domagał się w interesie nauk humanistycznych uprawiania również tej drugiej, opisowej.

Jest ona wedle Diitheya jedynym łącznikiem między naukami humanistycznymi. Poza nią istnieją tylko specjalne nauki: o języku, o prawie czy o sztuce. Nie ma zaś takiej, która by obejmowała cały świat

człowieka, wszystkie jego wytwory. Jest wprawdzie filozofia dziejów i jest socjologia, które mają pewne

co do tego roszczenia, ale dla Diitheya były pseudonaukami bez wyraźnych zagadnień i prawidłowej

metody. Poglądem tym dawał wyraz empiryzmowi swej epoki, uznającemu tylko nauki faktyczne, a nie

spekulacyjne.

C) Nauki humanistyczne zawierają trzy rodzaje twierdzeń: Po pierwsze: twierdzenia o faktach, ustalonych przez historię. Po drugie: twierdzenia o prawach. Te dotyczą nie samych faktów, lecz ich

abstrakcyjnie wyodrębnionych elementów; należą do nich np. ustalone przez Arystotelesa prawa budowy

państwa albo ustalone przez Grimma prawa języka. Te dwa rodzaje twierdzeń mają odpowiedniki w

przyrodoznawstwie, ale obok nich istnieją twierdzenia rodzaju trzeciego, które odpowiednika w nim nie

mają. Są to twierdzenia wartościujące, prawidła, imperatywy, normy. Stanowią one odrębność nauk humanistycznych. Usunąć ich — jak by tego niektórzy naturaliści pragnęli — niepodobna. I to także był

doniosły zwrot dla teorii nauk.

D) Prawidłowości, jakie nauki humanistyczne znajdują w zjawiskach, są inne niż stwierdzane przez przyrodoznawstwo: tamte są prawidłowościami w następstwie zjawisk, te przede wszystkim — w ich

strukturze. Odrębność nauk humanistycznych Diithey widział w tym, że ustalają prawa „strukturalne”.

E) Nauki humanistyczne nie tylko są prawdziwymi naukami, ale nawet są poniekąd w pozycji korzystniejszej niż nauki przyrodnicze. Bo świat dziejowo-społeczny jest bardziej naszemu poznaniu

dostępny niż przyroda. Elementami przyrody są hipotetyczne atomy, a świata społecznego — rzeczywiste

jednostki ludzkie, bezpośrednio nam znane. Samego siebie zna każdy od wewnątrz, a inni są do niego

podobni — więc też każdy zna elementy świata dziejowo-społecznego i rozumie je od wewnątrz.

Rozumienie jest tym cudownym organem, jaki dla ujmowania tego świata posiadamy, podczas gdy przyroda jest nam zawsze obca, nieprzenikliwa, w gruncie rzeczy niezrozumiała. I w ten także sposób

określał Diithey różnicę między przyrodoznawstwem a humanistyką: że tam chodzi o poznanie, tu o

rozumienie. Tam wiedza jest oparta głównie na dyskursywnej myśli, tu — na bezpośrednim przeżywaniu.

F) Z różnicy tej wypływają dalsze między obu rodzajami nauk. Poznanie przyrodnicze ujmuje jedynie

zjawiska, za którymi kryje się rzeczywistość. Fakty przyrodnicze dane są jedynie od zewnątrz.

Elementy

przyrody są tylko hipotetyczne. Atomy i mechanizmy, którymi przyrodoznawstwo operuje, są jedynie

symbolami; umysł posługuje się nimi, by ująć zjawiska. Inaczej natomiast w humanistyce. Jej poznanie

dotyczy samej rzeczywistości. Ujmuje ją bezpośrednio i od wewnątrz. W myśl tych rozważań

humanistyka swą wartością naukową nie tylko dorasta do przyrodoznawstwa, lecz je przerasta.

Dotyczy

141

to, jak podkreślał Diithey, samych nauk humanistycznych rosnących przez tysiąclecia, nie zaś gwałtownych syntez filozoficzno-humanistycznych — w rodzaju tych, które Comte i Spencer robili za jednym zamachem i które, mimo swe pretensje, były tylko fantazjami naukowymi.

G) Ale każde ujęcie świata, zarówno przyrody, jak świata społecznego, zależne jest od umysłu ujmującego. Zależne jest w szczególności od czasu, w jakim jest dokonywane. Nie ma filozofii, jest naprawdę tylko historia filozofii. Poglądem tym Diithey przyznawał się do historyzmu. Historyzm jego powstał nie bez wpływu Hegla, ale miał inne zupełnie cechy. Etapy historii nie były dlań powiązane tak racjonalnie, jak dla Hegla. Co więcej, nie były etapami prawdy, lecz raczej — nieprawdy, bo prawda nie zmienia się ani też w żadnym momencie nie jest całkowicie osiągnięta. Historyzm Diitheya oddziałł silnie na umysły i w końcu XIX wieku fala jego przeszła przez Niemcy, prawie jednocześnie z falą odnowionego Kaniowskiego aprioryzmu.

H) Konsekwencją poglądu Diitheya na rzeczywistość ludzką był irracjonalizm. Dzieje nie rozwijają się według ogólnych praw; konkretne życie jednostek i grup przelewa się przez nie. Filozofia nie jest wiedzą powszechnie ważną, lecz poglądem na świat, zależnym od osobowości tego, kto go wyznaje. „Ostatnim korzeniem poglądu na świat jest życie”. Historia jest żywym procesem; jej poznanie jest odtwarzaniem tego procesu w przeżyciu. Diithey uważał, że nauka humanistyczna ma unikać schematów, a trzymać się życia:

jej właściwym zadaniem jest odszukiwanie typowych form życia. Toteż było naturalne, że jego

następcy na czoło swych rozważań wysunęli pojęcie życia i że filozofia stała się „filozofią życia”.

2. NAUKI IDIOGRAFICZNE. (Windelband i Rickert). Windelband prawie jednocześnie z Diitheyem wyłożył inny pogląd na odrębność nauk humanistycznych: wedle niego leży ona nie w ich przedmiocie, lecz w metodzie. Najistotniejsza różnica między naukami polega na tym, że jedne ustalają prawa, drugie zaś fakty. Jedne mówią o tym, co wielokrotnie się powtarza i jest zawsze takie samo; drugie — o tym, co występuje raz jeden. Tamte mają charakter ogólny, te — indywidualny. Jedne są, jak je nazwał, nomotetyczne, drugie — idiograficzne. Jeden i ten sam przedmiot może być naukowo opracowywany na oba sposoby: np. systematyka roślin postępuje wobec przyrody organicznej nomotetycznie, a teoria descendencji — idiograficznie. Ta różnica metodyczna jest istotna, z niej zaś wypływają dalsze. Nauka ustalająca prawa ogólne jest bardziej abstrakcyjna, ustalająca zaś fakty indywidualne — bardziej konkretna; w tamtej jest więcej konstrukcji, w tej zaś — rzeczywistości.

Otóż w przyrodoznawstwie chodzi głównie o prawa, a zjawiska jednostkowe interesują je tylko jako zastosowanie praw. Natomiast większość nauk humanistycznych ma charakter historyczny i stara się-ujać właśnie zjawiska jednostkowe, jednorazowe, dzieje określonego człowieka czy narodu, rozwój określonego języka czy religii, sztuki czy nauki.

Rickert przejął ten podział nauk od Windelbanda, ale go połączył z podziałem Diitheya.

Sądził bowiem, że nauki różnią się wprawdzie najbardziej metodą, ale także i przedmiotem.

Dopiero dwa krzyżujące się ze sobą podziały — wedle metody i wedle przedmiotu — wskazują dokładnie miejsce humanistyki wśród nauk.

A) Nauka może zająć postawę bądź generalizującą, bądź indywidualizującą. W pierwszym wypadku traktuje swój przedmiot przyrodniczo, w drugim historycznie. Rzeczywistość staje się przyrodą, gdy ją rozpatrujemy ze względu na to, co ogólne, a staje

142

się dziejami, gdy ją rozpatrujemy ze względu na to, co szczegółowe i jednostkowe. Jakże to możliwe, że te same przedmioty w różnych naukach mogą przybierać różną postać? Gdyby nauka była tylko kopiowaniem, to rzeczywistość miałaby w niej jedną tylko postać:

ale nauka kopiująca Byłaby niedorzeczna i bezcelowa i nauki takiej nie ma. Nauka przekształca, upraszcza, wybiera z rzeczywistości; czyni to za pomocą pojęć naukowych, te zaś bywają dwojakie: ogólne i jednostkowe. Przyrodnik i historyk dokonują obaj wyboru ze zjawisk, ale każdy innego: jeden wyjmuje z rzeczywistości to, co ogólne, drugi — to, co wartościowe.

B) Nauki dzielą się również na nauki o naturze i o kulturze. Tu podstawa podziału tkwi już nie w metodzie, lecz w samych przedmiotach. Naturą nazywamy to, co powstało samo, a kulturą — to, co zostało wytworzone przez człowieka.

Rickert wprowadził swój podział nauk — na nauki o naturze i o kulturze — w miejsce tradycyjnego podziału na nauki o naturze i o duszy. To była jedna jego myśl, drugą zaś było: że ten podział materialny łączyć należy z tamtym podziałem, formalnym, na nauki generalizujące i indywidualizujące. Wywodził, że dwa te podziały nie są identyczne, lecz krzyżują się, a krzyżując wydają cztery rodzaje nauk. Historia w zwykłym, wąskim rozumieniu jest nauką indywidualizującą o kulturze. Najbardziej zaś rozwinięte nauki przyrodnicze, fizyka czy chemia, są generalizującymi naukami o naturze. Ale istnieją także nauki indywidualizujące o naturze, np. geologia, podobnie jak generalizujące o kulturze, np. socjologia.

3. NAUKI o DUCHU. (Troeltsch, Spranger i inni). Teorie Diitheya, Windelbanda, Rickerta rozmaicie interpretowały zjawiska, ale zawsze trzymały się zjawisk; nie wychodziły poza nie w sferę transcendentną. Powstały w dobie pozytywizmu i krytycyzmu i zostały im wierne.

Tymczasem od początku XX w. zaczęła dokonywać się, a od I wielkiej wojny dokonała się

niemieckiej filozofii przemiana. Była odejściem zarówno od pozytywizmu, jak i od krytycyzmu. Odeszli od nich nie tylko fenomenologowie, ale także niektórzy uczniowie Diitheya, a w późniejszych latach odszedł nawet sam Rickert.

Tłem wcześniejszych rozważań na temat nauk humanistycznych było przeciwstawienie zjawisk psychicznych i fizycznych. Uchodziło za pewnik, że innych przedmiotów dla nauki nie ma, są tylko albo fizyczne, albo psychiczne. Teraz pewnik ten został właśnie zakwestionowany: powstała myśl, iż alternatywa „ciało albo dusza” jest niezupełna. Brakuje w niej mianowicie ducha. Bo duch jest czymś różnym nie tylko od ciała, ale i od duszy. Jest niematerialny, ale jest obiektywny, niepsychiczny i nieindywidualny. Prawdy naukowe, normy prawne czy dogmaty religijne — to wszystko należy do świata ducha. Gdyby były zjawiskami psychicznymi, to występowałyby tylko w świadomości jednostki, w jej doświadczeniu wewnętrznym. Tymczasem są wspólne dla wielu jednostek i nie są bardziej przedmiotem doświadczenia wewnętrznego niż zewnętrznego. Trwają, choć zginęły jednostki, które je wytworzyły. Oczywiście, wiemy o duchu tylko z przeżyć psychicznych, ale podobnie jak rzeczy materialne istnieją poza przeżyciami, poza wyobrażeniami, jakie o nich mają świadome jednostki, tak samo i przedmioty duchowe.

Otóż świat duchowy jest przedmiotem nauk humanistycznych. Zjawiskami psychicznymi zajmuje się psychologia, a humanistyka zajmuje się czym innym: językiem czy religią, czy ustrojami społecznymi, które nie są składnikami subiektywnej psychiki, lecz obiektywnego ducha.

Takie rozumienie nauk humanistycznych — związanie ich ze światem ducha — wy-

143

płynęło na raz z wielu stron: wypowiadali się za nim nie tylko fenomenologowie, ale także Spranger, Rickert oraz specjaliści z różnych działów humanistyki. Duch, który uważany był dotąd za coś będącego poniżej lub powyżej nauki, został zaliczony do jej przedmiotów. Zwolennicy tej koncepcji usiłowali ją przedstawić jako na wskroś naukową, jako wynik analizy naukowej — trudno jednak nie zauważyć, że stał za nią duch Hegla i metafizyki.

A) Diithey twierdził, że poznanie jednostek polega na ich „rozumieniu”; nowe stanowisko przyjęło tę tezę, ale interpretowało ją swoiście: rozumiemy nie duszę, lecz tylko ducha. Bo rozumieć możemy to jedynie, co obiektywne, ogólne, trwałe. A przeżycia jednostek ludzkich są właśnie subiektywne, indywidualne, zmienne. Więc jeśli rozumiemy je, to tylko pośrednio, częściowo, w przybliżeniu, asymptotycznie, zawsze pozostaje w nich jakaś nieuchwytna „reszta psychiczna”; rozumiemy z nich tylko tyle, ile jest w nich ducha. Pogląd taki był odwróceniem dotychczasowego: nie przez dusze prowadzi droga do poznania ducha, lecz odwrotnie, przez ducha do poznania dusz.

B) Rozumiemy rzeczy przez to, że je ujmujemy w aprioryczne formy, kategorie, idee. Są one formami ducha i dlatego pozwalają ducha rozumieć. Rozumiemy rzeczy, gdy rozpoznajemy w nich taką czy inną formę, ideę. Rozumieć piękno jakiejś rzeczy znaczy rozpoznać w niej ideę piękna: kto łączy piękno z inną ideą, np. użyteczności, ten go nie rozumie. Spranger odróżnił sześć naczelných „postaw życiowych”: poznawczą, estetyczną, gospodarczą, społeczną, polityczną, religijną — odpowiednio do sześciu apriorycznych idei: prawdy, piękna, pożytku, miłości, wolności i świętości.

C) Jakże nauki humanistyczne, będące wszak naukami empirycznymi, mogą traktować o przedmiotach duchowych, które nie są empiryczne? Mogą pośrednio: przez to, że przedmioty duchowe, choć same nieempiryczne, stanowią istotę empirycznych. Humanistyka tedy — jak na to kładli nacisk zwłaszcza fenomenologowie — bada istotę rzeczy. Albo inaczej mówiąc, idealne typy rzeczy. Pogląd ten — że zadaniem nauk humanistycznych jest ustalanie typów idealnych — zaczęli głosić teraz nie tylko filozofowie, ale i uczeni-specjaliści. Nie wszyscy

zresztą rozumieli „idealne typy” (i „istotę rzeczy”) w duchu Platona. Niektórzy rozumieli je subiektywnie, konwencjonalistycznie, widzieli w nich konstrukcję umysłu. Jednakże nie ten pogląd, lecz właśnie obiektywistyczny, platoński miał w początkach XX w. w Niemczech przewagę i wyrażał główne tendencje epoki.

D) W pewnym związku z tym było wypłynięcie w teorii nauk humanistycznych — w psychologii, socjologii, filozofii — pojęć „całości” i „postaci”. Dawały one wyraz myśli, że zjawiska kultury są czymś więcej niż sumą przygodnych składników, że mają swą jedność, swój trwały sens. A właśnie czynnik duchowy jest tym, co ten sens, tę jedność nadaje wytworom społecznym, religii i moralności, państwu i sztuce.

L) Istotną rzeczą w tym nowym stanowisku było: uznanie obiektywnych wartości.

Twierdzono nie tylko, że wartościowanie jest potrzebne w humanistyce (to twierdził już Diithey), ale także, że ma obiektywną podstawę. Wprawdzie były odchylenia od tego poglądu (np. wybitny socjolog M. Weber był zdania, że wszelkie wartościowanie jest subiektywne i przeto nauka powinna właśnie powstrzymywać się od wartościowania), niemniej jednak był to pogląd typowy i najbardziej rozpowszechniony.

Spranger stwierdzał w r. 1923, że trzy szkoły filozoficzne, które wówczas w Niemczech odgrywały największą rolę, mianowicie fenomenologia, szkoła badeńska i szkoła Diitheya, choć wyszły z różnych tradycji i założeń, spotkały się ostatecznie przy obronie dwu tez

144

H. RICKERT

F. BRENTANO

F. NIETZSCHE

A. MAHRBURG

W. JAMES

CH. S. PEIRCE

H. BERGSON

najważniejszych: ponadczasowości niektórych pierwiastków historii i obiektywnego charakteru wartości. Tez tych broniono nawet na gruncie kantyizmu, nawet na gruncie samego historyzmu (Troeltsch). A wszystkie te szkoły walczyły z pozytywizmem, psychologizmem, relatywizmem w pojmowaniu wartości, a więc z doktrynami, które zdawały się największą zdobyczą nauki XIX wieku.

F} Nowe stanowisko wpłynęło też, na rozumienie podstawowego pojęcia humanistyki: pojęcia kultury. Doprowadziło do poglądu, że kultura oprócz składników materialnych i psychicznych zawiera również duchowe, i właśnie te są najważniejsze. Bo dla państwa, nauki czy sztuki i w ogóle dla wszystkich postaci kultury nie są istotne ani ich materialne formy, ani też przeżycia doznawane w związku z nimi przez poszczególne jednostki. Kultury nie można rozumieć czysto psychologicznie, tak samo jak i czysto materialnie. Walka z psychologizmem, wszczęta w logice przez Husserla, była też prowadzona w etyce przez Schelera, w naukach gospodarczych przez Sombarta, w historii społecznej przez Webera i Troeltscha, w historii sztuki przez Worringera.

Takie rozumienie kultury pociągnęło za sobą liczne konsekwencje. Więc najpierw: podczas gdy gdzie indziej za wyraz naukowości uchodziło tłumaczenie jej rozwoju czynnikami materialnymi, to tu — właśnie niematerialnymi. Przyjęła się myśl, że rozwój kultury jest autonomiczny: rozwój np. jakiegoś dogmatu zależy więcej od innych dogmatów niż od warunków materialnych czy nastrojów psychicznych epoki. Tak samo każde odkrycie zależy przede wszystkim od poprzedzających odkryć, każdy ustroj społeczny od poprzedzających ustrojów, każdy styl od poprzedzających stylów. Tylko takie immanentne tłumaczenie dogmatów przez dogmaty, ustrojów przez ustroje, stylów przez style może kulturę naprawdę wyjaśnić,

Dalej: postacie kultury w jakiejś epoce, choć zewnętrznie różne, są w osnowie swej identyczne, bo wspólny jest ich duch; scholastyka ma hierarchiczną osnowę identyczną z feudalizmem i z gotykiem, kartezjanizm osnowę identyczną z absolutyzmem, kalwinizm z kapitalizmem, deizm z liberalizmem politycznym i wolnym handlem. Jeszcze dalej: przekonanie, że duch jest w kulturze rzeczą najistotniejszą, odwodziło naukę o kulturze od badań czysto faktycznych; fakty nie są ważne, bo są tylko zewnętrznym wyrazem rzeczywistości. Zmniejszyło też rolę jednostki w tworzeniu kultury: górę wzięło uniwersalistyczne rozumienie kultury, jak u Hegla.

G} Nowe stanowisko wpłynęło również na pojmowanie historii. Niedawno jeszcze Diithey i Rickert rozumieli ją jako badanie dziejów w ich jednorazowości, niepowtarzalności: teraz ich następcy kładli nacisk na to, że są w dziejach elementy trwałe i że tylko one są istotne. Niedawno zadanie historii widziano w wykrywaniu genezy zjawisk, teraz zaś — ich istoty. Niedawno historyzm sprowadzał systematykę do historii i humanistę utożsamiał z historykiem, teraz podkreślano, że historyk zależny jest od systematyka, bo musi się posługiwać pojęciami formowanymi przez niego. Niedawno ideałem tłumaczenia w historii było tłumaczenie psychologiczne: mówiono, że aby rozumieć historię; trzeba rozumieć ludzi, którzy ją stworzyli: teraz nastąpiło odwrócenie poglądu; nie przez rozumienie ludzi rozumie się wydarzenia historyczne, lecz przez zroźUitiienie wydarzeń osiąga się zrozumienie ludzi,

ZESTAWIENIE. Zapoczątkowane po 1880 r. przez Diitheya i Windelbanda rozważania nad naukami humanistycznymi odegrały w ciągu pół wieku doniosłą rolę w filozofii

niemieckiej. Przeszły przy tym przez dwie fazy. Pierwsza obejmowała koniec XIX wieku, druga przypadła już na wiek następny (została tu jednak od razu omówiona, by pokazać łączność, a zarazem kontrast

dwóch wieków). Pierwsza była wyrazem zaczynającej się opozycji przeciw pozytywizmowi XIX wieku;

druga zaś dalszego odejścia od pozytywizmu.

W pierwszej fazie badania były prowadzone w duchu krytycyzmu i empiryzmu; miały wówczas charakter metodologiczny, interesowały się zwłaszcza odrębnością metod humanistyki. Z nich wyszła idea

nauk idiograficznych, psychologii opisowej, struktury psychicznej, hasła historyzmu i filozofii życia.

W drugiej zaś fazie przeszły do haseł antyhistoryzmu, antypsychologizmu, idealizmu; skupiły się teraz na ideach ducha, powszechnych kategorii i obiektywnych wartości. Podobnie jak i ogólna

filozofia, około 1900 roku przeszły od epistemologicznego traktowania zagadnień do ontologicznego. Od

analizy przeszły do spekulacji, od metodologii do metafizyki. Jeśli tamtą fazę przenikał duch Kanta, to tę

Hegla. Ta druga faza, zapoczątkowana nieco wcześniej, rozwinęła się specjalnie po I wielkiej wojnie, w

okresie kryzysu, jaki przeżywały Niemcy. Atmosfera była tam tego rodzaju, że do metafizyki przeszli

nawet następcy Kanta i Diltheya. „Niepodobna oderwać nauki od poglądu na świat” — pisał Spranger.

Przeszli nie tylko do metafizycznego, ale — zwłaszcza Troeltsch i Spranger — także do religijnego rozumienia filozofii; zaczęli twierdzić, że nie w nauce, nawet nie w metafizyce, lecz jedynie w religii

można uchwycić sens świata jako całości. Religijność, do której się odwoływali, była — w swej abstrakcyjności i subiektywności — swoście protestancka, niekiedy nawet wyraźnie przeciwstawiana

katolickiej.

Ta druga faza dociekań nad podstawami humanistyki, historii i kultury daleko odbiegła od pierwszej,

od jej empirycznych, naukowych, metodologicznych zagadnień. Wszedłszy na tereny religijne i metafizyczne, skończyła na niewyraźnych pojęciach i mglistych teoriach; zerwała nie tylko z tym, co

było złe, ale i z tym, co było dobre w filozofii XIX wieku.

Nie była zresztą jednolita i przyjmowała w Niemczech dwie różne postacie: racjonalistyczną i irracjonalistyczną. Racjonalistyczną miał ten neoidealizm, reprezentowany przez Troeltscha, Sprangera,

Rickerta i innych, który został przedstawiony powyżej. Irracjonalistyczną zaś miał prąd znany pod nazwą

„filozofii życia”, który wywodził się od Diltheya, a także od Nietzschego, a wzmocniony jeszcze został

pod wpływem pragmatyzmu i bergsonizmu. Ten w szerokich kołach cieszył się popularnością, podczas

gdy wśród uczonych przeważał tamten prąd, racjonalistyczny.

Cały wszakże ten ruch, ze swymi intensywnymi studiami nad podstawami humanistyki, nie trwał

długo: po 1930 roku, po przejęciu władzy przez narodowy socjalizm, urwał się, podobnie jak urwał się

rozwój całej niemieckiej filozofii.

Był ruchem swoście niemieckim. W krajach anglosaskich, romańskich, słowiańskich orientacja filozoficzna w końcu XIX i początku XX wieku była w dalszym ciągu wedle nauk matematyczno-przyrodniczych, nie zaś humanistycznych. Nauki humanistyczne nie były tam przedmiotem tak szczegółowych badań filozoficznych, ale też nie przeszły takiego kryzysu jak w Niemczech i nie splątały

swych zagadnień z zagadnieniami metafizyki.

146

IDEALIZM ANGLOSASKI

W końcu XIX wieku, w dobie minimalizmu, przez Anglię, klasyczny kraj minimalizmu, przeszła niespodzianie wysoka fala idealizmu metafizycznego. Z wszystkich opozycyjnych ruchów, jakie się

wówczas poczęły, ten był najbardziej niespodziewany i najdalszy od poglądów panujących. Był skierowany przeciw zasadniczej właściwości tych poglądów: przeciw ich naturalizmowi. Zainaugurowały

go około 1865 r. pisma Slirlinga i Greena. Był najpierw zależny od idealizmu niemieckiego, zwłaszcza

Heglowskiego, był—jak to nazwano--„angloheglizmem”. ale niebawem wytworzył własne postacie.

Najwybitniejszymi jego przedstawicielami pod koniec stulecia stali się w Anglii Bradley i Ward. W Ameryce fala idealizmu była słabsza, ale od czasów Emersona nieprzerwana: czołowym jej filozofem na

przełomie XIX i XX w. był tam Royce.

GŁÓWNI PRZEDSTAWICIELE, 1. Raiph Waldo EMERSON (1803- 1882) był jednym z nielicznych

filozofów Ameryki mających w XIX w. sławę światową. Pochodził zrodźmy duchownych sekty unitariańskiej, tej najświatlejszej z sekt protestanckich, proklamującej swobodę myśli religijnej. Sam też

był przez jakiś czas duchownym. Potem usunął się w wiejskie zacisze koło Bostonu i oddał pracy pisarskiej. Był ideowo związany z bostońskim filozoficzno-społecznym Klubem Transcendentalistów,

założonym w 1836 r. Jego wystąpienia publiczne były rzadkie, ale doniosłe. W pamiętnej mowie z 1837

r. O amerykańskim typie uczonego (The American Scholar) otworzył oczy Amerykanów na odrębność

ich kultury, ogłosił, jak powiedziano, jej „deklarację niepodległości”. W następnym zaś roku jego przemówienie na Uniwersytecie Harvarda było znów jakby „deklaracją niepodległości” jednostki w stosunku do Boga: twierdził, że każdy może i powinien tworzyć swą religię. Najdojrzalszą jego pracą

były Essays, 1841 - 1871. Mickiewicz korespondował z nim i jeden z pierwszych ocenił jego znaczenie:

nazwał go „filozofem, co najlepiej ujawnia potrzeby naszego wieku”.-- Inni wybitniejsi idealisci anglosascy byli przynajmniej o pokolenie młodszy od Emersona, należeli już do ostatnich 30 lat stulecia.

Chronologicznie pierwszy z nich był Green.

2. Thomas Hill GREEN (1836- 1882), profesor oksfordzki od 1878, najwięcej przyczynił się do tego, że idealizm stał się na pewien czas akademicką filozofią Anglików. Podniecie znalazł u Carlyle'a, a wzory czerpał od Niemców, zarówno od Kanta, jak od Hegla. Akcji swej nadał charakter polemiczny, nie tyle rozwijał idealizm, ile krytykował empiryzm i naturalizm: mierzył we współczesnych, w Darwina, Spencera, Buckle'a, ale uderzył głębiej, bo w początkodawcę empiryzmu: w Hume'a. Jedyną jego pracą wydaną za życia była praca krytyczna *Introduction to Hume*, 1874. Po śmierci Greena ukazała się jeszcze jego druga książka: *Prolegomena to Ethicx*. 1883. Żył krótko, pisał niewiele, ale zdążył wiele zdziałać piórem, a zwłaszcza słowem. Od niego zaczyna się idealizm oksfordzki. Wcześniejszym od niego zwolennikiem idealizmu w Anglii był tylko J. H. Stirling, prywatny uczony szkocki, który w 1865 r. wydał równie wielkie (1200 stron liczące) i jak mętne dzieło o Tajemnicy Hegla (*The Secret of Hegel*), zapoczątkowujące angielski kult Hegla. Z początku idealizm angielski był po prostu heglizmem. Szerzył się nie tylko w Oksfordzie, ale i w Szkocji. Służyły mu całe rodziny: dwaj bracia Caird, Edward i John, profesorowie w Glasgow, dwaj bracia Seth, Andrew i James, profesorowie w Edynburgu.

10- 147

Ale oryginalne zabarwienie nadali niebawem idealizmowi angielskiemu Bradley, Ward, McTaggart.

Sorley i inni.

3. Francis Herbert BRADLEY (1846- 1924) studiował w Oksfordzie u Greena, a potem spędził życie

w Oksfordzie, w Morton College; mieszkał w nim przez pół wieku, ale czynności pedagogicznych nie

spełniał: był słabego zdrowia i żył w odosobnieniu, oddany wyłącznie pracy badawczej. Mimo to odosobnienie stał się znaną postacią; i autorytetem filozoficznym Oksfordu. Wcześniej, w 1876 r., ogłosił

swą książkę etyczną, w 1883 *Zasady logiki*, a dopiero w 1891 główne dzieło metafizyczne *Zjawisko a*

rzeczywistość (*Appearance and Reality*). Był przede wszystkim dialektykiem, umiejącym odkrywać

niespodziewane związki i nie zauważone sprzeczności między pojęciami. Dialektyka jego miała charakter

destrukcyjny, rozbijała teorie filozoficzne, a nie budowała ich, jak u Hegla:

nie bez racji nazwano go nowoczesnym Zenonem Eleaty. To, co rozbił dialektyką, wypełniał potem po

części doświadczeniem, po części zaś mistyczną intuicją.

4. James WARREN (1843- 1925) z Cambridge nadał inny ton angielskiemu idealizmowi. Za młodu był

duchownym, zawód ten porzucił, ale w filozofii zachował postawę religijną. W przeciwieństwie do Bradleya, który był zawsze tylko filozofem, Ward był początkowo przyrodnikiem, biologiem,

psychologiem i względnie późno przeszedł do filozofii. W 1886 r. ogłosił słynny artykuł o „Psychologii”

w 9 wydaniu Encyclopaedia Britannica powszechnie uważany za przełomowy w dziejach tej nauki.

Katedrę filozofii w Cambridge objął dopiero w późniejszym wieku, w 1897 r. Z dwu jego dzieł filozoficznych jedno traktuje o świecie przyrody (Natura mundi Aynosticm, 1899), drugie o świecie

celów (The Realms of Ends, or Pluralism and Theism, 1911).

5. Josiah ROYCE (1855- 1916) był czołowym przedstawicielem idealizmu w Ameryce w tym samym

czasie, gdy Bradley i Ward działali w Anglii. Od idealizmu w stylu Hegla był dalszy jeszcze niż oni.

Wychowany na Millu i Spencerze, zaprzyjaźniony z pragmatystą Jamesem, zachował do końca pewne

skłonności naturalistyczne i empirystyczne. Zainteresowania jego-były bardzo różnorodne, szły w kierunku matematyki nie mniej niż muzyki i literatury, studiował filozofię indyjską obok europejskiej, a

scholastykę obok Kanta i Schopenhauera. Od 1882 r. był profesorem na Uniwersytecie Harvarda, gdzie

kolegował z Jamesem. Główne swe dzieło metafizyczne The Work and the Idea of the Absolute ogłosił dopiero na

przełomie XX w., w 1900 - 1901, a główne etyczne The Philosophy of Loyalty w 1908. Z filozofią łączył

cele religijne: jak wielu amerykańskich myślicieli starał się znaleźć filozoficzną interpretację chrześcijaństwa. Filozofię swą w treści niezmiernie abstrakcyjną, transcendentną, absolutną, uprawiał z

fantazją, a nawet z humorem, jak niegdyś Sokrates i Platon.

POPRIEDNICY. Za źródło idealizmu angielskiego uchodzi idealizm niemiecki, w szczególności Heglowski; i ruch idealistyczny angielski znany jest pod nazwą „ruchu angloheglowskiego”. Jest to jednakże w części tylko słuszne. Coleridge i Carlyle, pierwsi idealisci w Anglii XIX wieku, wyrosli po

prostu z romantyzmu własnego kraju: entuzjastowali się Niemcami bo odpowiadali ich romantyzmowi

smakowi, ale znali ich tak mało, że nie bardzo oddzielali Hegla od Kanta. Amerykanie zaś „Niemców w

ogóle nie czynili. znali ich tylko poprzez wzmianki Coleridge'a i Carlyle'a. Stirling i Green byli istotnie

pełni zachwytu dla Hegla; Stirling oczekiwał, że „to, co Hegel powiedział, będzie dla nadchodzących

stuleci ostatnim słowem we wszystkich wielkich sprawach, dla których ludzkość

148

żyje”. Jednakże angloheglisci zachowali właściwie niewiele z Hegla, odrzucili żeń bowiem to właśnie, co

było jego odrębnym pomysłem: logiczne, dialektyczne rozwinięcie systemu. A. Seth, który zaczął od

adoracji Hegla, prędko przeszedł do jego krytyki. Bradley nazywał heglizm „baletem bezkrwistych kategorii”. Na idealizm Warda większy wpływ wywarł Berkeley i teologowie niż Hegel: było to

naturalne, bo z dawien dawna w Anglii filozofia, jeśli nie była empirystyczna, to była teologiczna. Ale na

idealizm Anglików z końca XIX w. oddziałął także sam Platon. Pośrednikiem był w tym znakomity filolog oksfordzki, B. Jowett. prof. w rctfin.\ greckiego w latach 1855- 1893, tłumacz Platona.

Większość angielskich i amerykańskich zwolenników idealizmu przekształciła go w spirytualizm, w

filozofię personalistyczną, monadystyczną i teistyczną; a także, wierna narodowej tradycji, nie zaś Hegłowi, usiłowała zachować łączność metafizyki idealistycznej z doświadczeniem.

POGLĄDY, I. POSIACIE ID[:AII/.MU. .-I) Nazwa „idealizm” bywa dawana różnym poglądom, ale

przede wszystkim sformułowanemu przez Berkeleya: że wszystko, co umysł postrzega, jest tej samej

natury, co on sam. Co ma inną naturę niż umysłową, tego nie możemy ująć i nie ma danych, by istniało.

Pogląd ten jest pewną interpretacją postrzeganego świata; jest przeciwieństwem innej teorii, mianowicie realizmu, twierdzącego, że w aktach postrzegania umysł ujmuje właśnie coś różnego od

samego siebie, coś, co nie jest natury umysłowej. Dwie te teorie występują jako wyniki analizy epistemologicznej i stanowią dwie zasadnicze możliwości teorii poznania.

B) Istnieje wszakże inny pogląd, nazywany tak samo idealizmem. Pogląd ten, występujący u Platona

albo u Hegla czy Schellinga, twierdzi również, że byt ma naturę umysłową, ale zastrzega, że dotyczy to

tylko bytu prawdziwego, i utrzymuje, że świat postrzegany nie jest bytem prawdziwym, jest tylko zjawiskiem, byt zaś prawdziwy jest poza post rżeniami, poza zjawiskami. Składa się z idei, bądź niezmiennych, jak u Platona, bądź rozwijających się, jak u Hegla, ale zawsze absolutnych w przeciwieństwie do względnych zjawisk.

Pogląd ten, przypisujący sobie zdolność rozpoznawania bytu prawdziwego, jest poglądem metafizycznym. Jest przeciwieństwem innej teorii metafizycznej, mianowicie naturalizmu, którego najbardziej wyraźną postacią jest materializm. Istnieją jedynie idee, a natura jest tylko ich zjawiskiem,

powiada jeden: istnieje jedynie natura, a idee są fikcjami, powiada drugi. To dwie zasadnicze możliwości metafizyki.

W dobie pozytywizmu idealizm pierwszego typu, idealizm epistemologiczny, był poglądem rozpowszechnionym, z pozytywizmem wiązał się doskonale. Natomiast idealizm metafizyczny. Platoński

czy Hegłowski, był przeciwieństwem wszystkich najgłębszych ówczesnych przekonań. Carlyle czy Emerson mogli go poprzednio głosić, ale nie należeli właściwie do filozofii naukowej. Natomiast przeforsowanie go przez Greena w uczonym środowisku oksfordzkim po latach największych tryumfów

Milla było rzeczą zupełnie niespodzianą.

2. ŹRÓDŁA IDEALIZMU. Idealizm metafizyczny ma z natury rzeczy inne źródła i argumenty niż epistemologiczny. Green powoływał się na teorię Kanta, że to, co nazywamy rzeczywistością, przy analizie okazuje się konstrukcją umysłu. Inni idealiści anglosascy posługiwali się przeważnie dwoma

argumentami; najpierw, że świat stanowi zwartą całość, podczas gdy materia zawsze rozpada się na części, więc — świat nie może w swej osnowie

być materialny. Po wtóre zaś, w świecie objawia się samorzutna aktywność, wolność, twórczość, a to są właściwości ducha.

Wszakże idealisci przyznawali wielokrotnie sami, że do swych doktryn doszli nie przez teoretyczne tylko rozumowanie, ale także przez wzgląd na potrzeby i pragnienia ludzkie. Przede wszystkim potrzeby i pragnienia natury moralnej: by dobro i piękno mogły zapanować w świecie. A sądzili, że naturalizm nie daje podstawy do przeciwstawiania dobra i zła, piękna i brzydoty. Więc wnosili, że potrzeby moralne domagają się innej niż naturalistyczna koncepcji świata.

Inne jeszcze potrzeby skłaniały filozofów do idealizmu. Mianowicie: potrzeba trwania, pragnienie, aby ze śmiercią nie kończyło się istnienie; a także potrzeba uzyskania pewności, że w świecie istnieją siły wieczne, doskonałe. Boskie, kierujące losem ludzi, nadające sens ich istnieniu. Krótko mówiąc — potrzeby religijne. Naturalizm ich nie zaspokaja, może to co najwyżej uczynić idealizm. I przez to one również są źródłem doktryn idealistycznych, nie mniej niż potrzeby moralne.

Jedne i drugie potrzeby nie zawsze są wśród ludzi również żywe. Gdy stają się żywsze i natarczywsze, przenikają też do filozofii; i wtedy przychodzą w niej okresy wzmożonego idealizmu. Inne natomiast okresy bronią się przed uzależnieniem filozofii od potrzeb życiowych. Te są zazwyczaj usposobione, jeśli nie wrogo, to przynajmniej podejrzliwie do idealizmu. Tak było na ogół w drugiej połowie XIX wieku. Jednak tylko na ogół, jak tego dowodzi idealizm Klubu Transcendentalistów czy „oksfbrdzkich angloheglistów”.

3. IDEALIZM EMERSONA I TRANSCENDENTALISTÓW AMERYKAŃSKICH był właśnie idealizmem

służącym nie tyle poznaniu świata, ile zaspokojeniu moralnych potrzeb człowieka. I nie ukrywał tego: Emerson mówił, że chodzi mu przede wszystkim o rehabilitację człowieka w oczach samego człowieka, o wpojenie weń dumy z siebie i zaufania do siebie.

Amerykanie ci 1) odróżniali, jak Platon i jak idealisci niemieccy, od zjawisk „istotę rzeczy” i byli przekonani, że jest ona natury duchowej. To już czyniło z nich idealistów. Co więcej: 2) stawiali wartości duchowe ponad materialne — wbrew upodobaniom swych czasów i swego kraju. A także wartości trwałe ponad aktualne: co trwałe i niezmiennie w religii, moralności, polityce, stawiali ponad wszystkie czasowe formy. 3) Wbrew zaś empirystom i sceptykom sądzili, że najwyższe duchowe prawdy i wartości są dostępne, i to każdemu; zna je „zdrowy rozsądek” czy intuicja. Uznawali więc każdą jednostkę za autorytet i w związku z tym proklamowali zasadę swobody myśli. Podłożem zaś wszystkich ich poglądów była mistyczna i panteistyczna wiara w duchową jedność świata i w przeniknięcie każdej jednostki duchem Bożym. Z wiary tej czerpali swój indywidualizm, swą opozycję przeciw tradycjom, autorytetom i hierarchiom, jak też swój optymizm, wiarę w postęp, w możliwość doskonalenia człowieka. Emerson pojmował całą przyrodę materialną tylko jako „metodę Bożą” pouczenia nas o prawdzie, nie zaś jako samą prawdę (zależny w tym od Carlyle'a, który przyrodę nazywał „szatą bóstwa”). Przyroda „jest tylko wcieleniem myśli i znowu w myśl się obraca, jak lód się obraca w wodę i parę”. A rozwija się w kierunku, jaki jej nadaje dusza świata. Jednostka jest narzędziem celów kosmicznych, czuje to i przez to doznaje błogości zupełnego bezpieczeństwa. Mimo to jednak niedoskonałość jest nieunikniona we wszelkich ludzkich próbach wyrażenia prawdy i urzeczywistnienia ideału. Dlatego Emerson, mimo swój panteizm, był relatywistą; stąd też czerpał swe antydogmatyczne, buntownicze nastawienie. I mimo

150

panteizm nie był fatalistą, przeciwnie, uznawał posłannictwo moralne jednostki ludzkiej. Ten moralny

indywidualizm Emersona był ważnym wkładem do ideologii liberalizmu XIX wieku. Jeśli liberalizm

europejski wyrósł z ducha empiryzmu i utylitaryzmu, to amerykański raczej z ducha idealizmu, panteizmu, aprioryzmu.

4. KRYTY(ZNY IDEALIZM GREENA. Idealizm anglosaski stawiał sobie z początku zadanie negatywne:

usunięcie tego, co uważał za błąd. U Carlyle'a skierowany był przeciw Oświeceniu, racjonalizmowi,

niewierze, krytyce, utylitaryzmowi, potocznemu rozsądkowi. Podobnie było jeszcze w pół wieku później

u Greena. I on również prowadził walkę z panującym w Anglii naturalizmem i empiryzmem. Błąd ich

główny widział w tym, że nie uwzględniają czynnika podmiotowego w poznaniu. Inaczej mówiąc, że nie

liczą się z odkryciem Kanta; Kant skorygował Hume'a. empiryści angielscy, którzy jeszcze po nim chcą

filozofować jak Hume. są już anachronizmem. Rzecz w tym, że rzeczywistość nie składa się z samych

tylko wrażeń, jak chciał Hume; wchodzi do niej również związki między wrażeniami i nie są od wrażeń

mniej realne. A nawet to, że jakieś wrażenie należy do rzeczywistości, a nie jest złudzeniem, po/najemy

właśnie po tym, czy jest z innymi wrażeniami powiązane. Więc nie wrażenia, lecz ich powiązanie jest

sprawdzianem rzeczywistości. Że zaś wszelkie związki są natury umysłowej, więc i cała rzeczywistość, w'

której skład wchodzi, musi być tej samej natury. Tak doszedł Greer; do swej idealistycznej konkluzji.

Nie zdażył jej rozwinąć - a mogła doprowadzić zarówno do koncepcji Kaniowskiej, jak do

Hegłowskiej c/.y Berkeleyowskiej. Ale w każdym razie prowadziła do zerwania z naturalizmem i empiryzmem. Droga tą poszedł idealizm Anglików.

5. F.MrRYC/NY [D];ALI/.M BRA];I.I:YA. Dialektyka odgrywała w' filozofii Bradleya rolę doniosłą,

jednakże tylko negatywną: nie służyła mu do budowania prawdziwej koncepcji świata, lecz do burzenia

fałszywej. Sam twierdził, że myśl dialektyczna żadnej prawdy ująć nie jest zdolna, gdyż nieuchronnie

wikła się w' trudności. Nawet gdy posługuje się najprostszymi pojęciami, gdy wypowiada najprostsze

twierdzenia w postaci „S jest P”. Twierdzenia takie można bowiem interpretować dwojako: albo S i P są

tym samym, a w takim razie twierdzenie to nic nie mówi, albo też są czymś różnym, a w takim razie

twierdzenie jest fałszem, gdyż S właśnie nie jest P.

Takie dialektyczne trudności Bradley wykazywał we wszystkich najogólniejszych pojęciach, jak pojęcie rzeczy i własności, przyczyny i działania, ruchu i zmiany, rzeczy samej w sobie i jaźni. A także w

pojęciach czasu i przestrzeni, materii i energii: z powodzeniem operuje nimi fizyka, ale prowadzą do

trudności i sprzeczności, gdy filozofia poddaje je analizie. Są pożytecznymi pomocniczymi konstrukcjami

umysłu (pod tym względem ten idealista był jednego zdania z pozytywistami), ale metafizyka nie może z

nich korzystać. Tak samo nie może korzystać z pojęć psychologii, bo i one byłyby sprzeczne, gdyby

miały odtwarzać rzeczywistość; sprzeczne jest przede wszystkim naczelne pojęcie psychologii. pojęcie

jaźni, która ma być zarazem jednością i mnogością, czymś trwałym i czymś zmiennym.

Rzeczywistość cechuje bezsprzeczność, jedność, całość, harmonia, stałość, bezwzględność, absolut. A

gdzie tego nie ma, gdzie jest mnogość, względność, niejednorodność, zmienność, chaos, dysharmonia, a

zwłaszcza sprzeczność — tam mamy do czynienia nie z rzeczywistością, lecz ze zjawiskami.

Dialektyka przekonała Bradleya, że dokądkolwiek sięga myśl, wszędzie występują sprzeczności, a więc zawsze pozostaje ona w' sferze zjawisk, nie rzeczywistości. Plonem

151

dialektyki były ruiny naszego poznania: rzeczy i własności, jakości pierwotne zarówno jak wtórne, przestrzeń zarówno jak czas, substancja zarówno jak ruch, dobro i zło, nawet jaźń, nawet Bóg — wszystko

to tylko zjawiska.

A jednak ostateczna konkluzja Bradleya nie była negatywna. Bo wprawdzie myśl dialektyczna nie dociera do rzeczywistości, ale dociera — doświadczenie. Bradley był idealistą, ale ufającym doświadczeniu, wiernym empirycznej tradycji swego kraju i swej epoki. Sądził, że nawet absolutna filozofia może i musi być empiryczna. A doświadczenie doprowadziło go do idealizmu: bo dokąd sięga

doświadczenie, tam jest sfera umysłu. Stąd konkluzja: „Poza duchem nie ma i być nie może żadnej rzeczywistości”.

Ale przecież doświadczenie ma do czynienia z tym tylko, co dokonywa się w czasie, więc mówiąc o

rzeczywistości absolutnej wykraczamy najwyraźniej poza doświadczenie. Przesłanki Bradleya nie upoważniały go do mówienia o absolucie — jednakże mówił o nim. Zdradzał tym, że jego idealistyczna

metafizyka, choć miała się opierać na doświadczeniu, zmierzała przede wszystkim — ona również — do

realizowania tęsknot: że miała podstawę raczej w potrzebach niż we wnioskach. Mówił również, że znajdowanie racji w metafizyce jest rzeczą instynktu i że te racje są raczej nietrafne (bad rvusons).

Sądził

jednak, że nawet taka metafizyka jest lepsza niż żadna; bo inaczej cóż nam pozostanie, jeśli jej nie będziemy mieli? Pozostaną tylko, jak mówił, bądź dogmaty teologii, bądź dogmaty materializmu.

Tak

kończyła się ta filozofia, ze wszystkich idealistycznych najbardziej empiryczna i sceptyczna.

6. PLURALISTYCZNY IDEALIZM WARDA. Ward był przede wszystkim psychologiem. Zapoczątkował

nową erę w psychologii angielskiej, wskazując na przeważającą w życiu psychicznym rolę woli i uczuć,

na ciągły i aktywny charakter życia psychicznego, a odwołując psychologię od intelektualizmu, atomizmu, mechanizmu, w których psychologia angielska tkwiła głębiej niż którakolwiek inna.

Później przeszedł do rozważań filozoficznych, które skupił dokoła jednej sprawy: dokoła antytezy mechanicznej przyrody i świata organicznego z jego celami i wartościami. Mechanizm i organizm są to dwa możliwe aspekty świata. Filozofia musi je uzgodnić, wydać sąd, który z nich jest pierwotniejszy i istotniejszy. Sąd Warda wypadł na niekorzyść aspektu mechanicznego: jest zbyt jednostronny, by mógł stać się podstawą poglądu na świat. Filozofia na nim oparta jest naturalizmem, agnostycyzmem, ewolucjonizmem, psychofizycznym paralelizmem, a wszystko to są poglądy niezupełne, pomijające największą część rzeczywistości. Swej jednostronności zawdzięcza taka filozofia tryumfy, ale także i niepowodzenia. „Wiele jest rzeczy na ziemi i niebie” — powiada Ward trawestując Szekspira — „o których się nie śniło naturalistycznej filozofii”. Nauka najnowszymi odkryciami wykazała, że czynnik organiczny gra w świecie większą rolę, niż dawniej można było przypuszczać. I wolno przyjąć, że cała przyroda ma cechy organiczne, indywidualne i psychiczne. Dlatego też spirytualizm lepiej oddaje jej istotę niż materializm. Ward sądził, że na świat składa się wiele indywidualnych bytów: dlatego pogląd jego był pluralistyczny lub — mówiąc z Leibnizem — monadystyczny. Ale myślał także, że mnogość nie może być w poglądzie na świat ostatnim słowem: tylko pogląd filozoficzny nie przemyślany do końca pozostaje przy czystej mnogości. Jedności świata nie można wprawdzie stwierdzić naukowo, nie ma jej między faktami i empiryką będzie miał zawsze prawo ją kwestionować; ale dla filozofii wystarcza, jeśli z doświadczeniem nie jest w niezgodzie. Teoria, która pozwala rzeczywistość ująć jako jedność, choćby nie była

152

potwierdzona empirycznie, jest usprawiedliwiona filozoficznie. Taką zaś teorią jest teizm. W pojęciu jedynego Boga daje on światu jedność,

7. UNIWEERSALISTYCZNY IDEALIZM ROYCE'A. Niektórzy z idealistów uznawali istnienie tylko duchów indywidualnych, o których możemy coś wiedzieć z doświadczenia; inni natomiast postulowali jeszcze istnienie ducha powszechnego, uważając, że duchy indywidualne nie wystarczają, by wytłumaczyć wszystkie zjawiska i zagadnienia świata. Przyrodę — mówił Green - uważamy za twór ducha, ale przecież nie indywidualnego, bo taki musiałby być ograniczony w swych możliwościach. Tę koncepcję ducha powszechnego, ten „uniwersalistyczny” idealizm rozwinął zwłaszcza amerykański myśliciel Royce. Rozumował tak: świat zewnętrzny uważamy za różny od nas, za przeciwieństwo nas

samych, jednakże jest on tylko zespołem naszych wyobrażeń. W stosunku do każdego indywidualnego umysłu jest zewnętrzny, ale nie w stosunku do umysłu w ogóle. Gdyby nie miał charakteru umysłowego, nie byłby poznawalny. Jedno z dwojga: albo jest duchem, albo jest niepoznawalny. Jeśli jednakże jest duchem, to duchem przekraczającym granice naszego indywidualnego ducha. Każdy zna tylko własną jaźń, ale ma wszelką rację przyjąć, że inne jaźnie są takie same jak jego. Wszystkie zaś wchodzą w jedną jaźń, szerszą, powszechną. W tej jaźni powszechnej, obejmującej wszystkie jaźnie ~ w „logosie”, wedle starego terminu - - leży jedyne możliwe rozwiązanie trudności metafizycznych. Duch powszechny, i tylko on jeden, tłumaczy wszystko: porządek natury i ducha, porządek fizyczny i moralny. Boski i ludzki, konieczność i wolność. System, do którego rozumowanie takie doprowadziło Royce'a, był idealistyczny, bo całe poznanie ograniczał do wyobrażeń; był monistyczny, bo uznawał jedną tylko zasadę bytu; spirytualistyczny, bo zasadą tą był duch; uniwersalistyczny, bo ducha pojmował ponadindywidualnie; panteistyczny, bo wszystkie duchy indywidualne są zawarte w powszechnym; absolutystyczny, bo twierdzenia swe uważał za prawdę bezwzględną. W systemie uniwersalistycznym najtrudniejsza do rozwiązania była sprawa wolnej jednostki. Royce sądził jednakże, że system jego zostawia dość miejsca dla wolności jednostek. A zarazem dostarcza im idei moralnej: mianowicie idei lojalności, oddania się wspólnocie i jej sprawom, donioślejszym niż sprawy jednostki.

8. PERSONALIZM. Ten kierunek zaczął się w Europie, a stał się szkołą w Ameryce. Zapoczątkował go tam B. P. Bowne (1847 - 1910) z Boston University. Jego pogląd na świat był berkeleyowski: świat składa się z mnogości wolnych osób, nad nimi jest osoba nieskończona, która je stworzyła. Po Bownie „personalizm” stał się nazwą wielu doktryn, różniących się nawet znacznie między sobą, ale którym wspólne było przekonanie, że natura świata jest osobowa, twórcza, wolna, moralna i społeczna. To znaczy: 1) Osoby indywidualne ośrodki świadomości, są najwyższą postacią istnienia; 2) są aktywne i twórcze Bóg stworzył świat, ale one przekształcają go dalej; 3) są wolne, a przeto odpowiedzialne 4) podlegają zasadom moralnym; 5) są społeczne i czynią ze świata system moralny. Ze wszystkich postaci filozoficznego idealizmu i spirytualizmu ta odpowiadała najbardziej nie filozofującym, lecz religijnie nastawionym ludziom.

CHARAKTER IDEALIZMU ANGLOSASKIEGO. Metafizyka idealistyczna pojawiła się w Anglii niespodziewanie w chwili, gdy kontynent się jej wyrzekł. I zyskała w niej szybko wielu zwolenników: idealisci zajęli katedry w Oksfordzie, a także w Glasgow

i w Edynburgu. Ward i McTaggart wykładali w Cambridge, Bosanquet działał w Londynie. W ciągu jednego tylko roku 1883 wyszła etyka Greena, logika Bradleya, dzieło E. Cairda o Heglu i zbiorowa książka idealistów, wydana pt. *Essays in Philosophical Criticism*. Później zasięg działalności metafizycznych idealistów angielskich rozszerzył się prawie na cały świat: spośród nich A. E. Taylor został profesorem w Kanadzie, H. Wildon Carr w Kalifornii, R. F. A. Hoernie w Afryce Południowej.

Idealiści angielscy zajmowali się przede wszystkim metafizyką. Ale także etyką — oprócz Greena i Bradleya także A. Seth, W. R. Sorley, H. Rashdall — i osiągnęli w niej wyniki ważne nie tylko ze stanowiska idealistycznego. Ogłaszali książki z historii filozofii, głównie o Kancie i Heglu. W tym wszystkim nawiązywali do dawnej filozofii i w znacznej części chodzili szlakami znanymi. Niektórzy chcieli tylko propagować Hegla; Bradley w sposobie filozofowania przypominał Platona; Royce swym uniwersalizmem i panteizmem zbliżał się do Plotyna; Ward był pokrewny Leibnizowi i Berkeleyowi.

Jednakże przynajmniej pewne szczegóły były nowe: nawet ci, co chcieli trzymać się doktryny Hegla, przekształcali ją jakby mimo woli na bardziej empiryczną, bardziej angielską. Jeśli nawet kwestionować ich pozytywne wywody, to ostają się negatywne, jak krytyka naturalizmu; pozostała ona po nich i oddziaływała na myśl XX wieku. Przynajmniej przez nią ci zasadniczo konserwatywni myśliciele byli poprzednikami nowej ery w filozofii.

Repererentowali różne typy idealizmu. Jedni z nich stawiali sobie cele praktyczne, jak transcendentaliści z Bostonu, inni teoretyczne, jak hegliści z Oksfordu. Jedni byli racjonalistami aż do końca, inni kończyli na mistycyzmie, jak McTaggart, który pisał: „Każda prawdziwa filozofia musi być mistyczna, wprowadzić nie w metodzie, ale w konkluzji”. Jedni pojmowali byt na podobieństwo myśli, inni zaś — woli; intelektualistyczny idealizm przeważał w Oksfordzie, woluntarystyczny w Cambridge. Idealizm panteistyczny głosił Royce, teistyczny — Ward, ateistyczny — McTaggart.

Za prawdziwy byt mieli bądź abstrakcyjne idee, bądź konkretne jaźnie; jedni, jak Royce, głosili pogląd uniwersalistyczny i monistyczny, inni zaś indywidualistyczny i pluralistyczny: widzieli w świecie tylko jaźnie i byty do jaźni podobne. Ten ostatni pogląd nazwano „idealizmem personalnym”. W Ameryce nazwę tę przyjął dla siebie specjalnie G. H. Howison; ale także w Anglii grupa myślicieli, do której należeli m. in. Ward, McTaggart i pragmatysta F. C. S. Schiller, wystąpiła wspólnie w 1902 r. z książką pt. *Persona! Idealism*.

Jest to zasadniczo ten sam pogląd, który bywa nazywany zwykle spirytualizmem. Nie jest identyczny z tym, co się ściślej rozumie przez „idealizm”. Dla tego prawdziwym bytem są ogólne idee, dla tamtego

jednostkowe duchy; jeden skłania się ku monizmowi, drugi ku pluralizmowi. Ale mają wiele wspólnego,

zwłaszcza wspólny antagonizm z naturalizmem. W wielkiej walce światopoglądowej stoją po jednej

stronie. Na tej podstawie były traktowane jako jedna wielka grupa i obejmowane wspólną, bardzo szeroką

nazwą.

DZIAŁANIE. Na szerokie kręgi społeczne idealizm oddziałł w Ameryce. Idealizm transcendentalistów i Emersona stał się — jak powiada R. Dyboski — potężnym czynnikiem w kształtowaniu psychiki narodu; wniósł on coś z żywiołowego optymizmu wynikającego z panteistycznej

koncepcji i coś z radykalnego indywidualizmu, przeciwstawiającego się tradycyjnym autorytetom i hierarchiom. Przyczynił się do amerykańskiej wiary w siebie i w przyszłość. Był czynnikiem niezależności cywilizacyjnej Ameryki wo-

154

bęc Europy. A także przyczynił się do wytworzenia tego prądu idealistycznego, który wydał w Stanach

Zjednoczonych znane instytucje filantropii społecznej i organizacji umysłowej.

Miał w Ameryce inne jeszcze ujście. Zaczął się tam od heglizmu, ale gdy przed nim otwały się wrota do

umysłowości amerykańskiej, to przeszedł przez nie także mistycyzm;

przeszły nie tylko wpływy europejskie, ale też azjatyckie. Prędko powstał mistyczny i magiczny ruch

New Thought, a od 1875 r. Christian Science, „naukowy system boskiego leczenia” oparty na doktrynie

Marii Baker Eddy, że świat jest w całości duchowy i dobry.

Inaczej było z idealizmem w Anglii: ten miał mniej aspiracji życiowych, chciał być doktryną filozoficzną i oddziałł tylko na filozofię; osłabił w każdym razie na jakiś czas ducha empiryzmu, naturalizmu i utylitaryzmu, władającego filozofią angielską.

OPOZYCJA. Idealizm, nastawiony na to, by zaspokajać potrzeby metafizyczne, a poniekąd także religijne i moralne, niezupełnie zaspokajał naukowe: wywody jego były najczęściej dowolne i mgliste.

Poza krajami anglosaskimi potraktowano go przeważnie jako anachronizm i zignorowano. A i w krajach

anglosaskich wywołał reakcję jeszcze przed końcem stulecia. James pisał w 1880 r. do Renouviera, że

„jest rzeczą niepojętą to wskrzeszanie Hegla w Anglii i u nas po jego pogrzebaniu w Niemczech”, i twierdził, że „ruch ten nie może trwać długo”. Sam stał się jednym z liderów opozycji. Radykalny empiryzm, realizm, pragmatyzm, pluralizm były różnymi prądami amerykańskiej i angielskiej filozofii,

stanowiącymi reakcję przeciw idealistycznej metafizyce. Zarzucano jej, że jest niezgodna z duchem nauki; że dla badania rzeczy niedostępnych poznaniu zaniedbuje dostępne; że wprowadza cuda, wyłączając człowieka z powszechnych praw przyrody;

i że kończy na subiektywizmie lub na mistycyzmie, a więc w sposób dla nauki najmniej pożądany.

BRENTANO

Jeden z ważnych ruchów opozycyjnych w ostatniej fazie XIX wieku został zainaugurowany przez Brentanę. Nie mniej niż pozytywiści i scjentyści budował on na doświadczeniu, był wrogiem spekulacji

metafizycznych. Jednakże różnił się od nich zasadniczo: budował na doświadczeniu, a nie był empirystą.

ŻYCIE. Franz Brentano (1838-1917), Niemiec, pochodzący z rodziny włoskiej, naturalizowany potem w Austrii, był pierwotnie księdzem katolickim. Porzuciwszy stan duchowny, był w latach 1866-

1873 profesorem filozofii na Uniwersytecie Wurzburskim, potem zaś przez parę lat na Wiedeńskim i w

tym krótkim czasie pozyskał licznych uczniów. Z obu katedr zrezygnował i potem już tylko jako docent

prywatny wykładał w Wiedniu. Zaprzestawszy i tego, osiadł we Florencji. Mimo że utracił w późniejszym

wieku wzrok, nie przestał do końca pracować i ulepszać swe poglądy.

Postawa jego wobec wiedzy i życia była na wskroś intelektualistyczna: jak klasyczni filozofowie greccy, nie tylko fałsz, ale i zło uważał za wynik wadliwego myślenia. Uspo-

155

sobienie niechętnie wobec mistyki i objawień było jedną z przyczyn jego zerwania z Kościołem: wyznawał

chrześcijaństwo deistyczne, bez tajemnic. Pełen zaufania do umysłu ludzkiego, był przekonany, że wszystkie

antynomie i trudności filozofii mogą być rozwiązane, że nie ma przeciwieństwa między myślą a doświadczeniem, że można pogodzić Leibniza i Locke'a.

PISMA. Pisał dużo, wydawał bardzo niewiele. *Psychologie vom empirischen Standpunkte* z 1874 r.,

której ukazał się jedynie pierwszy tom, pozostała jego dziełem głównym i najobszerniejszym. Tą niedokończoną książką zdołał jednakże oddziaływać na dzieje psychologii, podobnie jak na dzieje etyki

krótkim odczytem *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*, ogłoszonym jako broszura w 1889 r.

Najwięcej prac ogłosił o Arystotelesie; poświęcił mu dwie pierwsze swoje książki z 1862 i 1867 r., a także

dwie ostatnie, ogłoszone blisko w pół wieku później, w 1911 r. Jego spuścizna rękopiśmienna, wydawana

od 1924 r. przez uczniów, rozmiarami znacznie przewyższa prace drukowane za życia: zawiera nie tylko

uzupełnienie, ale również istotną modyfikację dawniejszych poglądów.

POPRZEDNICY. Niezależny umysł Brentano nie poddał się współczesnym mu prądom

filozoficznym; jak mało który myśliciel był wolny od cech swojej epoki. Natomiast nawiązał do bliskich

sobie poglądów dawniejszych wieków. Jako teolog studiował filozofię na Arystotelesie i scholastykach:

ściślej mówiąc, studiował ją na scholastykach, a potem sam cofnął się do ich źródła, Arystoteles.

Przejął

ich sposób myślenia i wiele pojęć, które od wieków wyszły z użycia: gdy ich użył w wieku XIX, wydały

się nowe. I cały sposób jego myślenia był dla jego współczesnych nowością, nawet w tym, w czym tylko

powracał do dawnych czasów.

Pojęcia Arystotelesowsko-scholastyczne miał wspólne z zaczynającym się właśnie prądem

neotomistycznym, ale ten starał się kontynuować dawne poglądy, podczas gdy Brentano rozwijał je po
swojemu. Miał scholastyczną kulturę, ale nowoczesną, empiryczną postawę umysłu. Był daleki od
pozytywizmu, ale jeszcze dalszy od spekulatywnej metafizyki. Walkę z metafizyką niemiecką miał
za
zadanie swego życia: a także walkę z kantyzmem, z którym ten realista nie mógł być w zgodzie.
„Mam
całą filozofię Kaniowską” — pisał — „za pomyłkę, która doprowadziła do jeszcze większych
błędów i w
końcu do zupełnego chaosu w filozofii”.
POGLĄDY, 1. PSYCHOLOGIA OPISOWA. Nie uznawał innej wiedzy poza opartą na
doświadczeniu. Jeśli
istnieją twierdzenia prawdziwe u priori, to tylko ex terminis, czyli wynikające z samych terminów,
czysto
formalne, analityczne. Inne prawdziwe twierdzenia ogólne mogą być uzyskane tylko przez
indukcję.
Wiedza polega tylko na jednostkowych stwierdzeniach. Filozofia, jeśli ma stanowić rzetelną
wiedzę, musi
również być empiryczna. I był przekonany, że nią być może. Może się bowiem oprzeć na
psychologii,
która się opiera na doświadczeniu. Mianowicie na doświadczeniu introspekcyjnym, wewnętrznym.
Do opracowania empirycznej psychologii Brentano przystąpił prawie jednocześnie z Wundtem, ale
psychologia jego miała odmienny charakter. Sam przedmiot doświadczenia wewnętrznego
rozumiała
inaczej. Odróżniwszy bowiem w przeżyciach treści od aktów (np. w przeżyciach akustycznych —
dźwięk
usłyszany od słyszenia dźwięku), kładła nacisk na akty. Tymczasem większość ówczesnych
psychologów,
z Wundtem na czele, uwzględniała właśnie tylko treści psychiczne, a o aktach twierdziła, że nie
możemy
ich obserwować
156

i przeto uczynić przedmiotem nauki. Tak było właściwie już od Kartezjusza i Locke'a:
od nich psychologia zajmowała się wyłącznie treściami świadomości, widzianymi barwami,
słyszczanymi
dźwiękami: świadomość rozumiała jako zespół takich treści. Dla Brentany zaś barwy i dźwięki nie
należały wcale do psychologii, bo nie były w ogóle niczym psychicznym, lecz przedmiotami
fizycznymi,
ku którym zwrócone są akty psychiczne. Świadomość była dlań zespołem nie treści, lecz aktów:
składała
się nie z barw czy dźwięków. lecz z aktów widzenia czy słyszenia.
Odróżniał w psychologii dwa działy: opisowy i wyjaśniający. I widział, że dział opisowy jest
zaniedbany i że to jest źle, bo psychologia przystępuje do wyjaśnienia faktów, zanim je jeszcze
dokładnie
stwierdziła. Od czasu Brentany zmieniło się wiele i czysty opis doszedł w psychologii do głosu, ale
że się
tak stało, było w znacznej mierze jego zasługą.
Opis psychologiczny, jak go rozumiał Brentano, nie miał przedstawiać określonych przeżyć

określonego człowieka. Przeciwnie, miał być opisem ogólnym i syntetycznym. Miał kłaść nacisk na stałe

postacie życia psychicznego, na ogólny charakter każdej z nich. Dlatego też psychologia Brentano przykładła tak wielką wagę do ogólnych określeń i klasyfikacji. Było to w duchu Arystotelesa: opierać

pojęcia na doświadczeniu, ale dążyć do pojęć najogólniejszych.

2. INTENCJONALNOŚĆ ZJAWISK PSYCHICZNYCH. Brentano ustalił przede wszystkim, jaka jest

wspólna cecha wszystkich zjawisk psychicznych, wszystkich aktów. Cechą tą jest, że są skierowane ku

jakimś przedmiotom: widzimy barwy, słyszymy dźwięki, wypowiadamy twierdzenia zawsze o takich czy

innych przedmiotach. Tę cechę aktów psychicznych, znaną już scholastykom, Brentano nazwał, stosując

termin scholastyczny, „intencjonalnością” (od intencja, kierować). Każdy akt psychiczny jest „w stosunku intencjonalnym” do swojego przedmiotu, jest to cecha wspólna wszystkim aktom psychicznym,

i tylko im; ona je odróżnia od zjawisk fizycznych. Znaczy to, że każdy akt świadomości wykracza poza

świadomość, ku przedmiotom, które są w stosunku do niej transcendentne. Jest to fakt *in se*, bez

żadnej analogii w świecie zewnętrznym. W teorii poznania trzeba po prostu fakt ten stwierdzić, a nie

mówić, jak przeważnie czyniono, że istnienie rzeczy jest hipotezą, że świadomość się z nimi nie styka.

To proste stwierdzenie pociągało za sobą doniosłe konsekwencje. Mianowicie tylko akty, jako - mające naturę intencjonalną, są psychiczne; natomiast przedmioty tych aktów nie mają jej i nie są psychiczne. Tylko akty należą do świadomości, ale nie ich przedmioty; tylko akty są świadomości immanentne, przedmioty zaś ich są transcendentne. Stwierdzenie to obalało idealizm subiektywny, ukazywało złudność jego argumentu, który wielu nowożytnym myślicielom wydawał się nie do odparcia:

że przedmioty postrzegane przez nas są naszymi postrzeżeniami, więc należą do naszej świadomości,

więc są psychiczne. Analiza aktów psychicznych doprowadziła Brentano do realizmu: a było to w okresie

skłonny do subiektywnego idealizmu.

Brentano sądzi, że akty psychiczne mogą mieć przedmioty najróżnorodniejsze: zarówno idealne, jak

realne, zarówno abstrakcyjne, jak konkretne. W późniejszych natomiast latach dość nieoczekiwanie ograniczył ten pogląd: zaczął twierdzić, że przedmiotem aktów są zawsze tylko rzeczy realne, konkretne.

Nic innego nie znamy i nie mamy żadnych danych, by istniało. Istnieją rzeczy realne, ale tylko one. Z

realizmem epistemologicznym Brentano połączył nominalizm: co nie jest konkretną rzeczą, jest tylko

pustym słowem.

3. PODZIAŁ ZJAWISK PSYCHICZNYCH. Skoro intencja stanowi cechę wspólną zjawisk

psychicznych, to jest tych zjawisk tyle rodzajów, ile jest rodzajów intencji. Na tej podstawie dokonał

Brentano podziału zjawisk psychicznych. Dokonał go z wynikiem nieoczekiwanym: bo podział jego był

zupełnie inny od tego, który był od dawna i powszechnie przyjęty. Ten dawny podział dzielił mianowicie

zjawiska psychiczne na zjawiska poznania, uczucia i woli: powstał w XV w., rozpowszechnił się najwięcej przez pisma Kanta i odtąd właściwie nie był kwestionowany. Dopiero Brentano zakwestionował

go, i to podwójnie.

Najpierw wskazał, że to, co zwykło się nazywać „poznaniem”, obejmuje dwa różne rodzaje aktów psychicznych: przedstawianie i sądzenie. Są tak różne, że niepodobna jednego sprowadzić do drugiego.

Do przedstawień nie stosuje się bowiem przeciwstawienie prawdy i błędu; nie są i nie mogą być prawdziwe ani fałszywe, skoro nic nie twierdzą. A jeśli siebie czasem nazywa prawdziwymi i fałszywymi,

to tylko w tym znaczeniu, że mówi prawdę lub błędzi ten, kto w sądach wypowiada to, co było treścią

jego przedstawień. Kto posiada wyobrażenie chimery, ten jeszcze nie błędzi; błędzi dopiero ten, kto twierdzi, że chimera istnieje w rzeczywistości; a prawdę mówi ten, kto stwierdza, że chimera jest jego

wyobrażeniem. Prawda i błąd powstają dopiero w sądzie: bo w przeciwieństwie do przedstawienia jest on

aktem uznania lub odrzucenia, a dopiero uznając coś lub odrzucając, twierdząc lub zaprzeczając, wypowiadam prawdę lub błędzę. Różnica ta zmusza do oddzielenia przedstawień i sądów jako różnych

rodzajów zjawisk psychicznych.

Natomiast to, co tradycyjny podział traktował jako dwa różne rodzaje — uczucie i wolę — w oczach

Brentano okazało się jednym i tym samym. Uciecha i smutek, postanowienie i zaniechanie, choć jedno

nazywane bywają uczuciami, drugie zaś aktami woli, są w osnowie swej jednym i tym samym, mianowicie aktami interesowania się przedmiotem, interesowania w sensie dodatnim lub ujemnym, upodobania lub niechęci. Toteż łączył je pod nazwą zjawisk emocjonalnych lub „aktów miłości i niechęci”. Są one, podobnie jak sądy, aktami wyboru: uznają coś lub odrzucają. Mianowicie uznają albo

odrzucają wartość rzeczy, jak sądy uznają albo odrzucają ich istnienie.

W ten sposób Brentano doszedł do nowego trójpodziału zjawisk psychicznych: podziału na przedstawienia, sądy i zjawiska emocjonalne („akty miłości i niechęci”). Tym trzem rodzajom zjawisk

przyporządkowywał trzy tradycyjne idee: piękna, prawdy i dobra. Mianowicie piękno miał za doskonałość przedstawienia, prawdę za doskonałość sądu, a dobro za właściwy stosunek do miłości i

niechęci. Każdemu z nich też odpowiada inna nauka filozoficzna: estetyka, logika i etyka. Nauki te w jego

przekonaniu mają do czynienia nie z faktami, lecz z normami: estetyka z normami przedstawiania, logika

— sądzenia, etyka — miłości i niechęci. Toteż przypisywał naukom filozoficznym charakter normatywny.

4. OCZYWISTOŚĆ. Aby móc wskazywać normy prawdy, trzeba posiadać jakieś jej kryterium, które pozwoli ją odróżnić od fałszu. Cóż tedy stanowi kryterium prawdy? Naturalną odpowiedzią jest — że dowód. Prawdą jest sąd, który jest dowiedziony. Każdy dowód zakłada jednak przesłanki, które częstokroć przyjmuje się bez dowodu. Wprawdzie one mogą być z kolei dowodzone, ale ostatecznie trzeba przyjąć przesłanki bez dowodu, bo inaczej trzeba by dowodzić w nieskończoność. Musi więc istnieć jakieś kryterium pozwalające pewne przesłanki nie dowiedzione rozpoznać jako prawdziwe. I musi ono tkwić w samych tych przesłankach, jeśli bowiem prawdy ich nie gwarantuje dowód, to muszą same przez się być przekonujące.

158

Brentano pierwotnie przyjął najzwyczajniejsze, „adekwacyjne” kryterium prawdy, wedle którego prawda jest zgodnością umysłu z rzeczą, czyli prawdziwe jest twierdzenie odpowiadające rzeczywistości. Potem wszakże zdał sobie sprawę z tego, że kryterium to prowadzi do błędnego koła: sąd jest prawdziwy, gdy odpowiada rzeczy, ale o tym, jaka jest rzecz, wiemy, tylko jeśli mamy o niej sąd prawdziwy. Ta sama trudność tkwi również w drugim rozpowszechnionym w teorii poznania kryterium, mianowicie w kryterium kantystów: że prawda jest zgodnością sądu z prawami umysłu. I tu niepodobna uniknąć błędnego koła. W ogóle niepodobna go uniknąć, jeśli dla ustalenia prawdziwości sądu trzeba sąd ten z czymkolwiek porównywać. Można go zaś uniknąć, tylko jeśli kryterium jest w samym sądzie, czyli jeśli sąd sam przez się nie pozostawia wątpliwości co do swej prawdziwości. Lub inaczej mówiąc, jeśli sąd — jest oczywisty. Kryterium prawdy nie leży więc w zgodności sądu z rzeczywistością, lecz w jego oczywistości. W myśl tego kryterium prawdziwymi są sądy oczywiste oraz te, które z oczywistych wynikają. Był to jeden z najistotniejszych, jeśli nie najistotniejszy punkt w filozofii Brentano, a zarazem ten, który oddzielał go od większości współczesnych mu filozofów. Uważano bowiem wówczas prawie powszechnie, że oczywistość jest sprawą wyczucia, któremu nie ufano — i dlatego szukano innego kryterium prawdy, pomijając to najnaturalniejsze. Brentano zaś spostrzegł, że jest to nie tylko najnaturalniejsze, ale jedyne możliwe kryterium. Oczywistość nie jest kwestią wyczucia podmiotu, lecz cechą niektórych sądów. Pewne sądy są istotnie oczywiste: nie możemy im odmówić prawdziwości ani nawet zrozumieć, by mogły nie być prawdziwe, doznajemy przymusu wewnętrznego, aby je za prawdziwe uznać. Gdy zaś są oczywiste, to nie ma sensu domagać się już dla nich uzasadnienia: mogłoby ono co najwyżej polegać na odwołaniu się do innych oczywistości. Można tylko po prostu przyjąć je albo nie przyjąć: to kwestia

zaufania do umysłu. Ale jeśli się ich nie przyjmie, to nie ma sposobu rozpoznania prawdy. Natomiast przyjęcie ich nie tylko daje kryterium prawdy, ale również uwalnia, jak sądził Brentano, od relatywizmu, odwiecznego Protagorejskiego relatywizmu. Nie każdy człowiek jest miarą rzeczy, jak chciał Protagoras, lecz ten tylko, który sądzi z oczywistością, a między tymi, co sądzą z oczywistością, nie ma rozbieżności. To jest „punkt archimedejski”: Brentano oparł na nim całą swą filozofię. Podobnie jak Leibniz, Brentano odróżniał dwie klasy sądów: o faktach i o stosunkach, *verites de fait* et de *raison*. W obu zaś istnieją sądy oczywiste. Z sądów o faktach oczywiste są te, które dotyczą doświadczenia wewnętrznego, własnych aktów. Że coś wyobrażamy sobie czy czujemy, to wiemy z całą pewnością, z przekonaniem nieodpartym. Każdemu bowiem przeżyciu towarzyszy (wtórna) świadomość własnego aktu: postrzegając np. konia, mam zarazem świadomość, że go spostrzegam. Tę samą oczywistość, co sądy doświadczenia wewnętrznego, posiadają również pewne sądy o stosunkach, mianowicie zasady logiczne, jak zasada sprzeczności. Skrajny empiryzm niesłusznie ogranicza oczywistość do doświadczenia, a skrajny racjonalizm niesłusznie ogranicza ją do zasad: w obu wypadkach oczywistość jest ta sama. Natomiast sądy doświadczenia zewnętrznego są pozbawione oczywistości: jest zawsze możliwe, że się mylimy, wywodząc nasze postrzeżenia z działania zewnętrznych przyczyn. Gdy np. widzę konia, to nie jest oczywiste, że rzeczywiście koń stoi przede mną, może to być również halucynacja. Jeśli jednakże nie ma w postrzeżeniach zewnętrznych oczy-

159

wistości, to jest przynajmniej, jak mówił Brentano, „oczywiste prawdopodobieństwo”: jest oczywiście prawdopodobne, że nasze postrzeżenia pochodzą z przyczyn zewnętrznych, z realnego świata, a nie z naszej własnej aktywności, bo to je właśnie odróżnia od aktów woli lub wyobraźni. Tak samo jest rzeczą oczywiście prawdopodobną, iż świat zewnętrzny nie jest chaosem, lecz podlega prawu przyczynowości, a prawdopodobieństwo to rośnie jeszcze wraz z doświadczeniem - bo prawidłowość świata przyjmujemy hipotetycznie, ale doświadczenie ją potwierdza. Stanowisko Brentany miało wielu poprzedników: było zgodne nie tylko z Arystotelesem, ale i z Kartezjuszem, który wszak posługiwał się kryterium oczywistości, gdy przyjmował, że prawdziwe jest to, co jest jasne i wyraźne. Natomiast był Brentano w niezgodzie z Kantem i kantystami, którzy przeważali za jego czasów. Nie tylko odpowiedzi jego były inne niż Kanta, ale także i zagadnienia. Kant, czerpiąc swe pojęcie poznania z matematyki, rozumiał poznanie jako twór umysłu — musiał więc też pytać, jak twór

taki może się stosować do rzeczywistości. Dla Brentany pytanie to było zbędne; sprowadzało się ono w

gruncie rzeczy do tego: na czym opieram przekonanie, że me przekonania są prawdziwe? Odpowiedź na

nie mogłaby znów tylko odwołać się do przekonań.

5. REFORMA LOGIKI. Sąd zwykło się rozumieć jako połączenie dwu przedstawień, podmiotu i orzeczenia. Takie rozumienie sądu, na pozór proste i naturalne, Brentano podał jednak w wątpliwość.

Skloniły go do tego sądy egzystencjalne typu „A jest” i „Nie ma A” nie mające orzeczeń. Uznajemy w

nich i odrzucamy nie połączenie A z cechą istnienia, lecz — samo A. Jeśli zaś istnieją niektóre sądy, które

nie są połączeniem przedstawień, to połączenie przedstawień nie jest osnową sądu. Osnową sądu może

być tylko to, co występuje również w sądach egzystencjalnych i we wszystkich w ogóle sądach. A więc:

uznanie lub zaprzeczenie jakiegoś przedmiotu. To znaczy: sądy mają naturę „tetyczną” (ustanawiającą, że

coś jest), nie zaś syntetyczną (zestawiającą to, co jest).

W myśl tego rozumienia sądu każde zdanie kategoryczne można bez zmiany jego sensu przekształcić

w egzystencjalne. Zdanie „pewien człowiek jest chory” znaczy tyleż, co „jest chory człowiek”; zdanie

„żaden człowiek nie jest nieśmiertelny” tyleż, co „nie ma nieśmiertelnego człowieka”. Stąd wypływała

szczególna konsekwencja: że żaden sąd twierdzący nie jest ogólny, a żaden przeczący nie jest

szczegółowy. A więc logika tradycyjna błędziła rozprawiając o sądach ogólnotwierdzących i

szczegółowoprzeczących. Nie Jest to zaś sprawa małej wagi: wynika z niej bowiem również, że wszystkie

sądy a priori, jako ogólne, są przeczące, nawet zasada tożsamości. Jeśli wydaje się inaczej, to dlatego, że

językowo mają formę twierdzącą. Gdy mówię „wszystkie trójkąty mają sumę kątów 2 D”, to znaczy

innymi słowy, że nie ma innego trójkąta, jak właśnie taki. Sąd ten nie mówi o istnieniu trójkąta, lecz o

tym, że jeśli trójkąt istnieje, to nie może tej własności nie posiadać. I podobnie jest ze wszystkimi innymi

sądami a priori.

Był to pierwszy od wieków bunt przeciw logice Arystotelesowskiej. Okazało się, że można rozumieć

inaczej to, co zdawało się od wieków ustalone definitywnie.

6. REFORMA ETYKI. Oceny są zjawiskiem równoległym do sądów: są również zajęciem pewnej postawy, dodatniej lub ujemnej, wobec rzeczy, i tu, tak jak w sądach, zawsze jedna tylko postawa może

być słuszna: jeśli słuszne jest upodobanie w jakiejś rzeczy, to nie może być jednocześnie słuszna niechęć

do niej. Jak to, co wywołuje słuszny sąd, nazywamy prawdą, tak to, co wywołuje słuszne upodobanie,

nazywamy dobrem. Jak nie wszystkie sądy, tak też nie wszystkie nasze upodobania są słuszne. Jednakże

którym nawet towarzyszy nieodparte poczucie słuszności. Czym jest oczywistość dla teorii prawdy i poznania, tym to poczucie słuszności jest dla teorii dobra i postępowania. Tam tylko mamy pewność, gdzie mamy to poczucie, ale wtedy mamy pewność zupełną, że upodobanie jest słuszne. I w etyce tedy bezpośrednio oczywiste, nieodparte przekonanie jest również miarą wszelkiej słuszności i podstawą całej wiedzy.

Występuje ono nieczęsto. Jednakże mamy je wobec dóbr fundamentalnych, mianowicie wobec moralnych, umysłowych i hedonicznych. A niekiedy mamy je także przy przekładaniu jednych dóbr ponad inne: z poczuciem pewności przekładamy każde dobro ponad zło, a dobro złożone z wielu dóbr nad jakikolwiek z jego składników. Natomiast nie posiadamy nigdy tego poczucia, gdy porównujemy dobra jakościowo różne: nikt nie zdoła powiedzieć, czy lepsza jest wiedza od szlachetnej miłości, czy też jest odwrotnie. I nie może być inaczej: bo wszystkie dobra są skończone i wartość ich zależy także od ich ilości.

Zadanie moralne polega po prostu na tym, by dobra mnożyć: dobra swoje i cudze, teraźniejsze i przyszłe. Przyczyniać się do potęgowania dobra na świecie — jest to oczywiście słuszny cel życia: „Jest to jedyny kategoryczny imperatyw, od którego wszystkie inne zależą”. Jak teorię poznania, tak też i etykę Brentano pojął zupełnie inaczej niż Kant, prościej i nie tylko formalnie.

7. FILOZOFIA A PSYCHOLOGIA. Już przy habilitacji Brentano wybrał sobie do obrony tezę, że metoda filozofii jest ta sama, co nauk przyrodniczych: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*. Intencją jego wszakże nie była obrona naturalizmu, lecz sprzeciw wobec poglądu, jakoby filozofia posiadała jakieś własne metody, spekulatywne czy transcendentalne, nie używane przez inne nauki. Był zdania, że dla wszystkich nauk jest naprawdę jedna metoda, która tylko w pewnym stopniu może być dostosowywana do odrębności przedmiotu.

W każdym razie normalną nauką o normalnej metodzie jest psychologia. Ona zaś, i tylko ona, rozwiązuje zagadnienia filozoficzne — tak samo logiczne, jak etyczne. Bo w doświadczeniu wewnętrznym znajduje fakty oczywiste, stanowiące miarę prawdy i dobra. Filozofia, opierając się na psychologii, nie staje się przez to subiektywna i względna; przeciwnie, właśnie w psychologii, w stwierdzonych przez nią oczywistościach znajduje broń przeciw subiektywności i względności. Wyprowadzenie miary prawdy i dobra z analizy aktów psychicznych nie znaczy bynajmniej, by prawda i dobro były od aktów psychicznych zależne. Oparcie się na psychologii nie prowadzi do psychologizmu.

Psychologia jest podłożem filozofii. Szczytem jej mogłaby być metafizyka; realistyczne stanowisko Brentany otwierało do niej drogę. Wszakże na nią nie wszedł. Ograniczył się do przygotowanej wcześniej opisowej filozofii, w której poddał analizie naczelne pojęcia, jakimi musi się posługiwać metafizyka: pojęcia istnienia, substancji, przyczynowości.

8. HISTORIA FILOZOFII. Brentano był jednym z licznych myślicieli XIX w., którzy usiłowali znaleźć ogólną formułę rozwoju filozofii, ująć filozoficznie także i historię filozofii.

Według niego filozofia w każdym ze swych wielkich okresów przechodzi 4 fazy: najpierw fazę rozkwitu, potem zaś trzy fazy upadku. W pierwszej z tych trzech faz traci zainteresowania teoretyczne i podporządkowuje się celom praktycznym, w drugiej traci zaufanie do własnych sił i wpada w sceptycyzm, a w trzeciej — nie umiejąc inaczej zaspokoić swej żądzy poznania, ucieka się do tajemniczych intuicji, wpada w mistycyzm.

Schemat ten Brentano przeprowadził dla wszystkich trzech okresów filozofii europejskiej. Starożytna miała swą fazę rozkwitu aż do Arystotelesa, potem zaś przeszła przez praktycyzm u stoików i epikurejczyków, przez sceptycyzm u pirronistów i przez mistycyzm u neopitagorejczyków i neoplatoników. Podobnie średniowieczna: miała swój rozkwit aż do Tomasza z Akwinu, fazę praktyczną u skotystów, sceptyczną u okhamistów, mistyczną u Eckharta i Kuzańczyka. W nowożytnej zaś rozkwit filozofii trwał od Bacona do Leibniza. po czym nabrała charakteru praktycznego w Oświeceniu francuskim, sceptycznego u Hu-me'a, a mistycznego u Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla. Ci ostatni dosięgli, w przekonaniu Brentany, dna upadku.

ZESTAWIENIE. Filozofia Brentany wyróżniała się tym, że obierała subiektywny punkt wyjścia, a dochodziła do wyników obiektywnych. Brentano był przeświadczony, że rozstrzygnął odwieczny spór o subiektywizm: spór Protagorasa i Platona. Rozstrzygnięcie to polegało na tym, że nie każdy człowiek jest miarą wszechrzeczy, ale jest nim człowiek wydający sądy oczywiste. Dokonał rzeczy wyjątkowej dla XIX wieku: uniknął minimalistycznego ograniczenia filozofii, nie wpadając jednak w spekulatywną metafizykę. Rola jego była podobna do tej, jaką w początku wieku odegrał Maine de Biran: choć bardzo różni typem umysłu, umieli obaj tak samo w tym stuleciu walki minimalizmu z maksymalizmem znaleźć rozwiązanie pośrednie; tamten idąc po linii Augustyna, ten zaś wróciwszy do linii Arystotelesa. Brentano nie tylko usiłował odwrócić ogólny kierunek filozofii XIX wieku, ale też zapoczątkował wiele spraw szczegółowych: wyodrębnienie psychologii opisowej od genetycznej; oddzielenie w niej aktów psychicznych od treści; oparcie wiedzy na kryterium oczywistości; odnowienie nauki o intencjonalności aktów psychicznych; nową klasyfikację zjawisk psychicznych; nową interpretacją logiki formalnej; nową idiogeniczną teorię sądów; nowe uzasadnienie etyki.

ROZWÓJ. W latach 1905 -1910 w poglądach Brentany dokonała się zasadnicza przemiana: tezę swą o intencjonalnym charakterze przeżyć zwęził w tym sensie, że są one intencjonalnie skierowane wyłącznie ku realnym, konkretnym rzeczom. Mogą być skierowane ku fikcjom (jak np. gdy myślimy o centaurach), ale fikcje te mają również postać rzeczy, a nie abstrakcyj. Zajął stanowisko nazwane przez T. Kotarbińskiego „reizmem”. Innych przedmiotów niż realne nie znamy, są to tylko nazwy, którym materialnie i psychologicznie nie odpowiada: przyjmując ich istnienie, padamy ofiarą języka. Nie ma bytów idealnych, pojęcie rzeczy jest pojęciem najogólniejszym, obejmującym wszystko, co istnieje.

SZKOŁA. Brentano uchodził pierwotnie wśród swych współczesnych za myśliciela anachronicznego, za pozostałość średniowiecza. Jednakże zdołał pociągnąć za sobą cały zastęp uczniów, a wpływ jego z latami nie malał, lecz rósł. Głównym ośrodkiem jego wpływów była Austria, zwłaszcza uniwersytety w Grazu i Pradze, ale wpływy te sięgały i dalej. Od niego wywodzą się różne prądy filozoficzne z końca XIX i początku XX wieku, jak „fenomenologia”, „teoria przedmiotów” i inne próby filozofii opisowej, dokładnie analizującej fakty, a nie angażującej się w kwestie metafizyczne.

Uczniowie jego rozeszli się w dwu przeciwnych kierunkach. Jedni poszli za wczesnym

Brentaną, który swą teorią intencjonalności rozpętał rozważania nad różnorodnymi nierealnymi przedmiotami, drudzy zaś za późnym, który te rozważania potępił tak stanowczo, jak nikt inny. Do pierwszych należeli trzej profesorowie prascy. A. Marty, Chr. v. Ehrenfels i A. Hofler, którzy rozwijali

wczesne poglądy Brentany, pierwszy głównie na polu filozofii mowy, drugi teorii wartości, a trzeci psychologii. Przede wszystkim zaś należał do tej grupy A. Meinong (1853 - 1920), profesor w Grazu;

usiłował on utworzyć nową naukę filozoficzną, którą nazywał „teorią przedmiotów”, a która miała mieć

zakres szerszy jeszcze od metafizyki, bo miała obejmować przedmioty nierealne, tak samo jak realne. Ale

również psychologia C. Stumpfa i fenomenologia E. Husserla noszą piętno wcześniejszych idei Brentany.

Inni natomiast uczniowie Brentany stali się wyznawcami późnej, reistycznej jego teorii. Najczynniejszy z

nich był O. Kraus, profesor praski. Był on tym, który założył w Pradze archiwum Brentany i Towarzystwo jego imienia.

Uczniem Brentany był Kazimierz Twardowski. Dzięki niemu poglądy Brentany uzyskały w filozofii

polskiej w początku XX w. wpływ rozległy, rozleglejszy jeszcze niż w filozofii innych krajów.

NIETZSCHE

Nietzsche jedną częścią swej działalności dał wyraz swej epoce: reprezentował jej scjentyzm, naturalizm, ewolucjonizm, relatywizm. Drugą natomiast godził w tę epokę, w całą jej kulturę, ujawniał

występujące w niej rysy, był jednym z pierwszych którzy zbuntowali się przeciw niej.

ŻYCIE. Friedrich Nietzsche (1844- 1900) był z wykształcenia filologiem klasycznym. Niezwykle wcześnie dojrzały, już w 1869 r. — zaledwie ukończył studia—objął katedrę filologii w Bazylei. Ale

prędko zainteresowania jego zmieniły się na filozoficzne. Po 10 latach zrzekł się katedry, by poświęcić się

pracy pisarskiej. Był to jednak zarazem koniec jego normalnego, spokojnego życia. Opuścił Bazyleję i

zaczął lata tułaczki. Gnany niepokojem, nękany chorobą, zmieniał nieustannie miejsce pobytu, przebywał

w różnych miejscowościach Włoch i Szwajcarii, po hotelach i pensjonatach,, coraz bardziej bezdomny i

samotny. W 1889 r. uległ chorobie umysłowej, z której się już nie podźwignął:

żył jeszcze lat 11, pielęgnowany w Weimarze przez matkę i siostrę.

Ten wielbiciel życia i siły, apostoł bezwzględności, był osobiście człowiekiem wątłym i chorym, a w

stosunku do ludzi niezwykle względny i delikatny. Był Niemcem, ale polskiego pochodzenia, ze

zniemczonej rodziny Nickich: wiedział o swym pochodzeniu i cenił swą polską krew. „Przodkowie moi”

— pisał — „byli polską szlachtą, po nich zostały mi moje instynkty, między nimi może i liberum veto”.

A. opisując swój stosunek do muzyki powiedział: „Jestem na to dość Polakiem, by całą muzykę świata

oddać za Szopena”. Niemcy uważają go za swego wielkiego filozofa: istotnie, urodził się Niemcem i

pisał po niemiecku, ale z Niemiec uciekał, pogardzał Niemcami i nikt tak gwałtownie i namiętnie nie

wytykał ich wad, jak on. Twierdził, że w kulturze Niemcy są spóźnieni o dwieście lat i nigdy już tego

opóźnienia nie odrobiją.

PISMA I ROZWÓJ. Przez niedługi, 20 lat trwający okres swej twórczości Nietzsche żył pod nieustannym naporem myśli i pisał bardzo wiele. Ale — z wyjątkiem dwu pierwszych książek — były to tylko zbiory aforyzmów, oderwanych myśli. Taki sposób pisania odpowiadał jego umysłowi, zdolnemu do najświetniejszych pomysłów, ale nie do ciągłości myślenia; później zaś stał się koniecznością: nieznosne cierpienia fizyczne nie pozwalały mu na dłuższe skupienie myśli; w ostatnich latach mógł pisać tylko chodząc; blakając się wśród gór Engadyny spisywał swe myśli.

W natłoku coraz nowych pomysłów zmieniał wielokrotnie swe stanowisko. W pismach jego można rozróżnić trzy główne okresy. Każdy z nich cechował inny kult, inny entuzjazm. Bo bez jakiegoś kultu, jakiegoś entuzjazmu żyć nie umiał. W pierwszym okresie był to kult sztuki, w drugim nauki, w trzecim życia, siły, indywidualności. W pierwszym był pod wpływem Wagnera, w drugim pod wpływem Darwina i ideału ścisłej naukowości, w trzecim wypowiadał myśli, które najbardziej były jego własne. Z pierwszego pochodzą:

Narodziny tragedii (*Die Geburt der Tragedie*, 1869) i Niewczesne rozważania (*Unzeitgemasse Betrachtungen*, 1870-1872). Z drugiego: Ludzkie, arcy ludzkie (*Menschliches, Alizumenschliches*, 1878), Jutrzenka (*Morgenröthe*, 1881), Wiedza radosna (*Frohiiche Wissenschaft*, 1882). Z trzeciego: Tako rzecze Zaratustra (*Also sprach Zarathustra*, 1883 - 1884), Poza dobrem i złem (*Jenseits von Gut und Bose*, 1886), Z genealogii moralności (*Zur Genealogie der Moral*, 1887). Pośmiertnie wydane: *Ecce homo*, 1908.

POPRZEDNICY. Pochłonięty własnymi myślami, Nietzsche miał niewiele czasu na studiowanie cudzych. Erudycja jego była bardzo ograniczona, zarówno w zakresie nauk przyrodniczych, dla których żywił przez pewien czas największy kult, jak i filozofii. Jednakże znał Darwina i Spencera, którzy jego teorii dostarczyli najwięcej materiału. Znał F. A. Langego, z którym dzielił upodobanie do nauk szczegółowych i empirycznego myślenia. W poprzednim pokoleniu bliski był mu Stirner. A jeszcze bliższy Schopenhauer, u niego znalazł punkt wyjścia dla swej filozofii: przezwycięzył z czasem jego pesymizm, natomiast zachował do końca jego irracjonalizm i woluntaryzm. Zupełnie zaś bliskich, kon-genialnych Nietzschego myślicieli można by znaleźć tylko w starożytności: Heraklita, jeśli chodzi o teorię przyrody, i sofistów, jeśli o teorię człowieka. Jeśli kto głosił przed nim ideę nadczłowieka, to tylko Kallikles i Trazymach opisani przez Platona. Ale podobne myśli są też u Carlyle'a.

POGLĄDY, I. RELATYWISTYCZNA TEORIA POZNANIA. Przejęty biologicznymi teoriami swych czasów, Nietzsche był przekonany, że wszystkie czynności i wytwory ludzi uwarunkowane są potrzebami życiowymi. Poznanie nie stanowi wyjątku: i ono także służy zadaniom praktycznym. Prawdą jest dla nas to, i tylko to, czego życie wymaga. Jest przeto subiektywna i względna. Obiektywna i bezwzględna prawda jest złudzeniem. „Czymże są ostatecznie prawdy ludzkie? Są tylko nie dającymi się obalić błędami ludzkimi”.

W swym relatywizmie poznawczym Nietzsche poszedł dalej niż ktokolwiek. Sądził, że umysł nasz nie tylko nie ujmuje wiernie rzeczywistości, ale ją zawsze fałszuje. Rzeczywistość bowiem jest nieustanną zmiennością: aby zaś ją ująć i dla celów życiowych użytkować, musimy ją zatrzymywać, utrwalać. Jest chaosem, a my musimy ją porządkować, doszukiwać się w niej praw. Jest nieprzebrany bogactwem, a my musimy ją dla naszych celów upraszczać. Nasza prawda jest zawsze utrwalona, uporządkowana, uproszczona.

164

Jest dla nas prawdą, ale w rzeczywistości jest fałszem. Nasze prawdy to złudzenia, do których przywykliśmy, o których złudności nie pamiętamy. Przywykamy do nich i w końcu wierzymy sami w fałszywy obraz rzeczywistości, któryśmy wytworzyli.

Obraz ten jest dla nas prawdziwy, bo w nim żyjemy. „Urządziliśmy sobie świat tak, byśmy w nim żyć mogli. Wprowadziliśmy ciała, linie i płaszczyzny, przyczyny i skutki, ruch i spoczynek, kształt i treść...

Ale nie są one przez to dowiedzione. Życie nie jest argumentem: między warunkami życia może się znajdować także błąd". Posługujemy się od wieków przenośniami i zapominamy wreszcie, że to tylko

przenośnie. Posługujemy się słowami i zapominamy, że to tylko słowa. „Zawalają nam drogę słowa, przy

każdym poznaniu potykamy się o skamieniałe, przedawnione słowa".

Każde nasze pojęcie deformuje rzeczywistość — już przez to samo, że ją uogólnia. I tym jest fałszywsze, im jest ogólniejsze. Więc najfałszywsze są pojęcia filozoficzne; pojęciom takim, jak absolut

lub substancja, nie odpowiada już nic zupełnie, są wyłącznie tylko schematami myśli.

2. RELATYWISTYCZNA TEORIA WARTOŚCI. Tym bardziej względne, subiektywne, biologicznie tylko

uwarunkowane są nasze oceny i to wszystko, co uważamy za dobra, za wartości. W szczególności wartości moralne. Nie ma moralności obiektywnej, powszechnie obowiązującej; każdy ma taką^ jaka mu

dla jego celów życiowych jest potrzebna i jaka odpowiada jego uczuciom, afektom. Jeden ma taką, jaka

przed nim samym usprawiedliwia to, na co ma on ochotę; inny taką, jaka daje mu upragniony spokój;

jeszcze inny taką, jaka pozwoli mu wziąć odwet na wrogach. Ludzie mogą nawet nie uświadamiać sobie

tego, ale naprawdę takie są tylko źródła ich moralności.

Każdy ma taką moralność, jaką ma naturę. Najistotniejszą zaś różnicę między ludźmi Nietzsche widział w tym, że jednych natura jest silna, a innych słaba. Inna jest moralność silnych, a inna słabych;

albo mówiąc językiem Nietzschego: moralność panów i moralność niewolników. Silni z natury rzeczy

ceniają dostojność i godność osobistą, stanowczość, sprawność, pewność działania, bezwzględność w przeprowadzaniu swych zamierzeń: to są dla nich zalety istotne. Zupełnie inaczej słabi; oni muszą cenić

to, co ich słabości przychodzi z pomocą: litość, miękkość serca, miłość, altruizm, względność.

Niegdyś silni „panowie", mieli głos, oni to urabiali pojęcia i oni wytworzyli pojęcie dobra. Rozumieli

je po swojemu: jako dostojność czy dzielność. Ale przyszedł czas buntu ze strony niewolników: byli

wprawdzie słabi, ale liczniejsi i przez to zwyciężyli. Teraz ich opinia przeważa, stała się opinią powszechną; za dobro zaczęło uchodzić to, co odpowiada ich interesom: miękkie serce, altruizm. A także

pokora, łagodność, zaparcie się •siebie — właściwości, do których zmuszeni są niewolnicy i które potem

podnoszą do godności cnót. Nastąpiło całkowite odwrócenie sądów. W tej epoce, która przyszła po buncie niewolników, my żyjemy i moralność nasza jest moralnością niewolników.

Nietzsche chciał zajmować bezstronne, naukowe, przyrodnicze, czysto opisowe stanowisko wobec ludzkiej moralności. I uważał, że jest w porządku, gdy niewolnicy mają moralność niewolników. Żle jest

tylko, jeśli poddają się jej także i ci, co należą do rasy panów; to jest już—jak mówił terminem

biologicznym, który wprowadził do spraw ludzkich — zwyrodnienie, dekadencja.

Jednakże nie wytrwał w tej obiektywnej, bezstronnej postawie.- Czuł w sobie rasę panów i ich moralność odczuwał jako nieporównanie wyższą, jako jedynie słuszną. Stanął po jej stronie. Tu kończyła

się etyka względna, z tezą: „każdy ma taką moralność, jaka

165

mu odpowiada", i zaczynała się bezwzględna, z tezą: „jedna jest tylko właściwa moralność, moralność

panów". Tu zaczynała się druga, zupełnie inna część filozofii Nietzschego, ani przyrodnicza, ani relatywistyczna.

3. KRYTYKA MORALNOŚCI WSPÓŁCZESNEJ. Z niezwykłą przenikliwością Nietzsche ujmował cechy

moralności współczesnej, której był przeciwnikiem. Nie zestawiał ich systematycznie, ale można to zrobić

w myśl jego przekonań.

Moralność współczesna, panująca, opiera się na trzech głównych założeniach: 1) Założenie równości:

wszyscy są równi, mają równe prawa i obowiązki. 2) Założenie wolności: każdy powinien być wolny,

byle nie stawał na drodze wolności innych. 3) Założenie wartości moralnej: wartość moralna jest bezwzględna i zbędne jest ją uzasadniać, wskazując, że jest potrzebna do życia czy zdrowia — nie jest

bowiem środkiem, lecz celem ostatecznym.

Na założeniach tych opierają się szczegółowe zasady moralności współczesnej, przede wszystkim takie: 1) Zasada sprawiedliwości: każdemu należą się te same prawa i dobra. 2) Zasada użyteczności:

należy postępować tak, by wytwarzać jak najwięcej dóbr. 3) Zasada altruizmu i miłości bliźniego: należy

pamiętać także o dobrach innych ludzi. 4) Zasada litości: wytwarzając dobra dla innych, należy

udostępniać je przede wszystkim potrzebującym pomocy, nieszczęśliwym, słabym. 5) Zasada prymatu

dóbr duchowych: dobra duchowe są wyższe od materialnych i zabiegać należy przede wszystkim o nie. 6)

Zasada prymatu ogółu: dobro ogółu jest ważniejsze od dobra jednostki i o nie najwięcej należy zabiegać.

7) Zasada intencji: wartość najistotniejsza postępowania leży nie w tym, co ono osiąga, lecz w tym, do

czego zmierza, w tym, czy rzeczywiście zmierza do dobra cudzego, duchowego, ogólnego. 8) Zasady

wychowania: dla dobra tego nie należy szczędzić wysiłku i w dbałości o nie należy wychowywać siebie i

innych. 9) Zasada nagrody i kary:

moralne postępowanie otrzyma nagrodę, jeśli nie w tym życiu, to w przyszłym, a nawet samo nosi w sobie

nagrodę w postaci zadowolenia wewnętrznego; a niemoralne otrzyma karę i samo ją nosi w sobie w postaci wyrzutów sumienia.

Tę moralność, dziś panującą, Nietzsche wywodził od Sokratesa i Platona i jego zgubnej, jak sądził,

idei dobra. Ideę tę podjęło chrześcijaństwo, ten „platonizm dla ludu”, ono szczególnie utrwaliło panującą moralność. A także nowy ruch demokratyczny, o którym Nietzsche sądził, że prawie we wszystkich punktach jest zgodny z chrześcijaństwem. I był Nietzsche wrogiem Sokratesa, Platona, chrześcijaństwa i demokracji.

4. PRZEWARTOŚCIOWANIE WSZYSTKICH WARTOŚCI. Własne stanowisko Nietzschego — owa moralność

panów — było we wszystkich punktach wprost przeciwne moralności dziś panującej. Główne jego założenia były takie: 1) Założenie wartości życia: jedynie ono posiada wartość bezwzględną i z niego rodzi

się wszystko inne, co w ogóle wartość posiada. 2) Założenie wolności silnego: wolność należy się tylko

temu, kto posiada dość siły, by ją sobie zapewnić. 3) Założenie nierówności: ludzie nie są równi, między

nimi są lepsi i gorsi, zależnie właśnie od tego, ile mają w sobie życia i siły.

Z założeń tych wypływał jego stosunek do zasad moralności współczesnej: był to stosunek krytyczny.

Zasada sprawiedliwości jest zła: prawa i dobra należą się dostojnym, dzielnym, silnym, nie zaś słabym,

nieudolnym, poronionym twórcom natury. Właściwa sprawiedliwość opiera się nie na zasadzie równości,

lecz głównie na nierówności: każdemu należy się tyle, ile ma zasługi. „Równość jest znamieniem upadku”. — Zasada użyteczności jest zła: nie chodzi o produkowanie dóbr, lecz o życie, które jest dobrem

najwięk-

166

szym. — Zasada altruizmu jest zła: jeśli ma się własne wielkie cele, to są one ważniejsze od cudzych. Nie

należy oszczędzać bliźniego, wszystko jest dla najlepszego. „Samolubstwo dostojnych jest stanem świętym”. Zresztą altruizm jest także egoizmem, tylko egoizmem słabych. — Zasada litości jest zła: jest

marnowaniem energii, poświęcaniem jej dla słabych i zwyrodniałych. Silny powinien mieć „patos dystansu”, czyli poczucie swej pozycji i wyższości. — Zasada prymatu dóbr duchowych jest zła: bo

podstawą wszystkiego jest ciało, życie jest przede wszystkim sprawą cielesną, duch jest jedynie nadbudową nad nim. — Zasada prymatu ogółu jest zła: tylko wielkie jednostki mają wartość, ogół zaś,

jeśli ma wartość, to tylko jako kopia wielkich ludzi, jako ich narzędzie lub jako opór, który ich pobudza

do działania; zresztą, jak mówił Nietzsche, „bierz go diabeł i statystyka”. — Zasada wychowania jest zła:

czego się nie ma w organizmie, w siłach żywotnych, w instynktach, tego żadne wychowanie nie zastąpi.

— Wreszcie i zasada nagrody i kary jest zła: bo nagroda i kara nie są ważne; nagrodę rozumie się jako

szczęście, karę jako nieszczęście, a od tego, by się czuć szczęśliwym, ważniejsze jest, by żyć życiem pełnym i dostojnym. Szczęście to także jeden z ideałów moralności panującej, dzieło niewolników, które

należy obalić.

Nietzsche zwalczał zwłaszcza wszelkie ograniczania się, wszelką ascezę, wszelką ucieczkę w sferę ideałów: tylko zwyrodniałe życie potrzebuje wyrzeczeń, zakazów, ascezy, ideałów religijnych i moralnych.

Oskarżenie jego przeciw moralności współczesnej było potrójne: 1) że opiera się ona na fałszywej psychologii, a przez to zapoznaje przyrodzone instynkty i ma zasady niezgodne z naturą; 2) że zbudowana jest na fikcjach: mówi o postępках, jakich nie ma, o woli, jakiej nie ma, o porządku, jakiego

nie ma; mianowicie o postępках nieegoistycznych, woli wolnej i porządku moralnym; 3) że ma ujemne

konsekwencje praktyczne: wychowuje mierny gatunek ludzi.

Nietzsche jak sam mówił, podjął „przewartościowanie wszystkich wartości”. To znaczy: wykazanie bezwartościowości tego wszystkiego, co powszechnie za wartościowe uchodzi, i postawienie w to miejsce wartości prawdziwych. Mówił także, że jego filozofia ma być „poza dobrem i złem”.

Należy to

rozumieć tak, iż ma być poza dobrem i złem „moralnym”, opartym na zasadach altruizmu, prymatu ducha, ogółu, intencji, wychowania. Nazywano go, i sam siebie nazywał, „amoralistą”. Był przeciwnikiem przede wszystkim moralności panującej. A także wszelkiej moralności, czyli wszelkiego

stawiania ponad życie jakichkolwiek wartości duchowych i podporządkowania im życia.

Ale w szerszym rozumieniu to, co sam głosił, było także moralnością, bo było wartościowaniem i normowaniem czynności ludzkich. Rzec można, że był nie tylko twórcą nowej etyki, czyli nowej teorii

moralności, ale także twórcą nowej moralności. Jeśli brać wielkich myślicieli przeszłości — Platona czy

Arystotelesa, Augustyna, • Tomasza czy Kanta — to aspiracje ich tak daleko nie szły: tworzyli nową

etykę, nie nową moralność. Usiłowali jedynie ująć pojęciowo moralność swych czasów i swego środowiska, ujawnić jej właściwości, założenia, konsekwencje. Gdy jeden z krytyków zarzucił Kantowi,

iż dał jedynie „nową formułę” moralności, ten odpowiedział, że to i tylko to było jego zamierzeniem.

Moralność tworzyli na ogół nie filozofowie, tworzyły ją religie i ruchy społeczne, a filozofowie tylko

utworzoną już moralność opracowywali. Nietzsche zaś poszedł dalej: podjął zadanie stworzenia nowej

moralności.

Osnową tej moralności było życie: ono jest pierwszą i bezwzględną wartością. Miała

167

się więc ta moralność opierać na instynktach, nie na świadomej myśli. Hasło życia było motywem, który od początku do końca kierował filozofią Nietzschego, było łącznikiem między różnymi okresami jego myśli: wszystko się w niej zmieniało, ale ten motyw trwał. Natchnienie czerpał z biologicznych rozważań Darwina i Spencera; ale przynajmniej pod dwoma względami rozumiał życie inaczej niż oni. Najpierw, rozumiał je dynamicznie, nie mechanicznie. Po wtóre

zaś, nie w walce o byt widział jego funkcje. Tylko wyjątkowo życie jest walką o byt, zwykle jest czymś więcej, chce nie tylko utrzymać się przy istnieniu, ale rozwijać.

Jakkolwiek różnorodne były idee moralne, jakie zna historia Europy, to jedno przekonanie było im wspólne: życie ludzkie ma swój cel. Wielu ludzi sądziło, że celu tego nie zna, że jeszcze go nie znalazło; ale nikt nie wątpił, że istnieje. To przekonanie zachwiało się dopiero w XIX wieku. A wyrazem tego zachwiania była filozofia Schopenhauera: życie nie ma celu, jest bezcelowym, bezrozumnym parciem naprzód. Do tego nawiązał Nietzsche: przyznał Schopenhauerowi rację. Jednakże częściowo. Bo człowiek nie ma istotnie celu poza sobą; ale — ma go w samym sobie: samo życie jest celem. Tym Nietzsche wyszedł poza nihilizm i pesymizm Schopenhauera.

Na tle tych przekonań wytworzył też swój ideał człowieka: nazywał go nadczłowiekiem. W rzeczywistości obecnej go nie ma, ale można i należy go — jak mówił w swym biologicznym języku — wyhodować. Ludzkość zaczęła od moralności panów i, jak sądził, do niej wróci. Wtedy zrealizuje ten ideał. Jest to ideał przede wszystkim doskonałości biologicznej: ideał żywotności. Ale także doskonałości duchowej, dostojności i twardości nie tylko wobec innych, lecz i wobec siebie.

5. POSTAWA APOLLIŃSKA i DIONIZYJSKA. Już w pierwszych swych pracach Nietzsche przeciwstawił dwie zasadnicze ludzkie postawy. Był jeszcze wówczas filologiem i z antyku czerpał przenośnie: symbol jednej z owych dwu postaw widział w Apollinie, drugiej — w Dionizosie. Postawa apollińska ceni to, co jasne, przejrzyste, opanowane, zrównoważone, zamknięte, doskonałe, harmonijne. Postawa zaś dionizyjska ceni przede wszystkim pełnię i płodność życia, jego pęd, który znosi wszystkie granice, obala wszystkie prawa, rozbija wszystkie harmonie, dla którego dynamika jest ważniejsza od doskonałości. Nietzsche stał naturalnie po stronie postawy dionizyjskiej. Wywodził, że w niej miało źródło wszystko, co w dziejach było wielkie, potężne, twórcze. Nawet grecka kultura, wydająca się tak bardzo apollińska, była wedle Nietzschego w osnowie swej dionizyjska.

To przeciwstawienie — Dionizos i Apollin — Nietzsche w ostatnich latach przemienił na inne, bardziej jeszcze jaskrawe: Dionizos był dlań symbolem życia jako najwyższego dobra, a Bóg na krzyżu — symbolem ofiary z życia dla innych dóbr. On sam był sercem po tamtej stronie: był wrogiem religii i chrześcijaństwa.

ZESTAWIENIE. Podstawowym przekonaniem Nietzschego było, że życie cielesne, fakt biologiczny jest osnową ludzkiej egzystencji, a życie duchowe tylko jego odroślą. Z przekonania tego wypłynął jego naturalizm i relatywizm epistemologiczny i etyczny. Ale także wypłynęła koncepcja nowej moralności, przewartościowanie wszystkich wartości, wyjście poza dobro i zło, przeciwstawienie panów i niewolników, Dionizosa i Apollina, nadczłowiek, walka z dekadencją — wszystkie te idee i wyrazy, które od Nietzschego przeszły do umysłowości inteligencji końca XIX wieku.

Nietzsche wyjątkowo tylko zajmował się filozofią przyrody. Ale przygodnie wypo-

168

wiadał się i o niej, stosując wtedy to, co znalazł analizując człowieka: sądził, że jak w człowieku, tak też w przyrodzie istotna jest wola. Za straszną omyłkę uważał przypuszczenie, że czynniki duchowe są pierwotne i istotne. Ulubioną jego ideą była starożytna idea wiecznego powrotu zdarzeń: gdy dzieje świata dojdą do kresu, wtedy rozpoczną się na nowo i będą przebiegać tak samo. Był to jego surogat wieczności.

Był niepospolitym psychologiem. Nie w sensie systematycznego opracowania życia psychicznego, jak Locke czy Wundt, lecz w tym sensie, co Pascal czy La Rochefoucauld: obdarzony był zdolnością przenikania najtajniejszych motywów i zamierzeń ludzkich.

Był socjologiem. Umiał poglądy i poczynania ludzi wywieść z warunków, w jakich powsta-

ły, z otoczenia, z przynależności do grupy społecznej, do grupy panów czy niewolników. Był przede wszystkim etykiem. Co więcej: choć podkreślał swój amoralizm, był twórcą moralności. I był nim świadomie. W późniejszych latach zadanie właściwe filozofii widział nie w badaniu kultury, lecz w jej tworzeniu. W tym sensie odróżniał „filozofów” i tych, co są jedynie „wyrobnikami filozoficznymi”, jak się wyrażał z pogardą. Do nich zaliczał wielu z tych, co uchodzą za największych, między innymi Hegla, a nawet Kanta. Współczesną zubożałą filozofię nazywał „epochystyką” (od greckiego *eno[^]rj* — powstrzymywanie się), bo zamiast stawiać wielkie zagadnienia, każe się od nich powstrzymywać.

DZIAŁANIE. Gdy w 1889 r. obłęd zamroczył jego umysł i przerwał jego pracę, Nietzsche był jeszcze wówczas mało znany: jeden tylko Jerzy Brandes, duński historyk literatury, uczynił go w 1889 r. przedmiotem swych wykładów. Gdy zaś w 11 lat później umierał, był już sławny. Oddział na filozofów; wielu się nim zainteresowało, niektórzy się przejęli. Więcej jeszcze oddział na szerokie rzesze inteligencji, na literatów, publicystów, i to bynajmniej nie tylko w Niemczech. Świadectwa działania jego są we Francji powieści Gide’a, we Włoszech d’Annunzia, w Polsce Przybyszewskiego i Berenta. Oddział też na polityków: Mussolini był zapalonym czytelnikiem jego pism. Niemiecka partia narodowosocjalistyczna doszedłszy do władzy uczyniła nietzscheanistę Baeumlera niejako urzędowym swym filozofem. Jeśli jednak przyznawała się do Nietzschego, to on niewątpliwie by się jej wyparł: może wyrosła na skutek jego lektury, ale nie na skutek jej rozumienia. Dla niego cechą „panów” była nie tylko siła, ale przede wszystkim dostojałość.

W Nietzschem można odróżnić dwa pierwiastki. Jeden jest pierwiastkiem romantycznym: to kult Dionizosa, pełni życia. Oddział więcej na filozofów. Drugi zaś pierwiastek był realistyczny: to woła mocy, władzy, panowania. Ten oddział na polityków oraz na politycznych filozofów.

Najżywsze dyskusje w filozofii niemieckiej początków XX wieku związane były z Nietzschem. A więc gdy L. Klages bronił „duchy” subiektywnej i emocjonalnej przed „duchem” obiektywnym, uniwersalnym i racjonalnym (*Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929). Albo gdy O. Spengler dowodził nieuchronności upadku dotychczasowej cywilizacji europejskiej (*Untergang des Abendlandes* 1918- 1922).

Nietzsche przewidywał, że wielkie będzie kiedyś działanie jego filozofii: „Znam swój los” — pisał. — „Kiedyś z nazwiskiem moim wiąże się wspomnienie kryzysu, jakiego nie było na ziemi, najgłębszego konfliktu sumienia, odwrócenia się od wszystkiego, w co dotąd wierzone, czego się domagano, co wielbiono. Nie jestem człowiekiem, jestem dynamitem”.

169

FILOZOFIA XIX WIEKU W POLSCE

1. WIELORAKOŚĆ FILOZOFII POLSKIEJ. Wszystkie ważniejsze prądy filozoficzne XIX w. znalazły w

Polsce swych przedstawicieli. W początku stulecia miała ich zarówno filozofia Oświecenia Jak zdrowego

rozsądku, kantyzm i metafizyczny idealizm. W tym samym Wilnie przed 1830 rokiem uczyli: Śniadecki,

zwolennik filozofii Oświecenia, Dowgird, zwolennik szkockiej filozofii zdrowego rozsądku, Abicht

kantysta i idealista Gołuchowski. Potem rozwijała się bujnie filozofia konstrukcyjna, idealistyczna, mesjanistyczna. Zawsze zaś miała zwolenników filozofia katolicka. A w późniejszych latach szerzył się

pozytywizm i ewolucjonizm, tłumaczono Taine’a, dyskutowano o Renanie. Gdy zaś pod koniec wieku

zaczęła się opozycja przeciw dotychczasowej filozofii, to i ona znalazła od razu dostęp do Polski.

2. ZALEŻNOŚĆ FILOZOFII POLSKIEJ. Może się wydawać, że filozofia XIX wieku w Polsce była

wprawdzie kompletna, ale nie była za to samodzielna. Do kantyzmu czy do szkockiej filozofii zdrowego

rozsądku, istotnie, Polacy nie dodali nic od siebie. A jeśli dodali do pozytywizmu, to tylko w tym sensie,

że położyli nacisk na jego konsekwencje praktyczne, a uczynili to kosztem jego zagadnień teoretycznych.

Filozofia katolicka również była w Polsce bardziej żarliwa niż oryginalna. Wszakże zależność od obcych

nie była całkowita:

przynajmniej polska filozofia mesjanistyczna miała rysy wyraźnie własne.

Może się też wydawać, że filozofia XIX wieku w Polsce z opóźnieniem podejmowała cudze myśli.

Istotnie, kantyzm znalazł w niej zwolenników już po śmierci Kanta, w latach gdy Niemcy przeszli do

systemów innego typu. Filozofia Oświecenia, która we Francji była poglądem XVIII w., w Polsce wydała

główne swe dzieła dopiero w XIX w. Filozofia idealizmu weszła w Polsce w okres rozkwitu w czasie, gdy

Hegel umarł, a filozofia pozytywizmu, gdy umarł Comte.

Jednakże: Jan Śniadecki, Staszic, Kołłątaj, reprezentujący w Polsce filozofię Oświecenia, powzięli wprawdzie, a zwłaszcza ogłosili swe prace później niż d'Alembert, Helvetius czy Condorcet, ale w tym

samym czasie, co Saint-Simon, a wcześniej niż Comte, który był kontynuatorem tych samych dążeń.

Rozkwit mesjanizmu polskiego nastąpił później niż zachodniego idealizmu, ale początki jego były bardzo

wczesne. Filozofia matematyki Wrońskiego ukazała się jeszcze przed logiką Hegla. Mesjaniści polscy żyli

przeważnie na Zachodzie, na emigracji, wśród najnowszych prądów umysłowych: niesłusznie jest wyobrażać ich sobie jako zapóźnionych. Po 1830 r. i w innych krajach filozofowano podobnie jak w

Polsce: w Niemczech przeważali jeszcze hegliści, we Francji czołowymi myślicielami byli idealiści, a we

Włoszech, Anglii, Skandynawii idealizm zapanował nawet znacznie później niż w Polsce. A pozytywizm

jeszcze mniej był w Polsce opóźniony:

wielkie jego rozpowszechnienie w całej Europie, a nie tylko w Polsce, nastąpiło dopiero po śmierci Comte'a.

Jeśli filozofia XIX wieku w Polsce była zależna, to nie od sąsiadów, lecz od zachodniej Europy.

Wpływy niemieckie były bardzo ograniczone. W początkach stulecia objawiły się zarówno wpływy Francji, jak Anglii, jedno w filozofii Jana Śniadeckiego czy Kołłątaja, drugie w filozofii zdrowego rozsądku. Tamte dotarły do Polski jeszcze w XVIII w., te zaś zaczęły dochodzić w XIX: w pierwszych

dziesięcioleciach wieku, jeśli filozofowie polscy jeździli na studia za granicę, to do Szkocji. Pod tymi

wpływami rozwijała się mło-

dzień: pod kierunkiem Tadeusza Czackiego szerzyło ducha francuskiego Oświecenia Liceum Krzemienieckie, a Adam Czartoryski, kurator wileński, podsycił w młodzieży sympatie angielskie.

Niemiecka filozofia idealistyczna wywarła istotnie pewien wpływ na polską. Gołuchowski studiował u Schellinga, Libelt i Cieszkowski u Hegla. Ale trzeba pamiętać, że wpływ Hegla szerzył się wszędzie, nie tylko w Polsce, a w Polsce dotyczył głównie tylko formy i metody filozoficznej. Jeśli zaś chodzi o nastawienie ogólne, o atmosferę i aspiracje tej filozofii polskiej, to brała więcej z Francji, zwłaszcza od jej pisarzy katolickich, spirytualistycznych, jak Lamennais. I nic dziwnego: zarówno Wroński, jak Mickiewicz żyli wśród Francuzów. Gdy zaś zmienił się kierunek filozofii i przyszły w Polsce czasy pozytywizmu, znów Francja wpływy swe dzieliła z Anglią. Ale tym razem z przewagą Anglii: w tym, co się w Polsce nazywało pozytywizmem, więcej było Milla i Spencera niż Comte'a.

3. DATY PRZEŁOMOWE POLSKIEJ FILOZOFII. W filozofii XIX w. w Polsce nastąpiły przełomy

w tych samych latach, co w Europie środkowej i zachodniej: po 1830 i po 1863 r. Przyczyny tych przełomów w Polsce były jednak szczególne: były nimi powstania, po których zmieniły się w kraju warunki życia, a wraz z warunkami cały pogląd na życie. Po upadku powstania 1831 r. i nieukrywanej już utracie niepodległości filozofia stała się kompensatą złej rzeczywistości, ucieczką w marzenie: pogńębienie w dziedzinie politycznej wynagradzała przekonaniem, że w dziedzinie moralnej Polska jest mesjaszem narodów. Było to możliwe na podłożu idealistycznej filozofii. I było tym łatwiejsze, że początki takiej filozofii powstały już wcześniej; a już się zestarzelili i wymarli nie zostawiając następców przedstawiciele dawniejszych poglądów, filozofii Oświecenia czy zdrowego rozsądku. A nie tylko specjalna sytuacja Polski, ale i ogólne prądy przenikające Europę przyczyniły się wówczas do spotęgowania maksymalistycznej filozofii: była to Wiosna Ludów, oczekiwanie przemiany i odnowy ludzkości.

Rok 1863 był znów uderzeniem zbyt silnym, by nie zostawił piętna na filozofii. Ale wpływ jego był zupełnie inny. Jedno nieszczęśliwe powstanie wydało mesjanizm, ale dwa nieszczęśliwe powstania mogły wydać już tylko pozytywizm. Marzenia zawodziły, trzeba było wrócić do rzeczywistości. Pozytywizm był reakcją przeciw romantyzmowi, który doprowadził naród do klęski.

4. MESJANIZM. Mesjanizm — ponieważ początki jego były jeszcze przed 1831 rokiem i ponieważ w charakterze swoim należał do filozofii wcześniejszej — omówiony został w drugim tomie niniejszej Historii filozofii; pewne jednak rzeczy trzeba tu przypomnieć. Był dziełem nie jednego człowieka, lecz wielu, o podobnych w filozofii dążeniach; dziełem zarówno filozofów, jak wieszczów; mesjanistami byli Wroński, Gołuchowski i Trentowski, Kremer, Libelt i Cieszkowski, ale także Mickiewicz, Krasiński i Słowacki. Racjonalistę Wrońskiego i mistyka Mickiewicza dzieliło niejedno, jednakże zasadniczą postawę mieli wspólną.

Filozofia ich była spekulatywno-metafizyczna, antynaturalistyczna. Więcej w niej było spirytualizmu niż idealizmu: nie ogólna idea, lecz jednostkowa dusza ludzka była dla niej osnową rzeczywistości. Na celu miała nie tylko poznanie prawdy, ale przeprowadzenie reformy życia i wybawienie ludzkości. Czynnikiem wybawienia, „mesjaszem” miała być sama filozofia, która ludzkości odsłoni prawdę (tak sądził Wroński), albo też naród polski, który ludzkość do prawdy poprowadzi (jak Mickiewicz sądził). Ten motyw

wybawienia spowodował, że przyjęła się dla tej filozofii nazwa „mesjanizmu”. Bardziej niż inne

zagraniczne filozofie tego typu i czasu, zwłaszcza niż filozofia idealizmu niemieckiego, mesjanizm był w swych poglądach teistyczny i personalistyczny, a także bardziej na ogół irracjonalistyczny, wolę i czyn stawiał ponad myśl. Kładł nacisk na wyprowadzenie całej rzeczywistości z absolutu (jak u Wrońskiego), na uniwersalność filozofii (jak u Tren-towskiego), na zgodność z chrześcijaństwem (jak u Cieszkowskiego), na postępującą ewolucję świata (jak u Słowackiego), na czynnik estetyczny świata (jak u Kremera), a zwłaszcza na jego czynnik moralny (jak u Mickiewicza). Wroński zaczął ogłaszać swe prace już w r. 1811, Gołuchowski w 1822, Trentowski w 1837, wszyscy za granicą i w obcych językach. Pierwszą polską pracą tej grupy była praca Kremera z r. 1835; później wszyscy z wyjątkiem Wrońskiego pisali już po polsku. Większość filozofów mesjanistów mieszkała na obczyźnie, nie mogąc do kraju powrócić. Najlichnieszym i najważniejszym ośrodkiem polskiej filozofii był wówczas Paryż. W kraju był tylko Kremer w Krakowie, Libelt i Cieszkowski w Poznaniu. Trzech wybitnych myślicieli, to byłoby nawet dość dużo, gdyby mieli uczniów i zwolenników, ale tych właśnie dokoła nich nie było. Nie tylko poeci mesjaniści, ale i Wroński, Gołuchowski, Trentowski nie dożyli powstania styczniowego. Kremer i Libelt dożyli do r. 1875, ale czasy stały się im już obce; potem został jedynie Cieszkowski, przebywał jednak na wsi, myślał samotnie, tego, co pisał, nie wydawał. Nie wszyscy, nawet wybitni, myśliciele są reprezentatywni dla swej epoki, nie wszystkie poglądy znajdują oddźwięk. W początku stulecia byli w Polsce filozofowie kantyści, ale nie było szerszych kół myślących po kantowsku; natomiast były na pewno takie, np. w Wilnie dokoła Śniadeckiego czy w Krzemieńcu dokoła Czackiego, które myślały kategoriami Oświecenia. Później zaś pozytywizm był poglądem całej postępowej inteligencji. Ale jak było z mesjanizmem? Na emigracji, w Paryżu, był on niewątpliwie filozofią rozpowszechnioną, w kołach towiańczyków — panującą. Ale w kraju było inaczej. Pisma Wrońskiego czy Trentowskiego nie miały wielu czytelników; jeżeli przez kogo mógł mesjanizm działać, to przez Mickiewicza, ale z pism jego czytano raczej te, co nie miały znaczenia filozoficznego. Z dwu poznańczyków żaden nie był nauczycielem, nie miał uczniów. Miał ich Kremer, który uczył w Uniwersytecie Jagiellońskim i Szkole Sztuk Pięknych, ale pociągała go więcej estetyka i teoria sztuki niż filozofia; zresztą ze wszystkich mesjanistów był najmniej mesjanistyczny. I ostatecznie żadnego następcy dla swego mesjanizmu nie wydał.

5. INNE PRĄDY MIĘDZY POWSTANIAMI. Jakież tedy poglądy filozoficzne były typowe dla Polski w okresie, gdy oryginalni jej myśliciele oddani byli mesjanizmowi ? Wydaje się, że żadne nie były typowe, bo szersze koła kraju w ogóle nie interesowały się wówczas filozofią. W okresie, gdy na emigracji

rozwijala się filozofia mesjanistyczna, w kraju filozofia płynęła powoli, wąskim korytem. Było to zależne

od złych warunków politycznych, ale nie tylko od nich. Na jedynym ówczesnym uniwersytecie (krakowskim) i w jedynej organizacji naukowej (w Towarzystwie Naukowym Krakowskim) nauki, zarówno przyrodnicze jak humanistyczne, były reprezentowane dość dobrze, najslabiej filozofia. Jeśli

były czytane w Towarzystwie w ciągu pół wieku rozprawy mające pewien związek z filozofią, to przez

filologów (jak J. Sołtykiewicz), prawników (jak J. K. Rzeziński lub ks. B. Garycki) czy przyrodników (jak

F. Trojański lub W. Mlinich). Profesorem filozofii na Uniwersytecie Krakowskim i przedstawicielem jej

w Towarzystwie Naukowym

172

był od jego powstania w 1816 r. do 1847 r. Józef Jankowski, zajmujący stanowisko pozytywne, bliskie Kołłątajowi czy Śniadeckiemu, a nie mający nic z mesjanizmem wspólnego, a od 1847 r. Józef Kremer, dzielący się między filozofię a historię sztuki. Jeśli jaka filozofia przesiąkała do szerszych kół, to katolicka. Odegrał pewną rolę heglizm. I trwała wciąż jeszcze filozofia Oświecenia, puścizna po Śniadeckim, Kołłątaju, Czackim.

A) HEGLIŚCI. Względne nasilenie zainteresowań filozoficznych wystąpiło w samym środku tego okresu, w latach 1840- 1850. Książek wychodziło wówczas mało, ale dużo czasopism, te zaś poświęcały wiele miejsca filozofii. I wówczas heglizm był w ośrodku dyskusyj. Organy postępowe i konspiracyjne, jak „Przegląd Naukowy” (wydawany przez Dembowskiego od 1842 w Warszawie) i „Orędownik Naukowy” (od 1840 w Poznaniu) były za nim; konserwatywne, katolickie, jak „Pielgrzym” (wydawany przez Ziemięcką od 1842) lub „Tygodnik Petersburski” (od 1830), były przeciw niemu; a umiarkowane, jak „Biblioteka Warszawska” i „Ateneum” (oba wychodzące w Warszawie od 1841 r.), zajmowały stanowisko niezdecydowane.

Byli tedy w Polsce zwolennicy Hegla: nie było wszakże bodaj żadnego, który by jego teorie w czystości utrzymał. Większość — jak Cieszkowski — przekształcała je w duchu teizmu, spirytualizmu, mistycyzmu. W zupełnie zaś innym duchu ujął je Edward Dembowski (1822 - 1846). Ten przedstawiciel pierwszego obozu, filozof-rewolucjonista, zanim poległ młodo, zdążył tylko szkicowo ogłosić swe pomysły filozoficzne (Stanowisko przyszłości filozofii w „Przeglądzie Naukowym” z 1843 r. i O postępach w filozoficznym pojmowaniu bytu w „Roku” z 1844). Ale odrębność ich jest wyraźna, szczególnie w historiozofii. Dembowski twierdził, wbrew Heglowi, że dialektyka rozwoju prowadzi z konieczności do ludowładztwa: miał podobną koncepcję do tej, którą rozwinęli Marks i Engels. Inni pisarze obozu postępowego, ideologowie Towarzystwa Demokratycznego czy Henryk Kamieński, rozwijali problematykę społeczno-polityczną raczej niż filozoficzną, światopoglądową.

B) FILOZOFIA KATOLICKA. Była ona wówczas bardziej rozpowszechniona i żarliwa niż pogłębiona i twórcza. Nie należy wyobrażać jej sobie jako neoscholastyki, trzeźwego, realistycznego neotomizmu: ten przyszedł dopiero pod koniec stulecia. Skłaniała się do mistycznego, inspiracyjnego, mało określonego spirytualizmu. Świeckiej metafizyce przeciwstawiała się w tych krajach, gdzie ta metafizyka była idealistyczna; ale w Polsce, gdzie nawet uczniowie Hegla przechodzili od idealizmu do spirytualizmu, granica między filozofią świecką a religijną, między poglądami mesjanistów a filozofów katolickich była mało wyraźna. Tak np. Florian Boćhwić (1799-1856) może być zaliczony zarówno do jednej, jak i do drugiej. Najwybitniejszym myślicielem katolickim tych czasów był Piotr Semeneńko ze Zgromadzenia

00. Zmartwychwstańców (1814-1886). Bardzo czynna była Eleonora Ziemięcka (1819-1869), pierwsza kobieta-filozof w Polsce.

C) MINIMALIŚCI MAKSYMALISTYCZNEGO OKRESU. Poglądy minimalistyczne przetrwały 1830

rok i nią było to zjawiskiem niezrozumiałym. Albowiem przedtem, w Wilnie czy Krzemieńcu, młodzież była wychowywana w ich duchu, nie mogło to przejść bez śladów. Mało wprawdzie pojawiło się dzieł tego kierunku, które by opracowywały ogólne filozoficzne tematy i mogły być przeciwstawione dziełom mesjanistów: pojawiały się raczej książki na tematy szczegółowe i z pogranicza filozofii. I to jest naturalne: stanowisko filozofów minimalistów ha tym właśnie polegało, że się lękali filozofii, a przynajmniej jej wielkich tematów. Typowi dla tego kierunku byli ludzie tacy jak Fryderyk Skarbek lub Ignacy Skarbek Kielczewski, którzy tylko ubocznie dotykali filozofii, i typowe były

173

książki takie jak Małe przyjemności pożycia Skarbka (1839) lub O szczęśliwości Kielczewskiego (1831),

obie opracowujące temat specjalny, psychologiczny i obie oparte na doświadczeniu, na obserwacji życiowej.

Przynajmniej jeden z niemesjanistycznych myślicieli tych czasów był postacią pierwszoplanową. Był

nim Michał Wiszniewski (1794- 1865). Urodzony jeszcze w XVII] wieku, studia odbywał w Krzemieńcu

(1808 - 1815), twierdzy Oświecenia, a wcześniej też zetknął się z wpływami angielskimi, Baconem, Lockiem, filozofami zdrowego rozsądku; a także przez Rady Szaniawskiego — z filozofią Kanta. Dzięki

Czartoryskiemu mógł wyjechać do Francji, gdzie słuchał w 1820 Cousina, a w 1821 do Anglii, gdzie

stykał się z ówczesnym przywódcą szkoły szkockiej Dugaldem Stewartem. Był jednym z tych, co nie stali

się romantykami, lecz zostali wierni starszemu pokoleniu i jego ideałom. Odpowiadało to nie tylko wykształceniu Wiszniewskiego, ale i jego usposobieniu, niechętnemu romantyzmowi w filozofii, tak samo

jak w polityce. Katedry filozofii, do której się przygotowywał, nigdy nie zajął; był natomiast jakiś czas

profesorem literatury polskiej; sprawom literackim ostatecznie oddawał się więcej niż filozoficznym, a

politycznym bodaj jeszcze więcej niż literackim. Jednakże zostały po nim prace filozoficzne (O systemach

filozofii moralnej, Bacona metoda tłumaczenia natury, 1834, O rozumie ludzkim, Charaktery rozumów

ludzkich, 1853, 1935, 1976). Dają one świadectwo minimalistycznej postawie jego umysłu, a szerokiemu i

pozbawionemu uprzedzeń ujmowaniu zagadnień.

Zajmował się psychologią. Z zamierzonego wielkiego dzieła O rozumie ludzkim — w rodzaju tych,

jakie pozostawili klasycy: Locke, Hume czy Reid — wykończył jedynie fragmenty. Natomiast napisał o

typach psychologicznych książkę niepospolitą na swój czas, wydaną również po angielsku.

Zajmował się metodologią. Szedł za Baconem, ale protestował przeciw interpretowaniu go w duchu „prostego empiryzmu”. Sądził, że samo doświadczenie niewiele jest warte, dobra metoda łączy obserwację i eksperyment z rozumowaniem matematycznym, utrzymuje równowagę między „usługą zmysłów” a „siłą dociekającą rozumu”, chroni przed jednostronnymi doktrynami, przed sensualizmem i sceptycyzmem. Newton stanowi przykład szczęśliwego stosowania metody Bacona. Zajmował się wreszcie teorią poznania, jego genezą, przebiegiem, granicami, wartością: „filozofią nauki”, jak to nazywano wówczas. I tu był po stronie Szkotów: krytykował sensualizm Oświecenia i wynikający zeń fenomenalizm. Czucia nie stanowią wiedzy, pobudzają tylko umysł. Istnieją w umyśle przeddoświadczalne „wyobrażenia pierwiastkowe”, takie jak miejsca, czasu, substancji, przyczynowości, tożsamości, rozumu. Za ich pierwiastkowością przemawia ich powszechność i oczywistość. Przyjmował też wraz ze szkołą szkocką realne istnienie świata: jest tak pewne, że nie trzeba się biedzić nad jego udowadnianiem. Jednakże świat jest dla nas poznawalny tylko w zjawiskowej formie, istota rzeczy wymyka się naszemu poznaniu. Na tym kończyła się jego problematyka. Nie zajmował się metafizyką ani uprawianą na emigracji filozoficzną soteriologią. Wiszniewski jest dowodem, że nawet w owej epoce nie opanowały one wszystkich umysłów polskich. Jego stanowisko rozważne i mediacyjne — od filozofii Oświecenia prawie równie dalekie, jak od mesjanizmu — było symptomatyczne dla filozofii XIX w., która wydała najwięcej doktryn skrajnych, ale wydała również i mediacyjne, chociażby Hamiltona; był on może najbliższym odpowiednikiem Wiszniewskiego na Zachodzie.

174

Drugim minimalistą międzypowstańczych lat był Dominik Szulc (1797 - 1860), nauczyciel języka polskiego i logiki w gimnazjach Wilna, Białegostoku, Warszawy. Był wychowankiem Uniwersytetu Wileńskiego, wielbicielem Śniadeckich i Staszica (ROZWÓJ zasad umysłu polskiego w piśmiennictwie, z 1846 r.). W Wiedzy tegoczesnej z 1851 r. przedstawił koleje umysłu, który, przeszedłszy okres upojenia ogólnikami, zrywa z nimi wreszcie, by wziąć się do szczegółowych doświadczeń. Widać już w pismach jego znajomość Comte'a: nie tylko zachował w dobie mesjanizmu poglądy dawnego minimalizmu, ale także zapowiadał nowy. Nie odegrał większej roli w polskiej literaturze filozoficznej, ale jest łącznikiem między erą Śniadeckich a późniejszą erą pozytywizmu.

6. OKRES PO 1863 ROKU W KRAKOWIE. Nie jest słuszny pogląd, że filozofia polska XIX w. rozpada się na okresy czystego mesjanizmu i czystego pozytywizmu. Diagram jej jest raczej taki: 1) do 1830 biegną linie dwu prądów, minimalistycznego i maksymalistycznego; 2) po 1831 dokonywa się gwałtowna

zmiana: podnosi się linia prądu maksymalistycznego, jednakże linia minimalistycznego się nie urywa; 3)

nowa zmiana po 1863:

linia minimalistyczna podnosi się w górę, a maksymalistyczna staje się prawie niewidoczna.

Nowy okres odszedł od mesjanizmu, jednakże pozytywnie niewiele dokonał. Warszawa, przynajmniej

przez lata 1862 - 1869, miała Szkołę Główną, od r. 1868 spolszczony został nowy Uniwersytet we Lwowie, powstała Akademia Umiejętności w Krakowie — warunki więc były lepsze. Ale specjalnie dla

filozofii okres nie był pomyślny: duchowi czasu odpowiadało przyrodoznawstwo i historia, nie filozofia.

Pozytywizm zapanował, ale był to pozytywizm mało filozoficzny.

Czynnikiem postępu naukowego w tych czasach była krótkotrwała Szkoła Główna Warszawska.

Filozofię wykładało w niej dwu docentów, Pawlicki i Struve; były to młode, obiecujące siły. Po zamknięciu jej obaj zajęli katedry, jeden w Krakowie, drugi w Warszawie. Stanowili przez wiele lat

frontowe niejako zjawiska ówczesnej filozofii, ale był to front nie odpowiadający temu, co się działo za

frontem. Wbrew zapowiedziom, nie stali się w filozofii polskiej czynnikami postępu.

W Krakowie, gdy w 1873 r. zakładano tam Akademię Umiejętności, żył jeszcze Kremer;

on w niej pierwszy reprezentował filozofię, ale reprezentował sam jeden. I gdy po dwu latach umarł,

utworzyła się pustka, następcy nie zostawił. Katedrę po nim i miejsce w Akademii zajął ks. Stefan Pawlicki (1839 - 1916). Był on w początkowej działalności docentem Szkoły Głównej i pionierem pozytywizmu: potem zaś wyjechał do Rzymu, spędził tam lat kilkanaście, został księdzem i do Krakowa

przybył już jako ksiądz, doktor teologii, zmartwychwstaniec, członek Akademii Papieskiej. Był człowiekiem wszechstronnej kultury, erudyta, smakoszem filozoficznym; ale bez chęci czy też zdolności

do pracy pisarskiej i wychowawczej. Pozytywizm z filozofią katolicką nie doszedł w nim do jedności: to

było zapewne przyczyną jego bezpłodności naukowej. Pisał mało i wyłącznie na tematy historyczne ;

następcy nie wychował. Przez lat z górą 30 zajmując katedrę uniwersytecką i będąc jedynym filozofem

piastującym godność członka Akademii, nie mógł nie zostawić piętna na filozofii Krakowa. Filozofia ta

stała się głównie dyscypliną historyczną, obcą temu, co działo się na Zachodzie, a nawet w Warszawie.

Obok Pawlickiego wykładali w Krakowie filozofię Maurycy Straszewski i ks. Marian Morawski, również w duchu katolickim i historycznym. We Lwowie dochodziły do głosu bardziej różnorodne stanowiska, ale także z przewagą historii: od 1871 filozofii uczył

175

tam Euzebiusz Czerkaski, a w końcu stulecia Aleksander Raciborski, Aleksander Skorski oraz Wojciech

Dzieduszycki, historyk, estetyk, polityk.

7. OKRES PO 1863 ROKU W WARSZAWIE. W Warszawie rozwijała się wówczas filozofia dwiema

drogami.

A) Jedną szedł samotnie Henryk Struve (1840-1912), poprzednio docent Szkoły Głównej, który pozostał jako profesor na rosyjskim warszawskim uniwersytecie. Był długo jedynym człowiekiem w

Królestwie, który mógł się całkowicie poświęcić filozofii, i jednym z niewielu, którzy byli fachowo do

niej przygotowani. Erudyta, znawca prądów zachodniej filozofii, posiadający wszechstronne w filozofii

zainteresowania, łatwo władający piórem, zabierał głos w sprawach systematycznych i historycznych,

logicznych i epistemologicznych, etycznych i estetycznych, pisał o polskiej filozofii dla cudzoziemców i

o cudzoziemskiej dla Polaków i był przez kilka dziesięcioleci na zewnątrz i wewnątrz kraju jak gdyby

reprezentantem filozofii polskiej.

Ale w gruncie rzeczy nie reprezentował jej wcale, a w każdym razie nie reprezentował tego, co w niej

było nowe. Jego filozofia była staroświecka. W jego własnych słowach brzmiała tak: „Byt jest jednolity,

czynny, świadomy, rozumny, celowo działający. Świat idealny jest rzeczywisty, materia jest tylko zjawiskiem w jednostkach. Bóg jest centralną świadomością, duszą świata. Stworzył istotę do siebie

podobną, a więc świadomie wolną i twórczą, ale ograniczoną przez materialną i duchową organizację

świata. Każda dusza zna dwa światy: idealny wewnętrzny i materialny zewnętrzny. W obu panuje Boski

ład. Celem stworzenia jest istnienie wolnych istot działających zgodnie z rozumem Boskim".— Na próżno

usiłował eklektycznie swą tradycyjną filozofię uzgadniać z nowymi ideami, idealizm z realizmem, metafizykę z nauką. Zasługi położył jedynie na polu historii polskiej filozofii. Epoki swej nie wyrażał, a

nawet jaskrawo się jej przeciwstawiał; nowe idee warszawskich pozytywistów odcinają się od jego poglądów: nie było między nimi i być nie mogło porozumienia.

B) Pozytywizm był powrotem do linii Śniadeckiego i Kołłątaja, linii, która nawet w dobie mesjanizmu

się nie urwała, wzbogaconej teraz ideami Comte'a. Pełniejsze wiadomości o jego Kursie filozofii pozytywnej przyszły dopiero po powstaniu 63 roku. Od 1868 r. pojawiły się rozprawy o pozytywizmie, od

razu dość liczne: Krupińskiego, Ochorowicza, Limanowskiego, Pawlickiego, a także jego przeciwników,

Kaszowskiego. Struvego. Zaczęto tłumaczyć na dużą skalę nową filozoficzną literaturę. Comte'a nie

przetłumaczono, ale łatwiejszych pisarzy: Taine'a, Milla, Spencera (wszystkich trzech od 1873), Baina

(od 1878), Huxleya (1884), w mniejszej ilości Niemców: Wundta (od 1873), Historię materializmu Langego (1881). Szczególne wzięcie miał duński filozof H. Hóffding: przełożono jego Psychologię ogólną (1890), małe Zasady etyki (1900 i 1901) i dużą Etykę (1902-1903 i 1912), obszerne Dzieje filozofii

nowożytnej (1907-1910), rzecz o Współczesnych filozofach (1909) i potem jeszcze w r. 1935 — filozofię

religii.

Wytworzył się swoisty „pozytywizm polski”. Zspolił idee Comte'a z ideami Milla i Spencera, chodziło mu bowiem o to, co wszystkim im było wspólne: o trzeźwą, empiryczną postawę wobec życia.

Był on w Polsce reakcją przeciw spekulacjom filozoficznym, ale także przeciw romantyzmowi w poezji i

idealizmowi w polityce. Był ruchem po części tylko naukowym, a bardziej jeszcze literackim, politycznym, społecznym; więcej w nim literatów niż filozofów zawodowych głos zabierało; artykuły

prasowe grały większą rolę od .książek naukowych: żywe dyskusje polityczne spychały na drugi plan

sprawy teore-

176

tyczne. Nieszczęsny wynik powstania wywołał nieufność do romantyki, niechęć do idei i urojeń i kazał

szukać wybawienia w trzeźwej myśli i w pracy nad celami realnymi. Hasłem stała się „praca organiczna”,

jak zwano akcję nad poprawą ekonomiczną, w której widziano pierwszy warunek postępu.

Przygotowywano się do tej pracy studiami przyrodniczymi, ekonomicznymi, statystycznymi;

przejmowano się biologicznymi teoriami Dar-wina, ekonomicznymi Milla, deterministyczną teorią cywilizacji Buckle'a. A' w końcu uświadomiono sobie łączność swych przekonań i dążeń z pozytywistyczną filozofią Conue'a i od niej wzięto nazwę i hasła.

Warszawski „Przegląd Tygodniowy” był głównym organem tego ruchu. Pionierami jego bardziej niż

filozofowie byli przyrodnicy i lekarze, a więcej jeszcze publicyści i literaci:

Aleksander Świętochowski (1849 - 1938), główny publicysta pozytywizmu, ale również autor Źródła

moralności i Utopii w rozwoju historycznym. Piotr Chmielowski (1848 - 1904), ;historyk literatury, ale

także i filozofii; Adolf Dygasiński (1839- 1902), powieściopisarz, ale także czynny współpracownik

„Przeglądu” i tłumacz dzieł filozoficznych.

Ważniejszym od innych pozytywistów warszawskich, „naczelnikiem nowego kierunku”. jak go nazywano, był Julian Ochorowicz (1850-1917), specjalista-filozof, doktor Uniwersytetu Lipskiego.

Ochorowicz od 1872 r. głosił program ruchu. „Pozytywistą” — pisał — „nazwiemy każdego, kto w twierdzeniach stanowczych opiera się na dowodach dających się sprawdzić; kto nie wyraża się bezwzględnie o rzeczach wątpliwych, a nie mówi wcale o niedostępnych”. Podobnie też rzecz rozumieli

inni zwolennicy kierunku: „Czyj umysł dosięgnie poziomu współczesnej mu umiejętności i zachowa się

logicznie, ten jest, ale i ten tylko jest pozytywistą”.

Było to rozumienie zgodne w zasadzie z Comte'em, ale bardzo szerokie: obejmowało bardzo

różnorodne doktryny. I rzeczywiście, pod nazwą „pozytywizmu” występowali ludzie różnych kierunków:

obok tych, co szli za Comte'em, byli także logicy indukcyjni w stylu Milla, psychologowie asocjacyjni w

stylu Baina, ewolucjoniści zależni od Darwina i Spencera.

Byli wśród nich bojownicy oświecenia, ale także lojalni katolicy. Jednym z czołowych

przedstawicieli pozytywizmu był ks. Franciszek Krupiński, rektor kościoła po-pijarskiego i nauczyciel religii w Warszawie. A z następnego pokolenia może być do nich zaliczony Marian Massonius(1862 - 1945), historyk filozofii i estetyk, nauczyciel gimnazjalny w Warszawie, o ogromnym wpływie na młodzież, później profesor filozofii i pedagogiki w Wilnie. Za wiedzę miał tylko wiedzę pozytywną, ale powtarzał, że ona nie wyklucza wiary. Pozytywiści wraz z neokantystami stanowili jeden wspólny front postępowy przeciw mesjanizmowi i Struvemu, łączyło ich więcej, niż dzieliło. Wpływy Kanta przyszły nieco później, objawiły się najpierw przy wydaniu przekładu Historii materializmu Langego w 1881 r. Były niezbyt silne. Kantyzm polski nie miał też dokładnie określonych, w każdym jednak razie dawał wyraz fenomenalizmowi i przypisywał umysłowi aktywny udział w poznaniu. Był minimalistycznym kantyzmem. „To, co z filozofii Kanta pozostało” — pisał Massonius — „jako trwała zdobycz naukowa, jest właściwie doktryną sceptyczną i mogłoby być przez Hume'a podpisane”. I dodawał: „Sceptycyzm to jedyna szkła filozoficzna istotnie nieśmiertelna, która wszystkie dotychczasowe systemy metafizyczne pociągnęła przed trybunał krytyczny, wszystkim wykazała ich jałowość — i wszystko przetrwała”. Zupełnie oddanych obrońców kantyzm w Polsce nie znalazł; bardziej pociągające były

12—Historia filozofii t. III 177

raczej półpozytywistyczne koncepcje kantysty Langego niż poglądy samego Kanta. Ostatecznie polski kantyzm by} równie ogólnikowy, jak i polski pozytywizm — i dlatego mogły łączyć się ze sobą. Myśliciele wymieniani zazwyczaj jako polscy kantyści byli w gruncie rzeczy raczej luźno tylko związani z Kantem, a należeli w szerokim słowa znaczeniu do ruchu pozytywistycznego. Tak było z W. M. Kozłowskim (1858-1935), docentem w Genewie i Brukseli, profesorem Wolnej Wszechnicy w Warszawie, potem na Uniwersytecie Poznańskim, filozofem, historykiem, socjologiem, botanikiem, publicystą. Tak z Piotrem Chmielowskim; tak z Marianem Massoniusem. Tak przede wszystkim było z Adamem Mahrburgiem (1855- 1913). Był to najwybitniejszy umysł filozoficzny tych czasów w Królestwie, o nieporównanej znajomości filozofii i nauki, myśliciel jasny, szeroki i krytyczny. Był pozytywistą w nieustępliwym pojmowaniu filozofii jako nauki i tropieniu spekulacji, a kantystą w sposobie rozumienia umysłu i skupianiu filozofii dokoła teorii poznania. Już w 1887 przedstawił Akademii Umiejętności swą Teorię celowości ze stanowiska naukowego. Potem ogłaszał mało, pochłonięty pracą nauczycielską. Pracował w Warszawie, pozbawionej uniwersytetu, ale na tajnych kompletach szerzył rzetelną wiedzę filozoficzną. Gdy w 1899 zaczęło się ukazywać wielkie wydawnictwo

Poradnika dla samouków, objął w nim dział filozoficzny; popularyzacyjne to zadanie wypełnił na najwyższym poziomie naukowym, uwzględniając wszystko, co było cennego w doktrynach tych czasów.

Było to zamknięcie wieku i okresu zdążającego do tego, by filozofię traktować jako naukę. Wykładami i

artykułami w Poradniku Mahrburg pociągnął zastępy ludzi do filozofii. I jeśli w następnym pokoleniu

miała w Królestwie tylu wykształconych pracowników, to było to przeważnie jego zasługą.

Reprezentowany przezeń typ filozofii trwał dzięki jego uczniom jeszcze w początku przyszłego stulecia; tymczasem jednak jeszcze przed końcem XIX w., tak samo jak na Zachodzie, zaczęły się ujawniać nowe prądy. W 1895 r. Kazimierz Twardowski objął we Lwowie katedrę filozofii, na której

uczył w duchu Brentany. Przez koła katolickie dotarły do Polski poglądy neoscholastyczne, przez koła

literackie — książki Nietzschego, przez koła przyrodnicze — prace Macha, Ostwalda, nieco później

Poincarego.

ZESTAWIENIA

ZAGADNIENIA FILOZOFICZNE XIX WIEKU

Po raz drugi w dziejach filozofii nowożytnej dokonała się ta sama przemiana: jak niegdyś na progu XVIII wieku, tak znów w połowie XIX w. nastąpiło cofnięcie się od zagadnień metafizycznych do epistemologicznych i psychologicznych. Nie znaczy to, by zagadnienia metafizyczne całkowicie znikły,

ale zeszyły na drugi plan. Wielu ówczesnym ludziom wydawały się anachroniczne; kierunki filozoficzne

uchodzące za współczesne i postępowe stawiały inne zagadnienia. Stawiały, mianowicie, głównie zagadnienia z teorii poznania, dotyczące wiedzy, jej formy i treści, prawdy i prawdopodobieństwa, przedmiotowości czy podmiotowości, poznania i nauki, doświadczenia i myślenia, rozumienia i objaśniania, pojęć i sądów, pewników i postulatów, zasad i kryteriów. Jednostkowych faktów i ogólnych

praw.

178

Różnorodność zagadnień pozostała mimo to duża: analizując nauki, dochodzono bądź ich najogólniejszych praw, jak to było u Spencera; bądź ich logicznej struktury i metod, jak u Milla; bądź ich

naczelnych kategorii, jak i kantystów; bądź ich założeń, jak u pozytywistów; bądź ich wartości poznawczej, jak u kontyngentystów i konwencjonalistów;

bądź też opisywano to, co dzieje się w umyśle poznającym, jak to czynili psychologowie.

Zagadnienia teorii wartości, etyczne, estetyczne, religijne, tak jak je wówczas rozumiano, sprowadzały

się najczęściej do psychologicznych: nie pytano, co posiada wartość lub skąd wiemy, że ją posiada, lecz

pytano, co dzieje się w świadomości, gdy oceniamy rzeczy, lub jak umysł nasz doszedł do takiej, a nie

innej ich oceny. Albo sięgano aż do biologii i pytano, jaka jest zależność naszych ocen od potrzeb naszego

organizmu i życia. Tak było zwłaszcza w głównym filozoficznym prądzie epoki, w pozytywizmie. Bo

jednak myśliciele innych prądów pytali nie tylko o to, jak ludzie wartościują, ale także, co posiada wartość. Wychodzili poza pytanie: jak myślimy, czujemy, żyjemy? stawiając pytanie: jak należy myśleć, czuć, żyć?

STANOWISKA

Wiek XIX był okresem zniechęcenia do filozofii, a mimo to zajmuje w nim ona poczesne miejsce. Filozofów mimo wszystko nie brakło, a tylko ogół był dla nich niechętny. Ale nawet ci, co filozofów nie

słuchali i potępiali filozofię, sami filozofowali — tylko po swojemu: zwalczana była filozofia filozofów, a

jednocześnie rozwijała się filozofia przyrodników, filozofia literatów.

1. Naczelną cechą filozofii całego stulecia, począwszy od 1830 r., był minimalizm, zwłaszcza w postaci pozytywistycznej. Był głównym motywem stulecia—jednakże nie w sensie statystycznym: statystyczną większość mocą bezwładu stanowili jeszcze przedstawiciele dawniejszych prądów. Także nie

w sensie nowości: po XVIII wieku nie był już nowością. Był prądem głównym raczej w sensie ciągłości

rozwoju: rozwijał się i zyskiwał uznanie stopniowo a nieustannie.

2. Jednakże i innych prądów nie brakło. Materializm miał zwolenników w połowie stulecia, a potem

jeszcze za Haeckla; w końcu wieku idealizm kwitł w Anglii, a kantyzm w Niemczech. Materializm miał

zwolenników zwłaszcza wśród przyrodników i działaczy społecznych, idealizm wśród literatów, kantyzm

wśród filozofów-specjalistów.

Cech, motywów, prądów innych a charakterystycznych dla myśli XIX w. było jeszcze wiele, a niektóre nieoczekiwane, między sobą sprzeczne, niemniej jednak dla stulecia charakterystyczne. A więc

motyw społeczny (od Comte'a i Marksa) w wieku wybujałego indywidualizmu; motyw estetyczny (u

Ruskina czy częściowo mu pokrewnego Waltera Patera) w wieku wyjątkowo pozbawionym smaku; motyw pesymizmu (u Schopenhauera i v. Hartmanna) w wieku niezwykłego dobrobytu, spokoju, pomyślnych warunków egzystencji właśnie tych sfer i klas, które zajmowały się filozofią.

3. Filozofia była w XIX w. bardziej jednolita niż w innych okresach. Jednakże w wielu ważnych sprawach nie wydała zgodnej opinii; zmagaly się różne opinie i spór między nimi wypełniał stulecie.

Toczył się spór o to, czy rozwój społeczeństwa i przyrody przebiega w sposób ciągły, czy też skokami:

typowe dla XIX w. wydaje się przekonanie o ciągłości rozwoju. — jednakże po stronie nieciągłości stał

zarówno Marks, jak Boutroux. Toczył się spór między ewolucyjnym i rewolucyjnym pojmowaniem

rozwoju: Cuvier sądził, że się do-

12-

konywa w formie katastrof, Darwin — że w formie ewolucji; a podobna dwoistość była i wśród filozofów.

Tak samo trwał spór o rozumienie dziejów: idealiści dopatrywali się głębokiego sensu i celowości w

dziejach, a pozytywistom myśl o tym, by dzieje miały cel i rozumny sens, wydawała się grubym antropomorfizmem. Typowe dla epoki było sprowadzanie zjawisk wyższego rzędu do niższego: ale ta sama epoka wydała także Boutroux, który właśnie z tym walczył. Typowe było — pod wpływem rozwoju maszyn i techniki — traktowanie świata jako mechanizmu, jednakże ta sama epoka wydała antymechanistyczne teorie w rodzaju teorii Guyau. Typowy dla stulecia był kantyzm, który przeszedł nie tylko przez Niemcy, ale także przez inne kraje, nawet przez długo oporną mu Francję, gdzie pociągnął Fouilleego czy Renouviera; ale z drugiej strony nawet w krajach niemieckich zaczęła formować się przeciw niemu opozycja, zarówno u Brentana, jak u Macha. Typowym poglądem XIX wieku był relatywizm, i to relatywizm różnego rodzaju: historyczny u heglistów, biologiczny u empirystów; ale ten sam wiek XIX szukał uparcie praw bezwzględnych. W filozofii, tak samo jak w polityce, zmagala się postawa konserwatywna z liberalną, toczyła się walka praworządności i anarchii: zdawał się przeważać duch praworządności, jednakże stulecie wydało Stirnera i Kropotkina. Zdawał się też przeważać duch obojętny albo wrogi religii — a jednak stulecie wydało nowe impulsy religijne, Newmana, Kierkegaarda, neotomizm. Zdawał się panować jak nigdy kult nauki, a jednak stulecie to było pierwsze, które użyło słów: „bankructwo nauki”.

POJĘCIA I TERMINY

Filozofia pozytywizmu — w przeciwieństwie do filozofii doby poprzedzającej — mówiła najprostszym, codziennym językiem: nie miała chęci ani zdolności do innowacji językowych. Nowości terminologicznych było niewiele. Kilka powszechnie przyjętych pochodziło od Comte'a, jak pozytywizm, altruizm, socjologia. Niektóre znów pochodziły od Darwina, Spencera i ich zwolenników: ewolucja, rozwój, walka o byt, przystosowanie i dobór naturalny, ontogeneza czy filogeneza, agnostycyzm; z nauk biologicznych przesiąkały one do filozofii. Wyrażenia filozofia nauki zaczął używać Ampere. Nazwę wolun-taryzm wymyślił Paulsen. W teorii poznania szczególnie charakterystyczne dla tych czasów były terminy piętnujące nienaukowe postępowanie, jak antropomorfizm, animizm, hipostaza. Psychologia wniosła nieco nowych terminów, jak introspekcja, cenestezja czy wczuwanie się, psychofizyka, etnopsychologia; ale na ogół nowe raczej były terminy psychofizjologiczne i patopsychologiczne, ogólna zaś psychologia zachowała dawne, zwykłe wyrazy, tylko je zróżnicowała i utrwaliła. Nawet tak oryginalni myśliciele, jak Stirner czy Carlyle, nie mieli oryginalnej terminologii. Oryginalne zaś terminy Newmana czy Kierkegaarda zostały ich własnością. Słownictwo Marksa oddziało raczej na ekonomię i język partii

politycznych niż na filozofię. Dopiero wyrażenia Nietzschego — postawa apollinińska i dionizyjska, przewartościowanie wartości czy moralność panów — rozpowszechniły się szeroko. Ale były to wyrażenia oznaczające poglądy bardzo zwalczanego kierunku, a bynajmniej nie terminologia powszechnie przez filozofię tych czasów używana. Na ogół terminologia w tej epoce nie rozwijała się, ale stabilizowała się i standaryzowała. Uporządkowana terminologia, jaką się obecnie posługujemy, jest na ogół dziełem XIX wieku. W Polsce uporządkowanie to było głównie dziełem Mahrburga i Twardowskiego.

180

CHRONOLOGIA

Filozofia XIX wieku przeszła od 1830 r. przez trzy fazy. I faza, 1830 - 1860, była bogata, ale niezdecydowana:

miały w niej jeszcze znaczenie stanowiska konserwatywne, jak heglizm w Niemczech i mesjanizm w Polsce, ale w niej

też powstały nowe koncepcje stulecia. W II fazie, 1860 - 1880, jedna z tych koncepcji wzięła górę nad innymi:

mianowicie - pozytywistyczny scjentyzm, przedtem głoszony przez nielicznych nowatorów, teraz stał się własnością

ogółu. Wszakże jeszcze przed końcem wieku, 1880- 1900, zaczęła się przeciw niemu opozycja: lata te stanowią III

fazę filozofii XIX wieku.

Taki jest ogólny schemat. Jednakże działalność wielu myślicieli XIXw., i to właśnie najważniejszych, wykraczała

poza ramy jednej fazy. Comte i Mill uformowali swe poglądy jeszcze przed r. 1830, a wpływ uzyskali dopiero po

1860. Działalność Carlyle'a, tak samo jak Newmana, zaczęta koło 1830 r., trwała przez przeszło pół wieku.

Działalność Spencera, a tak samo Renouviera, obejmowała całą drugą połowę stulecia. Marks i Engels ustalili swe

poglądy zaraz po 1840, a Kapitału tom I ukazał się dopiero w 1867, następne zaś tomy jeszcze znacznie później.

Z drugiej zaś strony, każda z trzech faz obejmowała wielką różnorodność wydarzeń filozoficznych. Przekonują o

tym daty głównych dzieł XIX wieku:

1. Comte zaczął publikować Kurs filozofii pozytywnej w r. 1830, a więc prawie w tym samym czasie, w którym

(1833) Newman zaczynał swoją działalność, będącą w każdym szczególe przeciwieństwem pozytywizmu. Teoria nauki

Ampere'a ukazała się w tym samym roku 1834, co metafizyczna powieść Carlyle'a. Główna książka materialisty

Feuerbacha ukazała się w tym samym roku 1841, co Metafizyka Lotzego i pierwsze eseje Emersona, natchnione

duchem spirytualizmu. Rok 1843 był rokiem ogłoszenia nie tylko empirystycznej Logiki Milla, ale także

egzystencjalistycznych pism Kierkegaarda i spirytualistycznego systemu Lamennais'go. Stirner wystąpił ze swą

filozofią indywidualizmu w tym samym r. 1845, w którym Marks i Engels w Śniętej rodzinie zapoczątkowywali filozofię socjalizmu. W duchu empiryzmu napisana książka Wiszniewskiego o Baconie (1834) była prawie jednoczesna z Prodomem mesjanizmi Wrońskiego (1831). W Niemczech czołowy przedstawiciel kantyizmu Helmholtz wystąpił w tym samym roku 1855, co najpopularniejszy materialista Buchner. W Anglii wykłady starego Hamiltona ukazały się w tym samym roku 1859, co Pochodzenie gatunków Darwina. Wszystko to dowodzi, że w I fazie XIX wieku skrajnie przeciwne kierunki znajdowały jednocześnie wyraz.

2. W drugiej fazie było niewiele inaczej. Spencera Program filozofii ewolucjonistycznej ukazał się w tym samym r.

1860, co psychofizyka Fechnera i dzieło K. Fischera o Kancie, stanowiące jeden z filarów neo-kantyizmu. W 1865

ogłoszona została książka Stirlinga, inaugurująca neoheglizm angielski, w 1867 — I tom Kapitału Marksa, a pomiędzy

nimi, w 1866, Historia materializmu Langego, równie antyheglowskajak anty-materialistyczna. Du Bois-Reymond

wystąpił z hasłem agnostycyzmu w tym samym r. 1872, w którym v. Hartmann zaczął publikować swą metafizykę. W

1873 ukazała się Psychologia fizjologiczna Wundta, a zaraz w następnym Psychologia Franciszka Brentany, stojąca na

biegunowo przeciwnym stanowisku. Empiriokrytyk Avenarius wystąpił w tym samym 1876 r., co pozytywistyczny

kantysta Riehl i idealistyczny metafizyk Bradley, a Renan również w tym samym roku ogłosił swe sceptyczne dialogi.

W tej fazie zaczęli w Niemczech swą działalność zarówno Nietzsche, jak pozytywista Laas.

3. W III fazie wielorakość filozofii była jeszcze bodaj większa. Jednocześnie ukazywały się sztandarowe dzieła

pozytywizmu, kantyizmu i ewolucjonizmu. W Niemczech szerzył się ruch antymaterialistyczny, a jednocześnie

popularny stawał się materialista Haeckel. W Anglii wyszła biblia scjentyzmu. Gramatyka nauki Pearsona, a

jednocześnie wychodziły metafizyczne dzieła Warda, Bradleya, Royce'a, McTaggarta. Nietzsche by ł już sławny,

Brentano miał już liczną szkołę. Co więcej, zaczęli już ogłaszać swe dzieła Bergson, James, Husserl, Le Roy, Freud —

wszystko sławy XX wieku. Ogół żył jeszcze pozytywistycznymi ideami swego stulecia, a już wypowiedziane zostały

naczelne hasła stulecia następnego.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

1. Filozofię XIX w. od 1830 r. należy wyobrażać sobie na tle życia wyjątkowo spokojnego i ustabilizowanego.

Omijały je kataklizmy, które nawiedzały ludzkość przedtem i potem. Jedynymi wstrząsami stulecia były: rok 1848 z

jego rewolucją paryską, niemiecką, węgierską i rok 1870 z wojną francusko-pruską i Komuną Paryską. Bywały i inne

wojny. Jak polsko-rosyjska w 1831 r., jak krymska w 1853, rosyjsko--turecka 1877, były walki pod Magentą i Solferino

w 1859, Custozza i Koniggratz w 1866, wojny bałkańskie w 1885 i 1897, ale nie dotyczyły głównych ośrodków kultury europejskiej.

181

Formowały się w tym czasie wielkie potęgi polityczne. Wielka Brytania przeżywała swą erę Wiktoriańską 1837-

1901. Francja miała świetny okres II Cesarstwa (1853- 1870) i III Republiki (od 1870). Od 1861 zjednoczone Włochy

stały się królestwem. Zjednoczyły się po zwycięskich wojnach Niemcy, stały się od 1871 cesarstwem i pod przewodem

Bismarcka (1862 - 1890) — siłą, jaką nigdy przedtem nie były. A poza Europą, Stany Zjednoczone Ameryki Północnej

weszły po wojnie domowej (1862 - 1865) w okres rozkwitu.

Jednoczesne kwitnienie wielu potęg obok siebie przy nielicznych tylko konfliktach, pokojowe współzawodnictwo

wielu ważnych ośrodków kultury stanowiło tło rozwoju filozofii XIX wieku. Wytworzyła się współpraca

międzynarodowa, jakiej nie było od wieków średnich, i znajomość świata, jakiej nie było nigdy.

Dużym jej symbolem

były wielkie Wystawy Międzynarodowe (pierwsza w Paryżu w r. 1851), a małym — przewodniki Baedekera

(niemieckie od 1832, w innych językach od 1846). Europa rozrosła się na cały świat: pierwszy telegraf podmorski

przeprowadzono w r. 1846, Kanał Sueski otwarto w 1869, w 1876 królowa angielska została cesarzową Indii.

2. Społecznie i gospodarczo trzeba filozofię tego stulecia wyobrażać sobie na tle panowania stanu trzeciego,

szybkiej industrializacji, rośnięcia kapitalizmu, powstawania wielkich i małych przedsiębiorstw przemysłowych i firm

bankowych; bogacenia się jednostek, przy ubóstwie nie tylko mas robotniczych, ale także inteligencji, a także

większości uczonych i pisarzy. Koniec wieku był już w Ameryce erą olbrzymich koncernów i trustów: w 1870 J. D.

Rockefeller utworzył Standard Oil Company, w 1872 Vanderbilt i Morgan zapoczątkowali zmonopolizowanie

przemysłu kolejowego, w 1882 powstał pierwszy trust. W Anglii od r. 1832 robił postępy liberalizm. Wchodzi w życie

ustrój parlamentarny, choć bynajmniej nie objął wszystkich krajów Europy. Idee socjalistyczne wystąpiły już

od początku wieku, ale najpierw jako utopie, falangi i falanstery, marzenia Cabeta, Fouriera, Owena, lub jako małe i

nietrwałe komunistyczne kolonie w Ameryce Północnej, Nowe Jerozolimy (1824), Nowe Harmonie (1825), Ikarie

(1858). Z Marksem zaś i Engelsem przeszedł socjalizm od formy utopijnej do realnej: Manifest komunistyczny ukazał

się w 1848. Jednakże do końca stulecia socjalizm pozostał tylko partią opozycyjną, w wielu krajach nielegalną, władzy

jeszcze nie objął.

3. Demograficznie należy wyobrażać sobie filozofię XIX w. na tle gwałtownego, nie znanego od wieków przyrostu

ludności. Ludność Europy, której ilość przez stulecia zwiększała się bardzo nieznacznie, teraz w ciągu stu lat wzrosła ze

190 na 520 milionów. A ludność Stanów Zjednoczonych Ameryki z 5 i pół na 123 miliony. Toteż w końcu wieku

filozofowie mieli już zupełnie inne liczby słuchaczy i czytelników niż w jego początku.

4. Należy też wyobrażać sobie filozofię tego okresu na tle zmniejszonej roli religii, laicyzacji życia. Od 1871 r.

Kościół utracił ostatnie swe ziemie, Rzym stał się stolicą Włoch, papież zamknął się w Watykanie. W 1871 rozpoczął

się „Kulturkampf”. Kościół nawet w niektórych krajach katolickich, np. we Francji w końcu stulecia, znalazł się w

defensywie. Ale defensywa zwiększyła jego zwartość i aktywność: w szczególności spowodowała rozwój filozofii

katolickiej. I nie brakło w ciągu stulecia ważnych dla Kościoła dat:

w 1870 r. ustalony został dogmat nieomyślności papieża, w 1879 ogłoszona była Encyklika Aeterni Patris, w 1897

nastąpiła reforma Indeksu.

5. Należy wyobrażać sobie filozofię XIX w. na tle gwałtownego postępu technicznego. W szczególności w

dziedzinie komunikacji. Dopiero to stulecie zbudowało kolej żelazną i okręt parowy. Od razu sieć kolei żelaznych, tak

samo jak i dróg bitych, zaczęła pokrywać świat. Było to możliwe dzięki wielkim odkryciom: nie tylko dzięki

wynalezieniu maszyny parowej, ale także postępom metalurgii, wynalezieniu w r. 1858 przez Bessemera taniej

"produkcji miękkiej stali. W wielu działach maszyny zajęły miejsce rąk ludzkich. Dokonano niezliczonych

wynalazków: od telegrafu Gaussa—Webera z 1833 r. i Morse'a z 1836, poprzez telefon, wynaleziony w 1876 r. przez

Grahama Bella, do telegrafu bez drutu z 1896 r. Dla pracy naukowej szczególnie ważne były wynalazki z zakresu

papiernictwa i oświetlenia. W r. 1854 Amerykanie Watt i Buyers wynaleźli metodę otrzymywania włókna drzewnego,

używanego do produkcji papieru. W r. 1879 Edison wynalazł żarówki i rozpoczął ich produkcję. Koniec wieku był już

era Edisona, z jej nieoczekiwanymi zdobyczami technicznymi.

Niektóre nowe maszyny miały dla nauki szczególne znaczenie. Ulepszone maszyny drukarskie „Monotyp” zostały

wynalezione przez T. Lanstona w 1887, w sprzedaży są od 1897. Pierwsze maszyny do pisania wypuścił Remington w

1874, ulepszone Underwood w 1898. ;

6. Obok filozofii i ponad nią wyrosła w tym wieku nauka. Dokonane zostały najdonioślejsze odkrycia i powzięte

ważne pomysły naukowe: o niektórych była już mowa — trzeba jeszcze wspomnieć o innych,

W 1828 F. Woehler dokonał pierwszej syntezy związku organicznego, w 1831 powstała Faradaya teoria magnetyzmu, w 1839 Schwanna nauka o żywej komórce, w 1843 J. R. Mayer sformułował prawo zachowania energii, w 1851 Cl. Bernard zapoczątkował endokrynologię, w 1859 dokonana została analiza widma i w tym samym roku Darwin ogłosił swe dzieło o Pochodzeniu gatunków, w 1866 - 1869 Mendel znalazł podstawy genetyki, w 1873 Maxwell sformułował elektromagnetyczną teorię światła, w 1874 Van't Hoff zapoczątkował stereochemię, w 1896 Becquerel odkrył zjawisko promieniotwórczości, w 1895 Roentgen — promienie X, w 1898 Maria Curie-Skłodowska — rad. Były to wszystko odkrycia wielkiej wagi, zmieniające pojęcia materii, życia, rozwoju, doniosłe także dla filozofii. Był to także wiek przełomowych odkryć medycznych, wiek Pasteura, odkrycia bakcyli gruźlicy przez Kocha (1882) i surowicy dyfterytu przez Behringa (1892), wynalezienia aseptyki i narkozy, wiek „walki człowieka ze śmiercią”. Ale także czas rozkwitu filologii i historii: porównawcza gramatyka sanskrytu Boppa wyszła w 1833, Historia rzymska Mommsena z 1854, Renana Historia początków chrześcijaństwa w latach 1863 - 1883, Taine'a Źródła Francji współczesnej w 1875 - 1893.

7. W zewnętrznych objawach życia panowały formy możliwie najbardziej stałe i sztywne. Najbardziej niewygodne i najbardziej dziwaczne ubrania — krochmalona bielizna i gorsety, cylindry i turniury — były znoszone mężnie. Wyłom w nich deklasował, stawiał społecznie poza nawias. W dobie zaczynających się ruchów rewolucyjnych poglądy panujące były specjalnie konserwatywne i wymagające, piętnowały odstępstwa nie tylko w ideologii, ale także w formach.

8. Obok filozofii rozwijała się w tych czasach literatura piękna, w szczególności powieściowa. Rok 1830 dzielił w niej epoki, tak samo jak w filozofii; rok ten zamykał romantyzm, Byron umarł już przed nim, Walter Scott w 1832. A i w dalszym rozwoju literatury nie brakło synchronizmów z filozofią. I w niej na pierwszą połowę wieku przypadają największe przedsięwzięcia. Była to era Mickiewicza i Słowackiego, Puszkina i Lermontowa. A także era wielkich powieściopisarzy: Stendhala, Balzaka, Gogola, Dickensa. I tak samo po połowie stulecia, nawet wcześniej jeszcze niż w filozofii, wystąpiły w literaturze pięknej nowe próby: rok 1857 był rokiem ukazania się Kwiatów zła Baudelaire'a i Madame Bovary Flauberta. Pijemy statek Rimbauda pochodzi z 1871 r., a Popołudnie fauna Mallarmego z 1876. W 1864 zaczął swą działalność Zola, a rok 1880, w którym ukazało się zbiorowe wydawnictwo Les soirees de Medan, był szczytowym punktem w rozwoju naturalizmu. Ruch ten był czasowym i rzeczowym odpowiednikiem pozytywizmu. I

tak samo wywołał opozycję, a nawet wywołał ją wcześniej. Już w 1867 wyszła Zbrodnia i kara Dostojewskiego oraz 7'er Gynf Ibsena. Już w 1887 otwarty został awangardowy Theatre libre Antoine'a, a w 1891 Die freie Buhne. Wciągu

r. 1890 ukazały się jednocześnie -.Portret Doriana Graya Wilde'a, G/orf Hamsuna i Księ-niczka Malena Maeterlincka.

Wszystkie trzy utwory były już niezmiernie dalekie od naturalizmu — tak samo jak współczesne im pisma Boutroux,

Bradleya czy Diltheya były dalekie od pozytywizmu. Mniej więcej w tym czasie pojawiły się na scenie sztuki o

charakterze społecznym i rewolucyjnym, jakich dawno w literaturze nie było: Tkacze Hauptmanna są z 1892 roku. I w

tym samym roku zaczął drukować Górki, pierwszy wielki przedstawiciel epoki literatury proletariackiej.

9. Wiek XIX był erą szczególną: był wiekiem upadku architektury i zdobnictwa, przerabiał w nich tylko dawne

style i dał w tej dziedzinie dowód wyjątkowego braku smaku. A jednocześnie był wiekiem rozkwitu i szybkiego

postępu malarstwa. Zwłaszcza we Francji. I dają się w rozwoju malarstwa znaleźć pewne zbieżności z rozwojem

filozofii. W 1855 „realizm” był zapoczątkowany przez Courbetta; w sześćdziesiątych latach wystąpili impresjoniści

(Manet żył w latach 1832- 1883, Monet 1840 - 1926, Renoir 1841 -1919), w 1886 r. Seurat i neoimpresjoniści,

usiłujący „metodami naukowymi” odtwarzać na płótnie wrażenia barwne. Wszystkie te prądy mogą być uważane za

odpowiedniki pozytywizmu w filozofii. Ale i w sztuce jeszcze przed końcem stulecia ujawniły się prądy odmienne: w

latach osiemdziesiątych zaczęło się symboliczne malarstwo Puvis de Chavannes'a i syntetyczne postimpresjonistów

(Cezanne 1839 - 1906, van Gogh 1853 - 1890).

Nawet w muzyce XIX wieku można znaleźć pewne analogie ze współczesną filozofią: w każdym razie niezmierną

różnorodność. Bo w wieku tym komponowali nie tylko romantycy Chopin i Schumann (w pierwszej połowie), nie tylko

Wagner (1813 -1883, otwarcie teatru w Bayreuth 1876), ale także tak różni od nich Gounod (Faust 1859), Bizet

(Carmen 1875) i Verdi, a w innej skali Offenbach (Orfeusz w piekle 1858) i J. Strauss.

A we wszystkich prawie dziedzinach życia powtarzało się szczególne zjawisko, to samo, które występowało w

filozofii: całkowita dwutorowość rozwoju. Odkrycia były robione, pomysły się rodziły, ale na razie nie działały,

wszystko zostawało po staremu. Chronologia powstawania pomysłów jest w XIX w.

183

zupełnie inna niż chronologia ich uznania. Tak było zwłaszcza w sztuce: impresjoniści zyskali wielką sławę, ale

dopiero po kilkudziesięciu latach; w dobie, którą dziś nazywamy „dobą impresjonistów”, wystawy były wypełnione

wyłącznie staroświeckim oficjalnym malarstwem. Wystawienie przez Maneta w r 1863 Śniadania na trawie było powszechnie uznane za skandal. Ale podobnie było też w niektórych działach nauki; np. w matematyce ogół uczonych szedł starym torem, nie zwracając uwagi na odkrywców, prekursorów teorii mnogości, nowych dyscyplin, Cantora czy Fregego, Riemanna czy Peanę. Trzeba stwierdzić, że filozofowie, występujący w ciągu XIX w. z nowymi pomysłami, stosunkowo prędkiej znajdowali uznanie.

CZEŚĆ DRUGA

FILOZOFIA XX WIEKU

1. GRANICA OKRESÓW. Era filozoficzna, w której żyjemy i którą odczuwamy jako współczesną, zaczęła się wraz z nowym stuleciem, prawie dokładnie w 1900 roku. Toteż filozofia „współczesna” jest dziś pojęciem mniej więcej identycznym z filozofią „dwudziestowieczną”. Nowy okres zaczął się w filozofii wtedy, gdy odeszła od tego, co było istotne dla okresu poprzedniego: od pozytywizmu, ogólniej mówiąc od minimalizmu, od filozofii rezygnującej z większych ambicji, by nie narażać się na ryzyko błędu. Pierwsze objawy odwrotu pojawiły się około r. 1890. Już wtedy ukazały się prace Bergsona czy Jamesa, nabrały znaczenia nazwiska Bradleya czy Brentana, Poincarégo czy Diltheya. Pozytywistyczna, scjentyistyczna, naturalistyczna, deterministyczna, wzorowana na naukach przyrodniczych koncepcja świata i człowieka zaczęła tracić swą pozycję. Dokładnie zaś od 1900 r. zaczęło się wielkie nasilenie nowych myśli, prawdziwa powódź przełomowych książek, idei, szkół, kierunków. Już w samym 1900 r. ukazało się główne dzieło amerykańskiego idealizmu, Royce’a *The World and the Individual*, oraz fundamentalne dzieło fenomenologii, *Logische Untersuchungen* Husserla; w roku tym Bergson objął katedrę w Collège de France, a Planck ogłosił teorię kwantów, która oddziaływała i na filozofię. Rok 1901 przyniósł dalszy ciąg dzieła Husserla, 1902 — książkę Poincarégo *La Science et l’Hypothèse* z jej nową teorią nauki i książkę Jamesa *Varieties of Religious Experience* z jej nową koncepcją religii; 1903: podstawowe prace angielskiego realizmu, mianowicie Moore’a *Principia Ethica* i *Refutation of Idealism*, a jednocześnie podstawowe prace pragmatyzmu, *Humanism* Schillera i *Studies in Logical Theory* Deweya; w tym samym również roku ukazały się *Principles of Mathematics* Russella. 1904: program etyki socjologicznej Levy-Bruhla w *La morale et la science des mœurs*. 1905: rozprawa Einsteina o teorii względności. 1906: nowa koncepcja teorii nauk Duhema. 1907: *Evolution créatrice* Bergsona, *Psychologia* Pawłowa i *Pragmatyzm* Jamesa. 1908: *Meyersona Identite et Realite*. 1908: McDougalla *Social Psychology* i *Zjazd*

Psychoanalitików. 1909: Lenina Materializm ci empiriokrytycyzm.

Niektóre z nowych doktryn XX wieku zaczęły się już w w. XIX albo były dalszym ciągiem tych, co

się wówczas zaczęły. Nie tylko nowy realizm i idealizm nawiązały do dawnych, ale także fenomenologia

do filozofii Brentany, psychoanaliza do francuskiej patopsychologii poprzedniego wieku,

konwencjonalizm do kontyngentyzmu. Jednakże wszystkie te kierunki wprowadzały również nowe myśli,

były czymś więcej niż „nowymi nazwami dla starych sposobów myślenia”. A także z prądów ubocznych,

ledwie dających się zauważyć stały się nurtem głównym filozofii.

185

2. CECHY ZEWNĘTRZNE NOWEJ FILOZOFII. Formy zewnętrzne, w jakich rozwijała się filozofia,

niewielkim tylko uległy zmianom. Zmiany były, ale niezupełnie wyraźne, takie, iż można je formułować

tylko z zastrzeżeniami.

A) Wzrosło nasilenie życia filozoficznego, zwiększyła się ilość organizacji filozoficznych, zjazdów,

przedsięwzięć naukowych. Jednakże — lata nasilonego rozwoju były przerywane przez lata prawie zupełnego zastoju. Miało to przyczyny nie naukowe, lecz czysto polityczne: latami zastoju były lata wojen

1914- 1918 i 1939- 1945.

B) Ilość publikacji filozoficznych uległa dalszemu wzmożeniu. Bibliografia ich za sam tylko 1937 r.

obejmowała przeszło 600 stron druku. Jednakże — nowy okres cechowało także odejście od pisemnych

form porozumiewania się w nauce, przejście do ustnych, częściowe przesunięcie ciężaru z książek na

zjazdy. Była niesłychana ilość zjazdów, międzynarodowych i narodowych, ogólnych i specjalnych. Były

zjazdy tomistyczne, zjazdy zwolenników Hegla, zwolenników Spinozy w Hadze, Schopenhauera we

Frankfurcie, coroczne zjazdy Towarzystwa im. Kanta w Halle, coroczne zjazdy nowych pozytywistów pod

hasłem „jedności nauki”, częste psychoanalitików (XII w 1936 r. w Mariańskich Łązniach), specjalne

zjazdy psychologii religii (m. in. w Wiedniu w 1931 r.), specjalne estetyków (II w Paryżu w 1937 r.),

specjalne nauczania filozofii (III w 1932 r. w Berlinie).

C) Rozwój filozofii szedł ku jej internacjonalizacji, ku upodobnieniu sposobu myślenia we wszystkich

krajach. Pragmatyzm czy psychoanaliza były zjawiskami o skali światowej. Od 1900 do 1937 odbyło się

nie mniej niż 10 wielkich międzynarodowych zjazdów filozoficznych, nie mówiąc o dziesiątkach zjazdów

poświęconych zagadnieniom filozoficznym bardziej specjalnym. Zaczęły wychodzić liczne pisma filozoficzne międzynarodowe i wielojęzyczne, jak „Logos” w Halle i Moskwie, „Philosophia” w

Belgradzie, „Studia Philosophica” we Lwowie, „Theoria” w Göteborgu, „Revue Internationale de Philosophie” w Brukseli — nie mówiąc o częściowo tylko zajmujących się zagadnieniami filozoficznymi,

jak „Scientia” w Mediolanie lub „Organon” w Warszawie. W przededniu II wielkiej wojny powstał w

1937 r. Międzynarodowy Instytut Filozoficzny z siedzibą w Paryżu.

Jednakże — zarazem mnożyły się właśnie objawy dążenia do filozofii narodowej. Coraz liczniejsze były zjazdy filozofów jednego tylko narodu. Włosi mieli w 1937 r. już swój XII zjazd, Francuzi zapoczątkowali swoje w roku 1938, Niemcy mieli swoje, a swoje także Polacy (I we Lwowie, 1922, II w

Warszawie, 1927, III w Krakowie, 1936). W latach wojen internacjonalizacja filozofii urywała się całkowicie. Ograniczały ją również państwa totalne. I mimo naturalne dążenie do osiągnięcia wspólnym

wysiłkiem wspólnej dla wszystkich wiedzy, pozostały znaczne różnice w stanowiskach różnych narodów:

bergsonizm mimo wszystko pozostał filozofią zasadniczo francuską, fenomenologia niemiecką, behawioryzm amerykańską, realizm anglosaską, ekspresjonistyczny idealizm włoską.

Rola poszczególnych narodów, dotychczas bardzo nierówna, uległa pewnemu wyrównaniu. Wielkie

prądy filozoficzne brały wprawdzie nadal początek w wielkich krajach, ale i mniejsze kraje miały w

filozofii XX w. poczesne miejsce: nowy idealizm pochodził z Włoch, nowa logika matematyczna najbujniej rozwijała się w Polsce, wielu Słowian, Skandynawów, Holendrów, Szwajcarów można wymienić jako typowych przedstawicieli kultury filozoficznej tych czasów. Rola Ameryki zwiększyła się

w porównaniu z XIX w., jednakże raczej w specjalnych naukach filozoficznych, zwłaszcza w psychologii

niż w filozofii ogólnej. Natomiast Niemcy, które w XIX w. przejściowo wysunęły się na czoło filozofii,

zeszły na plan dalszy, zwłaszcza od 1933 r., gdy władze narodowosocjalistyczne

186

usunęły z kraju „żywioty obce”. Znaczna część doktryn wypowiedzianych po niemiecku, doktryn, którym

filozofia niemiecka zawdzięczała w świecie uznanie, była dziełem tych „obcych żywiołów”; znaczna też

część ich powstała nie w Rzeszy, lecz w Austrii (jak psychoanaliza i nowy pozytywizm), w Czechach, w

Szwajcarii.

D) Wiele doktryn rozwijających się w XX w. dążyło do prawdy absolutnej, do twierdzeń niezależnych

od miejsca, czasu i warunków, w jakich powstały: tak było w bergsonizmie, w fenomenologu czy w

realizmie anglosaskim. Jednakże — inne doktryny chciały być tylko wyrazem swego wieku, jego potrzeb i

dążeń. Nie wierzyły w możliwość, a nawet w wartość doktryn absolutnych. „Minęła już” — pisano

— „epoka czystego rozumu, nauki wolnej od wszelkich założeń i wszelkiego wartościowania. Nauka nabrała

świadomości swych różnorodnych podstaw, sprzęgła się z rzeczywistością i będzie uczestniczyć w wielkich zadaniach życia. Czy oznacza to koniec nauki? W każdym razie koniec tego jej pojęcia, którego szukały minione pokolenia, dążące do poznania naukowego powszechnego i wiecznie obowiązującego". Niektóre doktryny filozoficzne poszły wręcz w służbę polityki i jej stronnictw. Tak było ze znaczną częścią filozofii niemieckiej. We Włoszech Gentile stał się podporą faszyzmu, podczas gdy bliski mu filozoficznie Croce pozostał obrońcą liberalizmu.

3. FILOZOFIA POZA GRANICAMI FILOZOFII. Proces zrywania filozofów z filozofią, zapoczątkowany w poprzednim wieku, zwolnił swe tempo, ale nie ustał. W dalszym ciągu pewna część filozofów, uważając wszelką filozofię za nienaukową, usiłowała zastąpić ją przez nauki specjalne albo rozparcelować, wydzielić z niej to, co jest lub może być nauką. W poprzednim stuleciu wydzielano z niej zwłaszcza nauki empiryczne, przede wszystkim psychologię; teraz także nauki dedukcyjne, przede wszystkim logikę matematyczną. Niektóre programy filozoficzne XX wieku przewidywały parcelację filozofii nawet radykalniejszą niż ta, która była projektowana w poprzednim stuleciu: w Polsce Kotarbiński domagał się całkowitego rozbicia filozofii na specjalne dyscypliny filozoficzne.

Ale podczas gdy filozofowie zacieśniali granice filozofii, rola jej — rzecz uderzająca — powiększała się poza jej granicami. I powiększała się, jeśli tak rzecz można, poniżej jej i powyżej: w naukach szczegółowych i w poczynaniach o charakterze półreligijnym. Przedstawiciele nauk szczegółowych więcej niż dawniej zastanawiali się nad ich podstawami. I do doprowadziło ich do tych samych zagadnień, z którymi zawsze zmagala się filozofia i których teraz właśnie filozofowie chcieli unikać. W psychologii w ostrej formie powrócił antagonizm materializmu i spirytualizmu, w fizyce — determinizmu i indeterminizmu. Nauki te podjęły zagadnienia, porzucone przez filozofów; i podjęły z przeświadczeniem, że je rozwiążą. W szczególności nowa fizyka wystąpiła z roszczeniem, że rozstrzygnęła spór determinizmu i wolności, którego filozofia rozstrzygnąć nie umiała.

Dla pewnej części ludzi XX wieku nauka była najwyższym ideałem i upodobnienie się do niej było warunkiem istnienia filozofii. Inni natomiast, słusznie czy niesłusznie, rozczarowali się do nauki i doszli do przekonania, że filozofia nie ma powodu wzorować się na niej, krępować się jej wymaganiami, że ma sama inne, lepsze sposoby i możliwości. Pogląd ten odpowiadał szerokiemu ogółowi i rozniecił w nim nadzieję, że filozofia sama, odmienna właśnie od nauki, rozwiąże tajemnice świata i życia. Ale filozofia akademicka XX wieku, metodyczna, uczona, ostrożna, odmawiająca sobie ryzykownych zagadnień, oczekiwania te spełniała jeszcze mniej niż filozofia wieków dawniejszych: wyjaśniała pojęcia, uściślała

twierdzenia, ale tajemnic nie odkrywała. I coraz liczniejsi stawali się ludzie,
187

którym taka rozważna filozofia nie wystarczała, którzy próbowali filozofować inaczej. Rozwinęła się obok niej jakby druga filozofia. Nadrabiała wiarą to, czego nie mogło jej dać doświadczenie. Miała też charakter zbliżony do religii. Znajdowała wyznawców, którzy tworzyli gminy o charakterze religijno-filozoficznym.

Dotyczy to zwłaszcza teozofii zainicjowanej jeszcze w poprzednim stuleciu przez Rosjankę Helenę Bławatską: doktryna ta, pozostająca pod wpływem świętych ksiąg hinduskich, była spirytualistycznym

poglądem na świat i dzieje, podobnym w brzmieniu do platonizmu, ale biorącym dosłownie wiele z tego,

co u Platona było parabolą. Po śmierci Bławatskiej rządy nad siecią gmin teozoficznych objęła Angielka

Annie Besant, zamieszkała podobnie jak Bławatską w Indiach. W 1913 r. oderwał się od teozofii Rudolf

Steiner i utworzył własną doktrynę i gminę pod nazwą antropozofii, różną od tamtej w szczegółach, ale

mającą ten sam ogólny charakter. Doktryny te nie przyczyniły się do postępu filozofii, znaczenie ich było

raczej moralne i religijne; ale były symptomatyczne dla epoki: ich rozpowszechnienie było dowodem, że

inteligencja XX wieku szukała pod nazwą „filozofii” raczej nowej religii i moralności niż nauki.

4. RÓŻNORODNOŚĆ STANOWISK. Całkowicie jednolita nie była w filozofii żadna epoka:

w każdej bywały prądy uboczne, opozycyjne, pozostałości epok dawniejszych czy zapowiedzi przyszłych.

Tak było nawet w końcu XIX w., choć minimalizm miał wtedy niewątpliwą przewagę. Jednak każda

epoka musi się wydać jednolita w porównaniu z wiekiem XX.

Nie tylko wystąpiły w nim liczne doktryny, ale doktryny biegunowo sobie przeciwne. O każdej fazie

w rozwoju filozofii można było powiedzieć przynajmniej, czy miała dążenia maksymalistyczne, czy

minimalistyczne, czy—inaczej mówiąc—przeważała w niej ambicja, czy rezygnacja. Teraz zaś nawet i to

przestało być możliwe, gdy filozofia rozciągnęła się od teozofii do logiki matematycznej; a choćby nawet

jednej i drugiej nie zaliczać do filozofii, to jeszcze filozofia XX wieku rozciągała się od metafizyki idealistycznej Włochów czy Anglosasów do superpozytywizmu wiedeńców. W poprzednich pokoleniach scalali filozofię pozytywiści. Ich koncepcje dawały wspólny ton ówczesnej filozofii. W XX

w. zaś tych unifikujących czynników zabrakło. Pozytywizm XIX wieku —jak zauważono — działał jak

mróz: dawał ideom tej epoki stałą postać, a gdy minął, idee te zaczęły się rozpląwać.

Niejednolitość filozofii XX w., rozbieżność jej kierunków i szybka zmienność wywołały zjawisko szczególne: iż wiek ten utracił poczucie, tak silne w wieku poprzednim, że jest filozoficznie dojrzały, że

poglądy jego są definitywne, że są końcowym wyrazem myśli ludzkiej. Miał mniej pewności siebie i był

przekonany, że jest jeszcze w środku rozwoju, że nawet fundamenty filozofii nie są jeszcze gotowe.

1. Filozofia XX wieku była przede wszystkim analityczna: przeważała w niej analiza; robota szczegółowa, formalna, porządkująca, przygotowująca; nie rezygnując z góry z bardziej ryzykownych

zadań, odsuwała ich wykonanie. Jednakże: James, Rickert czy Husserl zaczęli wprowadzić od analiz, ale

skończyli na konstrukcjach, i to zawrotnych. Whitehead, który sławę zdobył na polu teorii nauki i logiki

matematycznej, pisał potem:

„Po dwu wiekach zajętych krytyką poszczególnych kwestii przyszedł czas na wyteżony wysiłek konstrukcyjnej myśli... Nowemu światu potrzebna jest filozoficzna kosmologia i żadne inne dociekania jej nie zastąpią”.

2. Spośród tych, które były do wyboru, większe wzięcie miały doktryny plurali-

188

styczne, bo miały charakter kompromisu, uzgadniały rozbieżności poglądów. Tak więc tam gdzie poprzednie wieki skłonne były widzieć jedność, obecny widział mnogość: w świecie, poznaniu, działaniu

widział mnogość nieprzywiedinych składników. Uwaga metodologów, skupiona w poprzednim okresie na

tym, co nauki łączy, skupiła się teraz na tym, co je dzieli. Skrupulatnie odróżniali nauki formalne od

realnych, czyli aprioryczne od empirycznych, humanistyczne od przyrodniczych, historyczne od systematycznych, idiograficzne od nomotetycznych; sądzili, że było błędem poprzedniego okresu, że je

traktował na jedną modłę, że znał jeden tylko ideał naukowy. Jednakże — nawet pluralizm nie był w tej

dobie powszechny: inne koła filozoficzne wysunęły właśnie hasło „jedności nauki”.

3. Jedne z prądów XX wieku, jak bergsonizm czy fenomenologia, zmierzały do czystej teorii, uważając za subiektywne i względne to wszystko, co uwarunkowane praktycznie, życiowo. Ale inne —

jak pragmatyzm i praktycyzm — zaprzeczały nawet możliwości czystej teorii, bo u podstaw każdej teorii

leżą potrzeby życiowe i praktyczne.

4. Jedne głosiły liberalizm naukowy i były skłonne w każdym poglądzie, nawet w przekonaniach życia potocznego, widzieć partycipium wci. Ale inne — jak nowy pozytywizm — jeszcze wzmogły ekskluzywny scjentyzm poprzedniego wieku, jedną tylko fizykę uznając za rzetelne poznanie.

5. Jedne unikały po dawnemu w filozofii wartościowania, widząc w nim jedynie subiektywną reakcję

ludzką. Ale inne — jak fenomenologia czy realizm angielski — stały na stanowisku, że są też wartości

obiektywne, albo nawet — jak pragmatyzm i humanizm — że znamy je lepiej niż własności rzeczy i że

nimi filozofia powinna się zajmować przede wszystkim.

6. Jedne odnawiały intuicjonizm i aprioryzm. Ale nie mniej typowy dla epoki był radykalny

empiryzm, widzący w doświadczeniu jedynie źródło poznania, myślący tak jak najskrajniejsi empiryści poprzednich stuleci.

7. Jedne z prądów XX wieku przyjmowały za Locke'iem czy Millem, że przedmiotem poznania mogą

być tylko nasze subiektywne przeżycia. Ale inne — jak behawioryzm — twierdziły za Comte'em, że

przeżycia nasze właśnie nie mogą stać się przedmiotem poznania, że mogą nim być jedynie fakty obiektywne.

8.. Jedne prądy — jak psychoanaliza — przeprowadzały niczym nie ograniczony de-terminizm nawet

w psychologii. Ale inne nawet w fizyce znajdowały dowody indeter-minizmu. •

9. Jedne największą zdobycz filozofii widziały w konwencjonalizmie: dopatrywały się, jak Poincare

lub Bergson, konwencji w każdej teorii naukowej, a nawet, jak Ajdu-kiewicz lub tak popularny w Ameryce Alfred Korzybski, w każdym poznaniu, bo każde zależne jest od takiej czy innej umownej

aparatury pojęciowej. Ale inne prądy—jak fenomenologia, intuicjonizm, metafizyka idealistyczna i realistyczna — były przekonane o uchwytności prawdy absolutnej.

10. Jedne były spirytualistyczne, inne materialistyczne. Jedne realistyczne, inne idealistyczne. Jeszcze

inne, usiłując wyjść poza te przeciwieństwa i walcząc z dualizmem, doszły do neutralnego monizmu. Ale

jednocześnie realista amerykański pisał: „Nie widzę dziś żadnej racji, dlaczego byśmy nie mieli stanąć po

stronie Kartezjańskiego dualizmu".

11. Jedne przynosiły nieoczekiwane odrodzenie filozofii religii, której elementy

189

były zawarte nawet w pragmatyzmie, bergsonizmie, fenomenologii. Ale inne — nie tylko materializm, ale

i egzystencjalizm — łączyły się z ruchem ateistycznym.

12. Jedne świadomie ograniczały się do zjawisk, w przekonaniu, że umysł nie zdoła przebić się poza

zjawiska lub że oddzielanie zjawisk i bytów transcendentnych jest błędem. Inne zaś dopiero poza zjawiskami widziały tereny filozofii. Podobnie w psychologii: jedne prądy świadomie trzymały się tylko

powierzchni życia psychicznego, bo ona tylko dostępna jest dla nauki, inne zaś chciały się zajmować

wyłącznie „psychologią głębi".

13. Jedne tłumaczyły człowieka, jego dzieje i kulturę czynnikami materialnymi, inne głównie psychicznymi. Jedne osobowość ludzką traktowały naturalistycznie jako twór przyrody, inne natomiast

miały ją za byt samoistny, przyrodniczo niewytłumaczalny. Jedne sądziły, że otoczenie przekształca

osobowość, inne natomiast, że przekształcenia te są powierzchowne, a na dnie człowiek zostaje ten sam.

Jedne, że każda osobowość jest indywidualna, inne zaś, że w osnowie wszystkie są takie same.

14. Wiek XIX był przekonany wraz z Kantem, że poznanie jest aktywnym tworem umys/u, i

wyjątkami byli ci, co nie podzielali tego przekonania; wierzono, że Kant dokonał „przewrotu kopernikariskiego”, dzielono dzieje filozofii na okres przedkrytyczny i po-krytyczny i sądzono, że w okresie pokrytycznym wszystko, co z Kantem niezgodne, jest już anachronizmem. Tymczasem w wieku

XX dość znaczna część poglądów była znów „przedkrytyczna”.

Wydać by się mogło niepojęte, jak filozofia jednej epoki może obejmować doktryny tak różne. A jednak różnorodność ta nie była rzeczą przypadku: wydały ją ogólne warunki epoki, przede wszystkim

społeczne. Była to wszak epoka największych zmagania, powstawania ustroju socjalistycznego. Powstawała

nowa kultura, a jednocześnie nie przestawały działać czynniki konserwatywne. To już było wielkim

źródłem różnorodności poglądów. A ponadto kręgi konserwatywne cechował indywidualizm, były gotowe

szukać w filozofii rozwiązań na wszystkich drogach, próbować wszystkich możliwości.

Różnorodność filozofii potęgowało jeszcze to, iż — jak zwykle — powstawała zarówno z doświadczeń, jak z potrzeb. Każda epoka w swej filozofii bądź wyrażała to, co posiadała, bądź też, przeciwnie, szukała kompensaty za to, czego nie posiadała. Tak było też i w XX wieku. Z jego doktryn

jedne były np. irracjonalistyczne, a inne racjonalistyczne, bo jedne uogólniały jego doświadczenia, a inne

zaspokajały jego pragnienia.

Przyszłość rozpozna wśród doktryn XX wieku te, które są naprawdę typowe, swoiste, ważne. Będzie

mogła to zrobić dlatego, że patrząc z daleka będzie je widziała jaśniej — czy też właśnie dlatego, że

będzie je wtedy widziała mniej dokładnie: z daleka wszystko, co drobniejsze, przestanie być widoczne.

Jednakże w formie hipotetycznej i tymczasowej musimy to już teraz robić sami: wśród poglądów filozoficznych naszego wieku wybierać te, które z tego czy innego względu zdają się najważniejsze.

Ta różnorodność, której przykłady zostały przytoczone, dotyczyła jednak nie całej filozofii XX wieku.

Objawiała się jaskrawo w krajach społecznie konserwatywnych:

w Ameryce Północnej, w Europie zachodniej. Natomiast, gdzie dokonała się rewolucja społeczna, tam

było właśnie zupełnie inaczej: filozofia w Związku Radzieckim osiągnęła nie spotykaną dotychczas jednolitość.

5. POCZĄTEK OKRESU — REAKCJA PRZECIW OKRESOWI POPRZEDNIEMU. Część nowych

prądów, zwłaszcza w samym początku wieku, miała charakter reakcji i opozycji przeciw tym, które panowały poprzednio. Nowy pluralizm był opozycją przeciw powszechnej

190

poprzednio tezie o jednolitości wszystkich zjawisk. Nowy dynamizm w teorii przyrody i psychologii był

reakcją przeciw mechanizmowi poprzedniej epoki. Nowy personalizm — reakcją przeciw naturalizmowi.

Nowa „psychologia całości” czy Bergsonowska filozofia ciągłości — reakcją przeciw atomistycznemu, nieciągłemu pojmowaniu rzeczy i zdarzeń. Nowa teoria wolności — reakcją przeciw determinizmowi.

Pragmatyzm — przeciw czysto teoretycznej postawie w filozofii. Nacisk XX wieku na instynktowe,

emocjonalne, podświadome uwarunkowanie całego życia psychicznego był reakcją przeciw wczorajszemu

intelektualizmowi. Intuicjonizm — reakcją przeciw pozytywistycznemu empiryzmowi. Tak samo reakcją

była walka z psychologizmem w logice, i walka z relatywizmem w etyce. Rehabilitacja zdrowego rozsądku była reakcją przeciw niedawnemu scjentyzmowi.

Filozofia XX w. zaczęła od reakcji przeciw minimalizmowi, jednakże nie przerzuciła się na przeciwny

kraniec, na kraniec maksymalizmu. Nie chcąc twierdzić zbyt mało, nie chciała też zbyt wiele. Była po

części reakcją przeciw krańcowości w ogóle, szukała *viam medium*.

6. FAZY ROZWOJU. Wydarzenia filozoficzne szły w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku tak prędko,

że można w nich już odróżnić trzy odrębne fazy.

A) Faza pierwsza, trwająca do I wielkiej wojny, była w dużej mierze fazą reakcji przeciw myśli XIX

w. Hasłem jej była walka z wszystkimi uproszczeniami, wszystkimi redukcjami, których tyle wiek ten był

wprowadził. Nieprawdą wydało się teraz, że istnieje tylko doświadczenie zewnętrzne — bo jest też wewnętrzne. Nieprawdą również, że umysł ma tylko funkcje dyskursywne — bo ma też intuicyjne.

Nieprawdą, że wszystko, co istnieje, należy do przyrody — bo jest też duch i jego twory. Że zjawiska

świadości podlegają wyłącznie prawom psychologicznym — bo podlegają również logicznym. Że

doświadczenie sięga jedynie zjawisk — bo przenika do głębi rzeczywistości. James, Bergson, a także

Croce, wróg realizmu, lub Rickert, wróg jednostronnie przyrodniczej postawy w nauce, byli typowymi

przedstawicielami początkowych lat stulecia, pierwszej fazy jego filozofii. Faza to była głównie polemiczna, krytyczna, analityczna.

B) Gdy to, ku czemu zmierzała, znalazło uznanie mniej lub więcej powszechne, wtedy filozofia XX

wieku stanęła przed nowymi zadaniami i weszła w drugą fazę. Z krytyczno-opozycyjnej stała się bardziej pozytywna, z analitycznej — częściowo przynajmniej konstrukcyjna.

Przed samą I wojną i podczas niej miały miejsce fakty znamionujące to przejście:

w 1912 wystąpili zbiorowo amerykańscy nowi realiści; w 1913 Bohr ogłosił swą indeterministyczną

teorię; w 1914 Watson opublikował *Behaviorism*, a Spranger *Lebensformen*, w 1915 nastąpiło

wykończenie budowy psychoanalizy; w 1916 ogłosili swój program amerykańscy realiści krytyczni; w

1917 wyszły Kóhlera studia nad psychologią małp, fundamentalna publikacja „psychologii całości”.

Do konstrukcyjnej filozofii przeszli teraz i ci, co niedawno byli najtypowszymi przedstawicielami analitycznej, jak Bergson i Whitehead, Husserl i Rickert. Ale — wyraźnego kierunku nie miała; co

więcej, rozeszła się w przeciwnych kierunkach, wyodrębnionych w początku stulecia. Idealizm wiosk
wzbudzał tyleż zainteresowania i uznania, co anglosaski realizm. Podobnie też było z teoriami filozoficznymi na terenie nauk specjalnych, zwłaszcza psychologii: behawioryzm prowadził do filozofii mechanistycznej, a psychologia całości do witalistycznej; behawioryzm do materializmu, psychoanaliza do rodzaju spirytualizmu. A właśnie na terenie nauk specjalnych, filozoficznych czy półfilozoficznych—
191

na terenie logiki, teorii fizyki, socjologii, psychologii — filozofia w tej fazie uzyskała najcenniejsze wyniki.

C) Wydawać się mogło, że w XX w. rozwijają się wszystkie kierunki filozoficzne z wyjątkiem tylko

pozytywizmu — bo przeciw niemu stanowiły właśnie reakcję. Tak było rzeczywiście w dwu pierwszych

fazach stulecia. Potem wszakże pozytywizm nie tylko powrócił, ale uzyskał postać najbardziej skrajną.

Gdy to nastąpiło, zaczęła się trzecia faza filozofii XX wieku. Było to około 1930 roku. Nowy pozytywizm zapoczątkowany został w środowisku wiedeńskim. Nie był zresztą jedynym kierunkiem

minimalistycznym, jaki pojawił się w tym czasie; drugim była filozofia „egzystencjalna”. Organ nowego

pozytywizmu zaczął wychodzić w 1929 r., a podstawowa książka egzystencjalizmu ukazała się w 1927.

Nieminimalistyczne prądy poprzednich lat zachowały jednak również zwolenników.

7. WALKA CZY POKÓJ BEZ ZWYCIĘSTWA. Rozpowszechnione było poczucie, że w filozofii, podobnie

jak we wszystkich dziedzinach życia, dokonują się jednak wielkie przemiany. „Klasyczny podział dziejów na trzy okresy: starożytny, średniowieczny i nowożytny” — pisał Bierdiajew — „usuniemy

wkrótce z naszych podręczników szkolnych. Historia nowożytna kończy się. Wchodzimy w nową, nieznaną erę, dla której niedługo trzeba będzie wynaleźć nazwę”.

Przeciwstawiły się tu dwa stanowiska. Materializm dialektyczny stwierdzał, że w filozofii dokonuje

się największy przełom, zaczyna nowa era; i wskazywał, jaka to będzie era. Natomiast żadna prawie inna

doktryna filozoficzna nie dawała odpowiedzi na pytanie, ku jakiej przyszłości prowadzą dokonujące się

w filozofii przemiany.

Różnica między obydwojema obozami była również i taka: materializm dialektyczny nie szukał zbliżenia z żadnym innym stanowiskiem, walczył z pragmatyzmem i bergso-nizmem tak samo, jak z

tomizmem czy egzystencjalizmem. Natomiast w drugim obozie okazała się rzecz szczególna: oto, przy

całej różnorodności i rozbieżności prądów filozoficznych w nowym stuleciu, pojawiły się w nich objawy

wzajemnego zbliżenia i porozumienia. „Wydaje mi się, że ze wszystkich stron widzę w powietrzu

poszlaki uzgodnienia poglądów większe niż kiedykolwiek" — pisał w 1905 r. pragmatysta James do materialisty Santayany. A później poszlaki te spotęgowały się jeszcze. Filozof amerykański Perry, charakteryzując w 1925 r. współczesne doktryny filozoficzne, pisał, że przestały one nalegać na wyłączną swą prawdziwość i że przez to powstały widoki na uzgodnienie ich rozbieżnych tendencji. Już bowiem idealizm mniej mówi o absolicie, a realizm o rzeczach samych w sobie, więcej natomiast mówią o procesach, jakie dokonują się w przyrodzie i historii; a procesy te mogą być badane empirycznie i na tej drodze prędzej doprowadzą przeciwne stanowiska do zgody. „Czy ten duch czasu" — pisał — „oznacza początek ery eklektycznej, znużenie umysłów po polemikach XIX wieku, czy też ciszę przed nową burzą spekulacyj — tego nikt w tej chwili przewidzieć jeszcze nie zdoła". I sam wystąpił z kompromisowym hasłem dla filozofii: hasłem pokoju bez zwycięstwa. Po II wojnie światowej pokojowe tendencje jeszcze się w filozofii wzmocniły. Nie pojawiły się bowiem wyraźnie nowe koncepcje, nie utworzyły nowe szkoły i prądy. Szła głównie szczegółowa robota historyczna i logiczna, a ta filozofów raczej zbliżała, niż dzieliła.

192

FAZA PIERWSZA: 1900-1918

1. Pierwszą fazę filozofii XX wieku, trwającą do I wielkiej wojny, cechowała wyjątkowa intensywność. Wiele nowych prądów powstało jednocześnie na zachodzie Europy i w Ameryce: pragmatyzm w Stanach Zjednoczonych, bergsonizm we Francji, fenomenologia w Niemczech, nowy realizm w Anglii, ekspresjonizm filozoficzny we Włoszech. Wszystkie były przygotowane poprzednio, ale teraz wydały główne dzieła i objęły szersze kręgi. Dyfuzja ich dokonała się z niezwykłą szybkością. Prądy te miały w swych początkach charakter opozycyjny, były skierowane przeciw filozofii poprzedniego okresu: aprioryzm (fenomenologów) przeciw jej empiryzmowi, intuicjonizm (Bergsona czy Crocego) przeciw przewadze dyskursywnego myślenia, realizm (filozofów z Cambridge czy Brentany) przeciw fenomenalizmowi, a przede wszystkim nowa metafizyka przeciw antymetafizycznej postawie pozytywistów. Były wprowadzane przygotowywane: przez kantystów — walczących z pozytywizmem, przez Brentanę — walczącego z kantyzyzmem, przez konwencjonalistów — kwestionujących niezawodność nauki. Ale były to tylko przygotowania, a teraz nastąpił atak generalny. Uderzeniem zaś decydującym nie tylko dla Francji, ale dla całej zachodniej Europy, było wystąpienie Bergsona: trzeba to stwierdzić, nawet jeśli się jego metafizyki nie ceni.

2. Cechą pierwszej fazy filozofii XX wieku wydaje się powrót w niej metafizyki. Jednakże nowa

metafizyka występowała najczęściej w programach: z wielu stron wywodzono, że jest możliwa i potrzebna.

Naprawdę zaś rozwinięta była tylko u Bergsona i u neoscholastyków. James ukazywał jedynie perspektywy metafizyczne, a tak samo w Niemczech szkoła badeńska czy szkoła Diltheya. Zresztą hasło

budowania metafizyki nie było jednoznaczne: jedni rozumieli ją (po kantowsku) jako teorię transcendentną bytu, inni (po arystotelesowsku) tylko jako jego ogólną teorię. Russell określał metafizykę

jako pogląd, że świat jest jednością i że czas jest nierealny: a tymczasem pojawiła się także metafizyka

pluralistyczna i metafizyka czasu.

W żadnym zaś razie okres ten nie może być scharakteryzowany generalnie jako metafizyczny.

Charakterystyka taka pasowałaby wprawdzie do Bergsona czy neoscholastyki:

ale nie byłaby trafna w odniesieniu do neorealizmu ani do pierwotnej fenomenologii. ani do wielu odcieni

pragmatyzmu. Nowe hasła tego okresu — pierwszeństwo działania przed poznaniem, wielości przed

jednością, bezpośredniej oczywistości przed konstrukcją myślową, odmiennosc życia od mechanizmu —

ani w intencji, ani w wynikach nie prowadziły w sposób konieczny do metafizyki; nie wszystkie nowe

kierunki propagowały

13—Historia filozofii t. III ^n

maksymalizm filozoficzny, choć wszystkie uderzały w minimalizm; nie wszystkie głosiły metafizykę,

choć wszystkie zwalczały scjentyzm.

3. Typowe dla epoki były jej wystąpienia przeciw wyłączności nauki. Dla przyrodoznawstwa mamy

część — mówiono — ale nie dla przyrodniczego poglądu na świat. Filozofia jest jednak czymś innym niż

nauka szczegółowa i było fałszywą jej ambicją naśladować naukę: ona daje własnymi sposobami poznanie

głębsze, jak twierdził Bergson;

jej zalety są inne niż ścisłość, jak twierdził James. Filozofia, pisał Bergson w Ewolucji twórczej, „nie

potrzebuje się nagiąć do wymagań ścisłości naukowej, ponieważ nie chodzi jej o zastosowania". Jaspers

wywodził, że nauka „operuje konwencjami, te zaś nie pomogą człowiekowi w „sytuacjach granicznych”;

wobec śmierci, walki, cierpienia może pomóc jedynie filozofia—jeżeli jednak będzie czymś różnym od

nauki. Sorel pisał w 1910 r.:

„Ze wszystkich złudzeń, które zaprowadziły na manowce myśl inteligencji zachodniej, jednym z najsmutniejszych i najfatalniejszych było branie filozofii za rodzaj nauki, ustanawiającej zasady naczelne i

przez dedukcję dochodzącej do rzekomo powszechnie obowiązujących twierdzeń”.

4. Wymienione właściwości, zwłaszcza upodobania metafizyczne a zastrzeżenia wobec nauki,

występowały w wielu kierunkach, które powstały w początku XX wieku, jednakże nie we wszystkich.

Przede wszystkim nie obejmowały wielkiego prądu, jaki się wówczas zaczynał w Rosji: nie obejmowały

leninizmu. Miał on inny charakter. Powstał mniej więcej jednocześnie z tamtymi prądami zachodnioeuropejskimi, ale, związany ze stanowiskiem politycznym wówczas jeszcze opozycyjnym, nie

mógł rozpowszechnić się od razu. Natomiast wpływy jego spotęgowały się niezmiernie po rewolucji 1917

roku i rosły, gdy już zanikły wpływy tamtych prądów, pragmatyzmu czy bergsonizmu.

Przedstawienie filozofii tego okresu musi tedy obejmować dwie części. Z jednej strony tamte prądy:

pragmatyzm, bergsonizm, fenomenologię, prądy realistyczne, takie jak filozofia analityczna i neoscholastyka, oraz idealistyczne jak szkoła marburska i filozofia Crocego. (Niektóre z tych prądów, jak

neoscholastyka i szkoła marburska, zaczęły się jeszcze w XIX wieku, ale teraz rozwinęły się i rozpowszechniły; dlatego tu jest ich miejsce).

Z drugiej zaś strony — marksizm-leninizm. Jego odmiennność w stosunku do tamtych prądów nie od

razu została zauważona, ale ukazał ją dalszy rozwój. Marksizm-leninizm rozwinął się na innym podłożu

społecznym: tamte były związane z ustrojem konserwatywnym, on zaś z rewolucją. — Naturalny porządek jest taki, że najpierw będą przedstawione tamte prądy, a na zakończenie ten rewolucyjny.

PRAGMATYZM

Pragmatyzm był pierwszą koncepcją filozoficzną, która rozpowszechniła się w XX wieku. Powstał jako reakcja przeciw idealizmowi racjonalistycznemu i metafizycznemu, usiłował przeciwstawić mu

bardziej trzeźwy i praktyczny sposób myślenia. Wyrósł w Ameryce. William James najwięcej przyczynił

się do jego powstania i był centralną postacią całego ruchu. James łączył go z radykalnym empiryzmem,

zarazem jednak nie wyrzekał się metafizyki. Musiała to jednakże być metafizyka zupełnie inna niż racjonalistyczna: była — jak ją James nazywał — pluralistyczna, tychistyczna, synechistyczna.

194

ŻYCIE I PRACE JAMESA. William James (1842- 1910) przez całe niemal życie był związany z Uniwersytetem Harvarda pod Bostonem, w nim studiował, a potem wykładał przez 35 lat. Skończył

wydział lekarski. Od 1872 r. był instruktorem anatomii porównawczej i fizjologii; w 1880 r. został profesorem filozofii, po 9 latach przeszedł na katedrę psychologii, a w r. 1897 wrócił na katedrę filozofii.

Koleje te nie były przypadkowe, były obrazem jego żywego umysłu, zapalającego się do coraz nowych

zadań. W latach osiemdziesiątych pracował nad psychologią, w dziewięćdziesiątych nad etyką i filozofią

religii, po 1900 nad teorią poznania, a w ostatnich latach życia nad metafizyką. Owocem pierwszego

okresu były wielkie *Principles of Psychology*, 1890, drugiego—studia z filozofii praktycznej *The Will to*

Believe, 1897, i The Varieties of Religious Experience, 1902, trzeciego Pragmatism, 1907, ostatniego —

A Pluralistic Universe, 1909. Pod koniec życia był coraz sławniejszy, coraz bardziej rozrywany i rozproszony. Choć w 1907 • opuścił katedrę, by oddać się pracy pisarskiej, starczyło mu już czasu tylko

na odczyty i szkice popularne, zamierzonego wielkiego dzieła nie napisał.

Urodził się, mieszkał i umarł w Ameryce, był bodaj pierwszym Amerykaninem, który w filozofii zyskał światową sławę. Ale od dzieciństwa wiele przebywał w Europie, była drugą jego ojczyzną. W niej

odbył część studiów, w niej miewał najslawniejsze swe wykłady. Przyjaźnił się z wieloma europejskimi

filozofami, z Renouvierem, Boutroux i Bergsonem, Machem i Stumpfem, Wardem i Schillerem, Lutosławskim i Papinim. Był słabego zdrowia, choroba oczu przez całe lata nie pozwalała mu czytać,

musiał walczyć z melancholią i neurastenią; ostatnie 10 lat życia był beznadziejnie chory na serce.

Jednakże opanowywał dolegliwości, był zawsze człowiekiem promiennym, niezwykle żywym, wesołym,

towarzyskim. Jak mówił o nim Bergson, był ogniskiem, z którego promieniowało na wszystkich światło i

ciepło. Zajmował się filozofią, ale miał świadomość, że dla jego aktywnego usposobienia nauka była

zajęciem zbyt spokojnym. Filozofia jego była „filozofią płynności” (flux-philosophy): sam sądził, że był

to wynik jego „skrajnie niecierpliwego usposobienia”. Był ciekawy wszystkiego i pełen entuzjazmu dla

wszystkiego; każdy zdolniejszy człowiek wydawał mu się geniuszem, każda nowa myśl rewelacją, której

chciałby się całkowicie poświęcić. Ale był naturą tak indywidualną, że gdy referował jakąś myśl, to jej

twórca nie zawsze mógł ją rozpoznać. Nie znosił sztywności, schematów, pedantyzmu, zawodowego

traktowania nauki. To także znalazło wyraz w jego filozofii, żywej a nieścistej. Miał idiosynkrazję do

ściśłości, organicznie nie znosił matematyki i logiki. Cenił tylko napięcie, ryzyko, zmianę, wszystko, co

niepewne i nieprzewidywalne. Takim też widział świat. Był umysłem ekspansywnym, żywym, barwnym,

swobodnym a zarazem poważnym i pełnym kultury, i w tym leżał jego nieprzewyciężony urok — a urok

ten miał niemały udział w powodzeniu jego teoryj. Jego obserwacje i pomysły, zwłaszcza w psychologii,

były świetne, ale teorie i konstrukcje często słabe. Od nadmiaru pomysłów żadnego nie doprowadzał do

końca. Ale wszystkie te pomysły i cała jego filozofia z jej wielką mnogością aspektów była charakterystyczna nie tylko dla jego umysłowości, ale i dla epoki, w której żył.

POPRZEDNICY. Pragmatyzm nazwał James „nową nazwą dla dawnych sposobów myślenia”.

Wszakże nie tylko sam sposób myślenia — biorący za miarę prawdy tylko praktyczne jej konsekwencje

— ale i nazwę przejął od swojego przyjaciela Peirce'a. Peirce zaś, który ideę pragmatyzmu wyłożył w

1878 r. (w artykule pt. Jak wyobrażenia nasze

uczynić jasnymi}, sam za poprzednika swego miał psychologa z angielskiej szkoły empirystycznej, Baina, który określał pojęcie jako „to, wedle czego człowiek działa”. Sięgając dalej. James wywodził swą teorię od „wielkiego prądu brytyjskiego empiryzmu”, od Locke’a, Berkeley’a, Hume’a, Mill’a. Ogólna tendencja pragmatyzmu była ta sama, co empiryzmu: wprowadzał doń wprowadził pewien nowy motyw, ale i ten motyw zapowiadał się już u tamtych empirystów, mianowicie gdy odzęgnywali się od abstrakcyjnych pojęć dlatego, że nie mają one praktycznego znaczenia. Inne działy swej filozofii James miał za twory całkowicie nowe, nie mające poprzedników. Sądził, że dla wczesnych filozofów Grecji mniejszą niespodzianką byłaby dzisiejsza nauka niż dzisiejsza filozofia, ze względu na jej indywidualizm i pluralizm. Jednakże i w tych działach wiele zawdzięczał Peirce’owi. a także Renouvierowi, którego pisma pierwsze pociągnęły go do filozofii.

JAMES I PEIRCE. Ideę i nazwę „pragmatyzmu” wymyślił nie sam James, lecz towarzysz jego młodszych lat, Charles S. Peirce (1839- 1914), a tak samo było z tychizmem i synechizmem. James twierdził, że w całym pokoleniu nie było bardziej oryginalnego myśliciela niż Peirce i że osobiście nikomu nie zawdzięcza tyle, co jemu. Wyznawali te same teorie, niemniej mieli zupełnie inny typ umysłowości i te same teorie nabierały w ich ujęciu innego znaczenia. Peirce był przede wszystkim logikiem i matematykiem, James zaś był psychologiem, a logiki i matematyki nie znosił. Peirce dążył w filozofii do ścisłości, James do bezpośredniości. Peirce widział największą wartość filozofii w ładzie, jaki wprowadza, James zaś w bogactwie i indywidualności. Peirce był wrogiem zdawania się na wiarę, tak samo jak James był wrogiem sceptycyzmu. Peirce miał wstręt do spraw niewytłumaczonych, a James był przekonany, że wszystkie sprawy w osnowie swej są niewytłumaczalne. James popularyzował filozofię, a Peirce pragnął wprowadzić do filozofii słownictwo tak specjalne, żeby zniechęciło do niej niepowołanych.

Życie ich ułożyło się też zupełnie inaczej: życie Jamesa przeszło w niezmiennym powodzeniu, w wirze podróży i różnych zajęć, w przyjaźni z całym światem, podczas gdy Peirce wiódł życie samotnika w centrum New Yorku, dziczejac i dziwac/ając. James był jednym z najpopularniejszych uczonych świata, Peirce zaś zaledwie kilka garstki był „tajemniczym geniuszem”, a innym był zupełnie nie znany. Peirce wymyślał teorie, James wprowadzał je w świat. James, który dla swych wykładów był rozrywany w Ameryce i Europie, nie zdążył przez ostatnie 20 lat życia napisać żadnej książki, wydawał tylko w formie

książkowej swe odczyty, a Peirce nie mógł znaleźć wydawcy na wielkie 12-tomowe Zasady filozofii.

Różnice te nie mogły nie objawić się w ich teoriach. Peirce, wymyślając pragmatyzm, chciał jako kryterium prawdy wprowadzić przydatność twierdzeń, ale przydatność teoretyczną. James zaś, zgodnie z

własną aktywistyczną postawą, pojął ją jako przydatność w postępowaniu. Peirce'owi chodziło w pragmatyzmie o wprowadzenie do filozofii rodzaju eksperymentalnej metody. Jamesowi zaś o zbliżenie

jej do życia. James kładł nacisk na podobieństwo teorii, jakie obaj wyznawali. Peirce zaś, któremu chodziło o precyzję, podkreślał ich odrębność. Twierdził wręcz, że pragmatyzm w tej postaci, jaką głosi

James, jest samobójczy, i dla odróżnienia swego stanowiska przestał nazywać go „pragmatyzmem” i

przyjął nazwę „pragmatycyzmu”. Podobnie było też z innymi teoriami. James miał skłonność do nominalizmu, jak większość empirystów, Peirce zaś do realizmu pojęciowego i właśnie w pragmatyzmie

widział sposób ratowania obiektywności pojęć. Peirce

196

wymyślił „tychizm” jako teorię odpowiadającą teorii prawdopodobieństwa i metodom statystycznym w

nauce, James zaś przejął tę teorię, bo uzasadniała wolność. Peirce wymyślił „synechizm” dla uzgodnienia

przypadku z logiką, a James przejął tę teorię dla wyrażenia płynności rzeczy.

POGLĄDY, I. PSYCHOLOGIA. James doszedł do filozofii przez psychologię i w niej dat najpierw

wyraz swemu filozoficznemu stanowisku. Będąc wytrawnym znawcą psychologii europejskiej -• zarówno

jej pojęć klasycznych, jak analiz asocjacionistów, konstrukcji psychogenetycznych, metod eksperymentalnych, koncepcji psychobiologicznych — a nie należąc do żadnej z jej szkół, mógł łatwiej

od kogokolwiek dojść do nowych idei w psychologii.

Podstawa jej widział wyłącznie w konkretnej obserwacji bez uproszczeń i konstrukcji, do jakich zawsze skłonna jest nauka. Stawiał psychologii wymagania skrajnie empirystyczne: że ich nie zaspokajała dawna psychologia, metafizyczna, to jest łatwo zrozumiałe. Ale prawdziwą sensacją było, że

nie wytrzymała ich również psychologia asocjacyjistyczna. uprawiana przez empirystów i uchodząca za

szczyt empirycznej metody. Bo jednakże i ona na swój sposób upraszcza fakty i robi hipotetyczne konstrukcje. W świetle jego prostego programu empiryzm i pozytywizm były w psychologii właśnie nie

dość empiryczne i pozytywne; dopiero swoje stanowisko uważał za prawdziwy pozytywizm.

Stanowisko to dało istotnie nowe rozumienie psychiki ludzkiej. Dawne było (jeśli zastosować do psychologii wyrażenie utarte w fizyce) atomistyczne: przedstawiało świadomość jako złożoną z prostych i

niezmiennych elementów, wrażeń i wyobrażeń, popędów i uczuć — niby atomów psychicznych. James

zaś odwołując się do doświadczenia twierdził, że atomów takich nie ma, że obserwacja nic o nich nie wie.

W psychice nie ma właśnie nic prostego i niezmiennego. Wyobrażenia, traktowane przez dawną psychologię jak gdyby były atomami, są w naszej świadomości coraz inne, zależnie od tego, w jakim znajdują się zespole.

A co jeszcze ważniejsze: nie ma w ogóle odrębnych wyobrażeń. Jedne łączą się z drugimi, jedne przechodzą nieustannie w drugie. Świadomość ma charakter ciągły, podobna jest do płynnego strumienia.

„Strumień świadomości” — to był nowy termin Jamesa. najdobitniej oddający jego rozumienie psychiki.

Jeśli zaś taka jest natura świadomości, to asocjacionizm, który do niedawna uchodził za najwyższy wyraz

naukow'ości, jest błędem. Jest bowiem atomizmem: wyobrażenia traktuje jako atomy psychiczne, a kojarzenie jako prawo nimi rządzące. Empiryści są w błędzie, bo jaźń nie jest sumą wyobrażeń, jak oni

chcieli. Ale w błędzie są także racjoniści, bo jaźń nie jest substancją duchową, nie jest taką jednością, za

jaką ją mieli. Jest jednością, ale jednością przepływającego strumienia.

Utworzenie się w niej i utrwalenie złożonych zespołów tłumaczył w sposób dla końca XIX wieku zupełnie naturalny: są dziedzictwem poprzednich pokoleń. Dzięki temu dziedzictwu świadomość nasza

jest wyposażona w przeróżne instynkty i kategorie myślenia;

jest w nie wyposażona od początku, nie potrzebuje ich zbierać w trybie indywidualnego doświadczenia.

Jest to szczególnie wyraźne na przykładzie trójwymiarowej przestrzeni:

postrzegamy ją bezpośrednio i od razu, nie potrzebujemy się jej stopniowo uczyć, jak chcieli empiryści,

ani też jej sami nie wytwarzamy, jak chciał Kant. O akcie tworzenia przestrzeni nic z doświadczenia nie

wiemy.

197

Właściwością psychologii Jamesa było także ujmowanie zjawisk psychicznych na tle biologicznym.

Dostosowanie do potrzeb życiowych, użyteczność tłumaczy wiele cech umysłu. Tłumaczy między innymi

proces kojarzenia, przedstawiany przez psychologów jako czysty mechanizm; mechanizm wszakże może

prowadzić umysł w różnych kierunkach, a w jakim poprowadzi rzeczywiście, o tym decyduje już nie on

sam, lecz względy biologiczne.

Było też charakterystyczną właściwością Jamesa przypisywanie czynnikom aktywnym umysłu decydującej roli. Działanie jest pierwotne, a myśl i uczucie wtórne: są jedynie ogniwami, przystankami w

działaniu. „Posiej czyn” — pisał — „a zbierzesz przyzwyczajenie ;posiej przyzwyczajenie, a zbierzesz

charakter; posiej charakter, a zbierzesz swój los”.

2. PRAGMATYCZNA METODA. Zasady pragmatyzmu James zaczął stosować jeszcze w latach osiemdziesiątych, jednakże tylko ubocznie, nie przypisując im większego znaczenia. Dopiero od 1898 r.

kładł na nie nacisk. Okazały się na czasie: różni myśliciele wystąpili jednocześnie z podobnymi pomysłami, zaczął się ruch „pragmatyczny”. W 1903 r. jego podstawowe idee w obszerniejszych książkach opracowali Dewey i Schiller. A wreszcie i James uczynił nową teorię przedmiotem

specjalnych wykładów i książki. Książka ta ukazała się w 1907 r., była napisana popularnie i najwięcej rozpowszechniła teorię. Ale była raczej zamknięciem ruchu niż jego początkiem.

Pragmatyzm miał dwojaki charakter: był po pierwsze metodą, a po drugie teorią prawdy. Pierwotnie

był metodą. Mianowicie metodą rozstrzygania dyskusji metafizycznych, toczonych odwiecznie, a których

zwykłe metody wcale nie zbliżały do rozstrzygnięcia. Ta nowa metoda oceniała twierdzenia metafizyczne wedle konsekwencji, jakie za sobą pociągają. Przede wszystkim zaś konsekwencji praktycznych. Przechodziła od teoretycznego do praktycznego punktu widzenia. Pragmatyści zakładali,

że jeśli z różnych tez wynikają te same konsekwencje praktyczne, to nie ma między nimi istotnej różnicy;

różnica jest tylko słowna. Sądzi, że przez taką metodę wprowadzają do filozofii obiektywne kryterium i

uniezależniają ją od osobistych przekonań filozofa.

Metoda ta odpowiada duchowi empiryzmu; wprowadzając praktyczny punkt widzenia do teorii, uwalniała ją od abstrakcyj, werbalizmu i od konsekwencji werbalizmu, mianowicie od niewzruszonych

zasad, rzekomych konieczności, zamkniętych systemów, pretensji do absolutu. Przez to samo zaś nawracała do rzeczywistości, do konkretności, do faktów i czynów. Nie przesądzała natomiast, do jakiej

doprowadzi teorii filozoficznej. Mogła doprowadzić do różnych: była—wedle porównania Papiniego —

jak korytarz w hotelu, wiodący do wielu pokoi.

3. PRAGMATYCZNA TEORIA PRAWDY. Wszakże szybko pragmatyści stali się obrońcami określonej

teorii prawdy. Przyłączyli się mianowicie do dość rozpowszechnionej na przełomie XIX i XX wieku

opinii — głoszonej przez Macha, tak samo jak przez Poin-carego — że prawdy, a w szczególności prawdy naukowe nie są kopiami rzeczywistości. Prawdziwość nie może być rozumiana jako zgodność z

rzeczywistością ani w ogóle jako stosunek myśli do rzeczywistości, bo niepodobna porównywać myśli z

rzeczywistością;

prawdziwość może więc być rozumiana jedynie jako właściwość samej myśli.

Pragmatyści spróbowali określić ją tedy zgodnie ze swym praktycznym punktem widzenia. I doszli do wniosku, że prawdziwe są te myśli, które się sprawdzają przez swe konsekwencje, a zwłaszcza konsekwencje praktyczne. Pogląd ten nie miał bynajmniej intencji sceptycznej, przeciwnie, pragmatyści

sądzi, że nareszcie dają prawdzie pewne

198

kryterium. Zarzucano im, że usunęli z filozofii prawdę, zastępując ją przez skuteczność. Tymczasem oni

chcieli tylko wytłumaczyć, co należy rozumieć przez „prawdę”. Tak rozumiany — jako teoria prawdy, a nie tylko jako metoda — pragmatyzm rozpowszechnił się i odegrał znaczną rolę w filozofii XX wieku.

Konsekwencje jego były rozległe. Mianowicie wynikało zeń, że prawdy nie są niezmiennie, że stają się,

zmieniają zależnie od tego, jak się spełniają w praktyce; że należy je rozumieć nie statycznie, lecz dynamicznie; że są zależne od zastosowania i przeto względne; że nie są same celem, lecz jedynie środkiem do celów życiowych; że nie są stwierdzane, lecz wytwarzane przez człowieka. Poznanie nie jest

odtworzeniem rzeczy, lecz ich oczekiwaniem, tworzeniem hipotez. Pojęcia, jakimi się posługujemy, nie są

obrazem przedmiotów, lecz planem akcji, systemem oczekiwań łączonych z tymi przedmiotami a podobnie i teorie są tylko narzędziami, instrumentami działania. Są prawdziwe, gdy pozwalają przed-

miotami skutecznie operować. Był to motyw pragmatyzmu tak ważny, że jeden z jego przedstawicieli,

Dewey, chciał odeń brać nazwę dla całego kierunku: nazywał go „instru-mentalizmem” raczej niż pragmatyzmem.

Pragmatyzm zmierzał do tego, by pojęcia czynić jasnymi, jednoznacznymi, ale — samo pojęcie pragmatyzmu nie było jasne i jednoznaczne. Miewał postać szerszą, to znów węższą. Pragmatyści twierdzili, że kryterium prawdy stanowią jej skutki, ale skutki rozumieli rozmaicie: bądź mieli na myśli

wszelakie skutki, zarówno teoretyczne jak praktyczne, bądź też wyłącznie tylko skutki praktyczne. Jedynie

w tym węższym znaczeniu pragmatyzm zasługiwał na nazwę „utilitaryzmu poznawczego”, którą mu

niekiedy dawano.

Następnie: pragmatyzm miewał postać bardziej i mniej radykalną. W bardziej radykalnej pragmatystyce

mieli swoje kryterium prawdy za jedyne, stosowali je do wszystkich prawd, nie wyłączając czysto faktycznych. W mniej radykalnej mieli to kryterium za jedno, z wielu możliwych. I sądzili, że stosuje się

tylko do prawd ogólnych, do teorii, hipotez, ale nie do prawd faktycznych. Taki był właśnie pogląd Jamesa: nie był on radykalny w swym pragmatyzmie. I nie przykładał, zwłaszcza pierwotnie, do pragmatyzmu szczególnej wagi: było niemało teorii filozoficznych, którymi przejmował się więcej i które

miął za ważniejsze. Jakby wbrew jego woli, nazwisko jego sprzęgło się z teorią pragmatyzmu. Jednakże

pod wieloma względami była ona wyrazem jego umysłowości, jego anty-intelektualizmu, jego upodobania

do spraw konkretnych, użytecznych praktycznie, ważnych życiowo, a niechęci do abstrakcyjnych, werbalnych, czysto teoretycznych.

4. ŻĄDZA WIARY. Pragmatyzm odpowiadał na pytanie: jakie jest kryterium poznania? Pozostawiało

pytanie drugie: jaka jest natura poznania? Pragmatyści, rozwiązując je podobnie jak tamto, twierdzili, że

jest czynnością praktyczną. Czysto teoretyczna myśl jest fikcją, niemożliwością psychologiczną: umysł

jest przesiąknięty aktami, pragnieniami, dążeniami. Czysto kontemplacyjna koncepcja poznania, która tak

długo panowała, była błędna. Poznanie jest przewidywaniem, a więc oczekiwaniem, a więc dążeniem, a

więc czynna jest w nim wola.

W związku z tym poznanie zawiera oceny, wartościowania, bo gdzie się dąży, tam się wartościuje.

Punkt widzenia wartości jest w poznaniu istotny, niepodobna go eliminować, jak to chcieli empiryści. Co

więcej, skoro poznanie jest przewidywaniem, to nie może być czystą wiedzą, bo nie można naprawdę

wszystkiego wiedzieć o tym, czego jeszcze nie ma. Jeśli zaś nie jest samą wiedzą, to musi być też wiarą.

Jeśli dotąd pragmatyzm i dawny empiryzm miały sprawę wspólną, to w tym punkcie

199

rozchodziły się na dwa krańce: jeden był zwolennikiem wartościowania w nauce, drugi wrogiem, jeden

sądził, że nie ma poznania bez wiary, drugi zaś, że poznanie się właśnie tam kończy, gdzie się zaczyna

wiara. Doświadczenie albo potwierdza, albo obala nasze twierdzenia, przewidywania, oczekiwania.

Jednakże, wedle pragmatyzmu, nie wszystkie:

są i takie, których empirycznie rozstrzygnąć niepodobna. A są między nimi również doniosłe : czy jest

Bóg, czy świat ma sens i cel. O tym, czy je uważać za prawdy, może decydować już sama tylko wiara.

Wiem też potrzebujemy wiary.

Pogląd ten James nazwał „żądzą wiary” (the i./// to believe). Później zresztą mówił, że trafniejszą nazwą byłoby „prawo do wiary”, bo ważne jest nie to, że chcemy zdawać się na wiarę, lecz że mamy do

tego prawo. A mamy prawo, bo dość jest spraw, których inaczej rozstrzygać niepodobna. Zdawanie się na

wiarę jest w wielu wypadkach nieuniknione, czy kto chce, czy nie chce. Jeśli nie wiedząc, czy coś istnieje,

nie chcemy zdawać się na wiarę i na jej podstawie twierdzić, że jest, to w praktyce postępujemy tak, jak

gdyby to coś nie istniało. Kto dla skrupułów naukowych nie chce przyjąć, że Bóg istnieje, ten postępuje

tak, jak gdyby przyjął, że Bóg nie istnieje. Więc opiera się — powiada James — jednak na wierze, bo

wiedza go do tego nie skłania, nie przemawia przeciw istnieniu Boga, tak samo jak nie przemawia za nim.

5. RADYKALNY EMPIRYZM. Inne poglądy filozoficzne Jamesa były już luźniej związane z pragmatyzmem; wszystkie natomiast były wyrazem jego empiryzmu. Ale empiryzm Jamesa — nazwał go

„radykalnym empiryzmem” — odbiegał znacznie od tradycyjnego. Szczególniej zaś w dwu punktach.

Najpierw, empiryzm dawniejszy miał charakter atomistyczny: doświadczenie sprowadzał do sumy prostych elementów. Tymczasem James sądził właśnie inaczej: że właśnie proste elementy nigdy w

doświadczeniu nie występują. Są z sobą zrośnięte, stanowią ciągły strumień. Psychologia naprowadziła

Jamesa na pojęcie „strumienia świadomości” i pojęcie to zastosował do całego doświadczenia. Żaden

element doświadczenia nie jest samodzielny.

Drugą odrębnością nowego empiryzmu był jego zwiększony zasięg. Dawny uznawał tylko doświadczenie zewnętrzne, zmysłowe, ewentualnie także wewnętrzne. Nowy empiryzm Jamesa twierdził,

że także cudzą osobowość znamy przez doświadczenie, bo znamy ją bezpośrednio, bez rozumowań,

wniosków, konstrukcji. Wszystko jest doświadczeniem, co znamy bezpośrednio. Ambicją Jamesa było,

aby uwzględnić wszelkie jego postacie, nie pominąć żadnej. Uwzględniał nawet doświadczenie mistyczne,

podczas gdy dla dotychczasowego empiryzmu nic nie było dalsze od doświadczenia niż stany mistyczne.

„Uważałem” — pisał James — „zawsze za sprawę lojalności (fair play) wobec różnych rodzajów doświadczenia, aby także głos ekstazy mistycznej liczył się tak jak głos innych doświadczeń”.

6. CZYSTE DOŚWIADCZENIE. Jaki charakter ma pierwotne doświadczenie (James nazywał je „doświadczeniem czystym”), wolne jeszcze od wszelakich wtretów, dodatków, inter-pretacji? Jest przedmiotowe, czy podmiotowe? Otóż James sądził, że nie jest ani jednym, ani drugim, jest neutralne

wobec przeciwstawienia przedmiotu i podmiotu. Koncepcja ta nie była nowa, znał ją już Mach, Avenarius, Renouvier, ale James rozwinął ją i wybitnie przyczynił się do jej rozpowszechnienia. Jeśli się

trzymać czystego doświadczenia, to nie ma ani samoistnego podmiotu, ani samoistnych przedmiotów; nie

ma niezależnej jaźni ani niezależnych materialnych substancji. Substancje są li tylko fikcją naszego umysłu, którą — jak sądził James — filozofia obaliła ostatecznie. Ale tak samo niezależna jaźń. Skoro zaś

nie ma niezależnej jaźni, to nie ma też podstawy do idealistycznego rozumienia

200

świata. Rozróżnienie podmiotu i przedmiotu pozostało w mocy, ale filozofia tradycyjna miała je za absolutne, a filozofia nowa przekształciła na względne. Pojęła je jako współzależne składniki doświadczenia.

7. PLURALIZM. Koncepcja Jamesa była pluralistyczna: cechą rzeczywistości jest mnogość części. Ale

z drugiej strony, części jej nie są całkowicie niezależne. Są zależne od części sąsiadujących: między

częściami sąsiadującymi dokonuje się nieustannie osmoza. Pogląd swój, stwierdzający tę względną zależność elementów rzeczywistości, mianowicie zależność od elementów sąsiadujących, James nazywał

„synechizmem”.

Uzupełnieniem zaś jego był inny pogląd, który James nazywał „tychizmem”: ten znów stwierdzał względną niezależność elementów rzeczywistości, mianowicie niezależność ich od całości.

Tychizm był

poglądem o daleko sięgających konsekwencjach. Wynikało zeń bowiem (jak z kontyngentyzmu

Boutroux), że w rzeczywistości jest miejsce na wolność i na powstawanie rzeczy nowych. Wynikało, że rzeczywistość jest plastyczna i że każdy człowiek może dodać swojej/? deficyt Stwórcy. Wynikało, że

istnieje kosmologiczna podstawa do przekonania meliorystycznego, do wiary w lepszą przyszłość świata.

Argumenty na rzecz tychizmu były najpierw naukowe: 1) że konkretne doświadczenia są niepowtarzalne, a zwykła interpretacja zmienności jako permutacji niezmiennych składników jest tylko

hipotezą; 2) że na przykładzie naszych własnych postanowień widzimy, iż w rzeczywistości może powstawać coś nowego.

Do tego przyłączają się argumenty moralne: 3) że zaprzeczanie wszelkiej nowości, jakie ma miejsce

w monizmie, jest w niezgodzie z naszym poczuciem życia; że natomiast 4) tychizm jest zgodny z poglądami, które James uważał za słuszne, mianowicie: z personalizmem, wolnością, ustrojem demokratycznym.

James miał swe idee metafizyczne, ale zbrakło mu czasu, a może i zdolności, by je rozwinąć. Ideami

tymi były nie tylko synechizm, tychizm, pluralizm, ale także aktywizm i personalizm. Był wrogiem dwu

potęg metafizyki: materializmu i panteizmu: pociągał go daleki od obu tych poglądów pluralistyczny

spirytualizm.

8. FILOZOFIA RELIGII. Dokładniej natomiast opracował filozofię religii. Zajął w niej stanowisko, jakie

dotąd rzadko bywało zajmowane: nie był bowiem ani obrońcą, ani przeciwnikiem religii. Przewidywał

też, że to stanowisko nie zadowoli nikogo, że będzie, jak mówił, zbyt biologiczne dla ludzi religijnych, a

zbyt religijne dla biologów.

Główne jego myśli w tej dziedzinie były dwie: Pierwszą było, że kręgosłupem religii nie jest nic innego, jak tylko doświadczenie. Religię, tak samo jak metafizykę, chciał rozwijać na podstawie doświadczenia. Było to możliwe, bo doświadczenie rozumiał niezmiernie szeroko. I sądził, że można

empiryzm pogodzić z supranaturalizmem.

Drugą zaś jego myślą było, że choćby nawet wszystkie szczegółowe objawy religii były nieważne, to

jednak religia w całości jest sprawą dla ludzkości jak najbardziej ważną. Jest bowiem, jak to mówił, po

prostu „przekonaniem, że nie wszystko jest próżnością”.

Uznanie, jakie James miał dla religii, było naturalne przy jego teorii poznania, wobec jego stosunku do wiary, wobec przeświadczenia, że nie ma w ogóle wiedzy bez wiary, A także było naturalne przy jego

pojęciu doświadczenia i przekonaniu, że przeżycia mistyczne są również doświadczeniami. Dla jego

rozumienia religii charakterystyczne było także twierdzenie, że prosta pobożność bardziej zbliża się do

prawdy niż nowoczesny liberalizm religijny, intelektualny i krytyczny. O sobie pisał: „Nie posiadam

żywego sto-

sunku do Boga, zazdroszczę tym, co go mają. Ale cudze zeznania znajdują we mnie rezonans. Coś mówi

we mnie: tu leży prawda".

9. FILOZOFIA NIEŚCISŁOŚCI. „Filozofia to zabawna rzecz” — tak zamierzał James zacząć jedną ze swych

książek — „jest najbardziej wzniosłym, a zarazem najbardziej godnym potępienia ze wszystkich zajęć

ludzkich.” Sam się nią przez całe życie zajmował, ale w szczególny sposób: nie roszcząc właściwie pretensji, by to, co w niej robił, mogło być naukowe i ścisłe. „Pisać technicznie o filozofii, to zbrodnia

wobec rodu ludzkiego” — mówił. Twierdził, że w filozofii pretensja do ścisłości byłaby blagierstwem; i

umyślnie pisał niesystematycznie.

Zresztą zapewne nie byłby zdolny myśleć i pisać inaczej. Mówiąc kiedyś o stosunku duszy do ciała,

powiedział, że różne teorie mogą być tu prawdziwe, na pewno zaś fałszywa jest tylko jedna, mianowicie

„teoria doskonale jasna i definitywna”. Peirce surowo potępił tę stronę filozofii Jamesa i twierdził, że

filozofia ta wypadłaby zupełnie inaczej, gdyby się jej twórca był przemógł i zapoznał z matematyką:

zrozumiałby wtedy, czego można i należy wymagać od każdej nauki, a więc i od filozofii. Jednakże filozofia nieścisłości znalazła także i obrońców: np. kolega Jamesa z Uniwersytetu Harvarda, Santayana,

uważał jego nieścisły i niesystematyczny sposób filozofowania za najlepszy. Ścisłość bowiem i systematyczność, w które każdy stara się ubierać swe poglądy, zamyka tylko oczy na ich braki.

James rozstrzygał ostateczne zagadnienia filozoficzne poniekąd z punktu widzenia potrzeb estetycznych i moralnych: i nie było to — powiada Santayana — niefilozoficzne, bo może jednak uczucia

są najlepszymi przewodnikami do ostatecznej prawdy. Stanowisko to w okresie, który tyle czynił, by z

filozofii zrobić naukę ścisłą — warto zanotować. A jednak James i Santayana byli niezmiernie reprezentatywnymi ludźmi tego okresu.

ROZWÓJ. James miał upodobanie do bezpośrednich faktów, ale także potrzebę ogólnego i metafizycznego zrozumienia świata: były to dwa składniki jego filozofii. Początkowo przeważał pierwszy

i robił z niego empiryka, odstręczał go od dociekań metafizycznych. Ale później James mówił: „Jednakże

absolut nie jest tym niemożliwym bytem, za jaki go pierwotnie miałem”. Zaczął od empirycznego realizmu, lecz skończył na spirytualistyczno-personalistycznej metafizyce. Ale upodobanie do bezpośredniego doświadczenia przetrwało w jego metafizyce.

POKREWNE KIERUNKI, I. HUMANIZM. Głównych sprzymierzeńców dla swoich poglądów, zwłaszcza dla pragmatyzmu, James miał w Schillerze i Deweyu. F. C. S. Schiller z Oksfordu (1864-

1937) (The Riddles of the Sphinx, 1899, Humanism, 1903) nazywał swe stanowisko „humanizmem”.

Pojmował je tak ogólnie, że pragmatyzm był tylko jego zastosowaniem do zagadnień poznania.

Sprawdzanie prawdziwości przez praktykę miał za tezę słuszną, ale nieistotną: istotne było dlań, że umysł ma funkcję praktyczną, że nie ma myśli czysto teoretycznej, że każda jest przesiąknięta aktami wiary i pragnieniami. Takie nastawienie czyniło, że Schiller był wrogiem absolutyzmu, a skłaniał się do personalizmu, do personalnego idealizmu. Poglądy swe zalecał z powodów dość szczególnych dla filozofa, ale zrozumiałych w ustach pragmatysty: mianowicie nie dlatego, że są prawdziwe, lecz że „młodzieńcze, silne i męskie”: wyrażał je zaś tak agresywnie i zawadiacko, że pogorszył tym sprawę pragmatyzmu.

202

2. INSTRUMENTALIZM. John Dewey z Chicago (1859-1952), leader „chicagowskiej szkoły” pragmatystów, później profesor w Columbia University, najwpływowniejszy po Jamesie z filozofów amerykańskich, autor *Studies in Logical Theory*, 1903, *Creative Intelligence*, 1917, i in., swoją odmianę pragmatyzmu nazywał „instrumentalizmem”. Był typem myśliciela zupełnie różnym od Jamesa, dyskursywnym, nie intuicyjnym. Miał zainteresowania logiczne i społeczne, jak tamten psychologiczne i metafizyczne. Zaczął od kantyzmu i heglizmu jak tamten od angielskiego empiryzmu; ale już od 1907 r. zerwał z nimi. Dążył — podobny w tym raczej do Peirce’a niż do Jamesa i Schillera — ku filozofii ścisłej; pisał do Jamesa, że głosi jego poglądy, ale — przełożone na język logiczny. Reprezentował umiarkowany pragmatyzm; za kryterium prawdy miał nie tylko zaspokojenie praktycznych dążeń, ale także harmonię i jedność. Pragmatyzm łączył Dewey, podobnie jak James i Schiller, z jeszcze ogólniejszymi teoriami filozoficznymi, ale z biegunowo różnym od tych, które głosili tamci dwaj. Jego pogląd na świat był właśnie impersonalistyczny, naturalistyczny, a jego pojmowanie życia umysłowego było fizjologiczne, zbliżone do tego, które rozpowszechniło się później pod nazwą „behawioryzmu”. „To, co ciało robi, nazywamy umysłem” — mówił. Przyczynił się najwięcej w Ameryce do zwalczania prądów spekulatywnych i do wprowadzenia eksperymentalnych metod myślenia. Najkrócej mówiąc: filozofia Deweya była instrumentalistyczna, empirystyczna, relatywistyczna, antymetafizyczna. To znaczy, miała następujące tezy: 1) wyobrażenia ludzkie nie są dla ludzi poznaniem bytu, lecz narzędziem działania; 2) słuszne są z nich te, które uformowały się na podłożu społecznym; to, co w danym czasie uchodzi za rozumne, słuszne, logiczne, prawdziwe, dobre — jest zawsze wytworem myślenia zbiorowego; 3) wszystko to rozwija się i podlega ciągłej rewizji; prawda i dobro są przeto płynne; 4) metafizyka jest bezużyteczna, gdyż chce dochodzić tego, co nie mieści się w doświadczeniu i 5) tak

samo bezużyteczna jest religia: jest zbyt osobista, by mogła wejść w skład wspólnej ludzkiej prawdy.

Filozofował z nastawieniem społecznym. Jak Comte, chciał krzewić religię Ludzkości i wiarę w postęp. Z nauki ścisłej i filozofii pragnął uczynić podłoże dla „powszechnej przebudowy”, a w szczególności dla reformy pedagogiki i ustroju społecznego.

3. PRAGMATYŚCI WŁOSCY stanowili najwcześniejszą grupę pragmatystów na kontynencie Europy. Dali

zaś kierunkowi charakter szczególny, bodaj jeszcze bardziej praktyczny i światoburczy od tego, jaki miał

w Ameryce. Były wśród nich dwie grupy. Wszyscy byli przeświadczeni o ut., litamym charakterze wiedzy. Ale jedni widzieli w nim potwierdzenie wartości wiedzy, inni zaś, przeciwnie, bodziec do wyzwolenia się spod jej jarzma. Jedni kładli nacisk na zależność przekonań ludzkich od ich praktycznych

konsekwencji, drudzy — na zależność rzeczywistości od przekonań ludzkich (bo przekonania wpływają

na działanie, a działanie na rzeczywistość). Ci przejęli od Jamesa głównie hasło żądzy wiary, ale potraktowali je jako hasło życiowe, nie naukowe; wyrażali nim swe uznanie dla użyteczności wiary i

ryzyka. Bo wiara w możliwość wykonania dzieła jest niezbędnym warunkiem jego wykonania. Głównym

przedstawicielem tego kierunku był Giovanni Papini (1881 - 1956). Pragmatyści włoscy usiłowali służyć

swą filozofią polityce, ale nie była to polityka jednolita: jedni przeszli na stronę faszyzmu, inni zaś wymarli na Wyspach Liparyjskich za to, że byli jego przeciwnikami. Sam Papini przeszedł później do

obozu katolickiego.

203

DZIAŁANIE JAMESA I PRAGMATYZMU. U Jamesa pragmatyzm miał charakter wolnościowy, tolerancyjny, demokratyczny, humanistyczny; a u zwolenników jego charakter ten częściowo utracił. U

Jamesa łączył się z metafizyką i religią, wielu zaś z jego zwolenników odrzucało wszystkie jego implikacje metafizyczne i religijne — i wtedy pragmatyzm stawał się postacią sceptycyzmu i relatywizmu. W Europie występował najczęściej w takiej właśnie postaci.

James najsilniej oddziałał swym pragmatyzmem. Ale oddziałał również, pomysłami metafizycznymi,

przyczynił się do wzmożenia indywidualizmu i woluntaryzmu, irracjonalizmu, nawet fideizmu. Dał bodziec do badań psychologicznych nad religią i do liczenia się w nich z wolą więcej niż z intelektem.

Ale może najsilniej oddziałał swą psychologią, w szczególności ogólną teorią „strumienia świadomości”,

an yatomistycznym jej traktowaniem.

Gdy w 1942 r. w licznych obchodach czczono setną rocznicę urodzin Jamesa. wynoszono jako największą zdobycz jego aktywistyczną teorię poznania. Pragmatyzm Jamesa przeciwstawił się tradycyjnemu pogładowi, 'że postawa poznającego jest taka sama. jak widza (t/ie spa-tiitoi' theory of

kno\\leiiige): twierdził, że poznanie jest formą działania. Pogłąd ten James głosił już od 1878 r.

Przyłączyli się doń Schiller i Dewey, podczas gdy Peirce, mimo pozorne podobieństwo, w zasadniczej

sprawie poznania został wierny tradycyjnemu pogładowi.

OPOZYCJA wyszła przede wszystkim od idealistów, którzy w pragmatyzmie widzieli relatywizację

wiedzy, podcięcie korzeni racjonalnej metafizyki. Bradley, Taylor i inni zwalczali go gwałtownie.

Sz szczególnie surowo wypadła krytyka formalnej struktury teorii Jamesa i jego sprzymierzeńców. Realista

Lovejoy ogłosił w r. 1908 artykuł Trzyście pragmatyzmów, w którym odróżniał tyleż możliwych interpretacji tej rzekomo jednej teorii. James uznał słusność jego rozróżnień, ale — nie widział w tym

zarzutu przeciw pragmatyzmowi. Bradley pisał, iż można by nawet zgodzić się, że praktyka stanowi kry-

terium prawdy, ale trzeba by przedtem ustalić, co należy rozumieć przez „praktykę”. Nawet

sprzymierzeńcy występowali przeciw nieokreśloności teorii Jamesa, w szczególności Dewey i Peirce.

Peirce przeciw samej tylko pierwszej połowie I tomu Psychologii Jamesa skierował aż 45 zasadniczych

wątpliwości. I jeszcze na rok przed śmiercią Jamesa zaklinał go, żeby wprowadził, jeśli zdoła, choć trochę

ściśłości do swego myślenia.

ZESTAWIENIE. Schiller ułożył tablicę przeciwieństw, którą się posługiwał dla charakteryzowania swego stanowiska. Da się ona zastosować także do stanowiska Jamesa i wszystkich pokrewnych

myślicieli, 1) Jest ono przede wszystkim humanizmem, bo indywidualnego człowieka czyni miarą rzeczy;

najwyraźniejszym przeciwieństwem humanizmu jest scholastykizm, bo właśnie poddaje człowieka obiektywnej, nadludzkiej mierze.

2) Następnie, jest pragmatyzmem, widzącym w praktyce życiowej kryterium prawdy;

przeciwieństwem jego jest werbalizm, bo gdzie nie decyduje praktyka, tam decydują słowa.

3) Jest pluralizmem —w przeciwieństwie do absolutyzmu, na którym kończy każdy monizm. 4) Jest

radykałnym empiryzmem — w przeciwieństwie do aprioryzmu. 5) Jest woluntaryzmem — w

przeciwieństwie do intelektualizmu, nie liczącego się z najistotniejszym pierwiastkiem naszego umysłu:

wola. 6) Jest personalizmem — w przeciwieństwie do naturalizmu. 7) Jest świadomym

antropomorfizmem — w prze-

204

ciwieństwie do amorfizmu: bo jeśli człowiek sam nie nada życiu formy i prawa, to nic mu ich nie da. I

wreszcie: 8) Jest poglądem typowo brytyjskim (britkism) —w przeciwieństwie do germańskiego.

Santayana powiedział o Jamesie, że jego sposób myślenia był podobny do dawnej polskiej konstytucji:

jeśli — pisał — za jakąś sprawą był chociaż jeden głos, to musiała być uwzględniona. Jego filozofia była

przeciwieństwem zwykłej filozofii, liczącej się tylko z prawdami, które są wszystkim dostępne i na które

wszyscy lub przynajmniej większość się zgadza.

James był przeświadczony, że jego filozofia jest filozofią przyszłości, że reforma jego może się

równać z Reformacją. Był upojony tym, że jest świadkiem powstawania i współtwórcą wielkiej epoki

umysłowej, nowego życia, religii, filozofii. Nowość, a także trwałość tej filozofii przecenił, jednakże

pewne motywy jej weszły jako jeden ze składników do myśli i życia XX wieku.

BERGSON

Filozofia Bergsona ma w jednej swej połowie charakter krytyczny i jest pełna analogii do pragmatyzmu. Natomiast w drugiej połowie buduje nową metafizykę, intuicjonistyczną i witalistyczną.

ŻYCIE I PISMA. Henri Bergson (1859- 1941) jest dość zgodnie uważany za najwybitniejszego wśród

filozofów, jacy w ostatnich pokoleniach czynni byli we Francji. Dokładnie połowa jego życia przypada na

wiek XIX, a połowa na XX. Uczył się i studiował w Paryżu. Od 1881 do 1898 był nauczycielem filozofii

w szkołach średnich na prowincji i w Paryżu, po czym przeszedł do szkolnictwa wyższego. Życie jego

było spokojnym życiem uczonego: jak sam twierdził, nie było w nim żadnych zewnętrznych wydarzeń

godnych uwagi. Dość szybko zyskał rozgłos i osiągnął najwyższe zaszczyty, jakie dla uczonych ma Francja: katedrę w Collège de France (1900) i fotel w Akademii Francuskiej. Wydał cztery zasadnicze

książki: *Données immédiates de la conscience*, 1889, *Matière et mémoire*, 1896, *L'évolution créatrice*,

1907, *Les deux sources de la religion et de la morale*, 1932. Poza tym jeszcze ogłosił wiele prac

drobniejszych, jak studium estetyczne *Le rire*, 1900, i syntetyczny zarys swej filozofii *Introduction à la*

métaphysique, 1903.

ROZWÓJ. W młodości był zwolennikiem Spencera i mechanistycznego rozumienia świata. Przemiana

w jego sposobie myślenia dokonała się w latach 1881 - 1883. Doprowadziła go do oryginalnej koncepcji

filozoficznej, z którą wystąpił już w pierwszej swej książce. Nigdy od niej już nie odstąpił, lecz tylko ją

rozwijał i oświeślał kolejno ze strony psychologii, fizjologii, filozofii przyrody, etyki i filozofii religii. Nie

napisał bodaj ani jednej stronicy bez związku ze swą zasadniczą filozoficzną koncepcją; pod względem tej

jednolitości i koncentracji jest unikatem wśród nowszych filozofów. Sławę swą zawdzięcza nie tylko

zaletom filozoficznym, ale również i literackim.

POPRZEDNICY. Intuicjonizm Bergsona był w opozycji zarówno do racjonalizmu, jak do empiryzmu,

a więc do obu głównych obozów filozofii nowożytnej. Jednakże bynaj-

205

mnie) nie był bez poprzedników. Pochodził przede wszystkim od Maine de Birana, po którym stanowił piąte już pokolenie spirytualistów francuskich: Maine de Biran wydał Ravaissona, Ravaisson Lacheliera, Lachelier Boutroux, a Boutroux Bergsona. Walka ich z materialistycznym, deterministycznym i mechanistycznym pojmowaniem życia znalazła naturalne zakończenie w Bergsonowskiej metafizyce życia i wolności. W szczególności

pojęciem intuicji Bergson był związany z Biranem, a niemechanicznym pojęciem rzeczywistości z Boutroux, którego był bezpośrednim uczniem.

Tę francuską tradycję zespolił ze Spencerowską ideą ewolucji. Przy tym jednak przekształcił zarówno poglądy Spencera, jak spirytualistów francuskich. Od Spencera myślał mniej mechanistycznie: ewolucję pojmował jako twórczą. A od swych francuskich poprzedników myślał bardziej naturalistycznie: naczelnym pojęciem jego nie było już pojęcie duszy, lecz życia; od spirytualizmu przeszedł do witalizmu.

Jego irracjonalistyczny intuicjonizm miał właściwie bardzo wielu i różnorodnych poprzedników: gdy Plotyn mówił, że poznajemy przez „ekstazę”, Augustyn, że przez *illuminatio* i *visio intellectualis*, Pascal, że przez „serce”, Jacobi, że przez „uczucie”, Anglicy XVIII w., że przez „zmysł moralny”, katoliccy pisarze XIX w., np. Gratry, że przez „zmysł boży” (*sens divin*), Newman, że przez „przeświadczenie” i „logikę osobistą” — to tendencja ich była podobna jak u Bergsona.

POGLĄDY, I. KRYTYKA INTELEKTU. Odkąd utworzyła się nowożytna nauka, wyszła na jaw odrębność wiedzy naukowej i potocznej. Jedni myśliciele ze stanowiska nauki krytykowali wiedzę potoczną, wywodząc, że jest niepewna i nieścisła. A inni krytykowali naukę ze stanowiska wiedzy potocznej, wywodząc, że odbiega od zdrowego rozsądku i życia. Bergson zaś wystąpił zarówno przeciw nauce, jak i przeciw poznaniu potocznemu. Przestał przeciwstawiać je sobie: uważał, że mają w gruncie rzeczy podobną naturę i podobne wady. Są dziełem intelektu. Intelekt występuje zarówno w postaci potocznej, jak i naukowej. W obu postaciach służy celom praktycznym życia i do celów tych jest dostosowany; a będąc dostosowanym do celów praktycznych, nie poznaje rzeczy bezinteresownie i bezstronnie. Poznaje z nich to tylko, co jest dla życia i działania ważne, a przeto poznaje je tylko częściowo, niezupełnie. Co więcej, poznaje je fałszywie: przekształca, deformuje rzeczy. Stosuje ogólne i trwałe pojęcia, choć w rzeczywistości istnieją tylko jednostkowe zmienne rzeczy. Deformacje jego mają przede wszystkim źródło natury praktycznej: deformuje rzeczy tak, aby je uczynić bardziej wygodnymi narzędziami działania. A ponadto jeszcze mają źródło społeczne: umysł deformuje rzeczy tak, aby ułatwić porozumiewanie się ludzi. Dla nauki bowiem i dla poznania potocznego bezwartościowe jest to, czego innym nie można zakomunikować, czego inni nie mogą sprawdzić.

Intelekt, ujmując rzeczy, wprowadza do nich deformacje idące aż w sześciu kierunkach.

Wyraźnie występują one w poznaniu potocznym, a jeszcze wyraźniej w nauce. Oto co intelekt robi z rzeczami:

1. Unieruchamia to, co w nich jest zmienne, ruchome: bo to, co zmienne i ruchome, jest dlań nieuchwytnie. Nauka, oczywiście, nie zaprzecza istnieniu zmian w świecie, ale je traktuje jako przegrupowania niezmiennych części, jako przemieszczenia atomów czy elektronów.

2. Rozkłada rzeczy na części: bo, co jest złożone, jest dlań nieuchwytnie. Złożone

206

rzeczy i wydarzenia rozkłada na części i potem je z części tych składa z powrotem; wtedy dopiero stają się

dlań przejrzyste. Intelekt jest jak film, który ruchome sceny rekonstruuje z mnogości migawkowych zdjęć.

3. Upraszcza rzeczy i ujednostajnia. Rzeczy mają bowiem bardzo wiele własności i umysł nie może objąć wszystkich, część ich pomija i ujmuje tylko niektóre. Pomija zwłaszcza te, które są rzeczom swoiste,

zestawiając te, które są wielu rzeczom wspólne. Na tej drodze tworzy pojęcia. W pojęciach zawarte są

jedynie wspólne własności rzeczy, np. w pojęciu „człowieka” własności wszystkich ludzi, w pojęciu

„drzewa” — własności dębów, sosen, brzoź. A tak samo powstają naukowe prawa i teorie: i one także są

uproszczeniem rzeczywistości. Pojęcia i prawa są najniewątpliwiej pożyteczne: pojęcia pozwalają porównywać rzeczy, prawa — przewidywać wydarzenia. Są pożyteczne — jednakże w stosunku do rzeczywistości są deformacją.

4. Umysł, dalej, kwalifikuje rzeczy, czyli ujmuje je ilościowo. Nauka, zwłaszcza bardziej rozwinięta,

pomija jakości, zostaje przy ilościach. Rzec można, że chodzi jej o obliczenie rzeczy więcej jeszcze niż o

ich poznanie. Ujawszy je bowiem w liczby czy w schematy przestrzenne, potraktowawszy arytmetycznie

lub geometrycznie, może lepiej nimi operować i ściślej się co do nich porozumiewać. Ma skłonność do

posługiwania się wyobrażeniami przestrzennymi. W nich rzeczy występują przejrzyście, mogą być dokładniej zana. lizowane, obliczone. Co nie mieści się w schematach przestrzennych, to nauka pomija-

5. Umysł także mechanizuje rzeczy. Co jest żywe, samorzutne, twórcze, tego nie może uchwycić — i

pomija. Nauka zakłada, że ta sama przyczyna musi mieć zawsze te same skutki, bo tylko przy tym założeniu można robić przewidywania i uogólnienia. Neguje więc wolność, twórczość traktuje jako poetycką metaforę i — ze świata robi mechanizm.

6. A wreszcie: umysł relatywizuje rzeczy. Każdą rzecz określa się w nauce w stosunku do innych, w

zależności od innych: a przez to traktuje się je jako zależne, względne.

Wszystkie te rodzaje deformacji — unieruchamianie, rozkładanie, upraszczanie i ujednostajnianie, kwantyfikowanie i specjalizowanie, mechanizowanie, relatywizowanie — występują najwyraźniej w

nauce; ale występują także w poznaniu potocznym, które jest dziełem tego samego intelektu, stawia sobie

te same zadania, stosuje te same środki.

Intelekt nie jest zdolny do poznawania rzeczywistości: jest bowiem sztywny, ma swe formy stałe, swe

gotowe pojęcia i musi ją w tych pojęciach zmieścić. Przekształca przez to rzeczywistość na swoją modłę,

ujmuje ją schematycznie, stereotypowo. Gdy spotyka nowe zjawisko, to sprowadza je do znanych, zamiast szukać jego odrębności. Dlatego intelektualna, pojęciowa wiedza nie jest nigdy odtworzeniem

rzeczywistości; może być co najwyżej jej znakiem, symbolem.

Taki stosunek Bergsona do intelektu był objawem szczególnym; jak w poprzednim pokoleniu filozofowie wyrzekali się filozofii, tak teraz przedstawiciel intelektu wyrzekał się intelektu. Bo ostatecznie

czym, jeśli nie intelektem, Bergson przeprowadzał krytykę intelektu ? — Był przeciwnikiem intelektualizmu: jeśli w ogóle posiadamy wiedzę, to nie dzięki intelektowi. Był przeciwnikiem

racjonalizmu: jeśli istnieje kryterium prawdy, to w każdym razie nie jest nią racjonalność. W konsekwencji tego był również przeciwnikiem scjentyzmu: bo nauka operuje właśnie intelektem i racjonalnymi kryteriami. I znów:

rozważaniami bądź co bądź naukowymi dowodził słabości rozważań naukowych.

Stanowisko Bergsona wobec intelektu i nauki było podobne do stanowiska konwencjo-

nalistów: doszedł do podobnych wyników jak Poincare, prawie jednocześnie, lecz tylko na nieco innej

drodro. A już szczególnie stanowisko jego było podobne do pragmatyzmu. James i Bergson mieli świadomość pokrewieństwa swych teorii i jeden zachwalał teorie drugiego. Jednakże między teoriami ich

zachodziły istotne różnice: pragmatyści kładli nacisk na to, że postawa praktyczna umysłu umożliwia

poznanie, a Bergson na to, że je deformuje. Co więcej: pragmatyści nie dopuszczali myśli, by mogło

istnieć inne poznanie niż uwarunkowane praktycznie. Bergson zaś właśnie szukał poznania innego, lepszego, praktycznie nie uwarunkowanego.

2. INTUICJA. Z dawien dawna filozofowie przeciwstawiali dwa rodzaje poznania: osiągnięte przez myśl i

osiągane przez postrzeżenie, czyli rozumowe i zmysłowe. Jedni ze stanowiska poznania rozumowego

krytykowali zmysłowe; inni zaś ze stanowiska zmysłowego krytykowali rozumowe. I toczył się od wieków spór racjonalistów z empirystami. Bergson zaś wystąpił zarówno przeciw poznaniu opartemu na

racjonalnej myśli, jak i przeciw oparciu na postrzeżeniu. Uważał bowiem, że mają podobną naturę i

podobne wady.

Te wspólne ich wady były wedle niego wadami intelektu: on bowiem nie tylko wytwarza myśli, ale także kieruje postrzeżeniami. W każdym postrzeżeniu zawarte są nie tylko wrażenia zmysłowe, ale również pojęcia i sądy. Narządy zmysłowe, za pomocą których zdobywamy wrażenia, są aparatami kierowanymi przez pojęcia i sądy, a te są dziełem intelektu.

Nie jesteśmy wszakże, według Bergsona, zmuszeni do upierania wiedzy naszej na intelekcie. Mamy

bowiem inne jeszcze możliwości: możemy się również posługiwać — intuicją. Na tej tezie kończyła się

negatywna, krytyczna część filozofii Bergsona, a zaczynała pozytywna, konstrukcyjna.

Intuicja była starym pojęciem, używanym przez Kartezjusza, a po nim zarówno przez Leibniza, jak przez Locke'a. Ale Bergson pojął ją inaczej: zachował właściwie tylko wyraz, a zmienił jego znaczenie. K-

artezjusz rozumiał intuicję jako postać intelektu; sądził, że poznanie pewne osiągamy tylko przez rozum,

ale rozum działa dwojako: nie tylko per necessarium deductionem, ale także per evidentiam intuitionem: i

właśnie przez intuicję poznajemy prawdy pierwotne, aby z nich dopiero dedukować prawdy dalsze. Bergson zaś uczynił z intuicji przeciwieństwo intelektu.

Intuicja Kartezjańska i Bergsonowska miały to tylko wspólne, że były poznaniem bezpośrednim. Ale

Kartezjusz był przekonany, że intuicją ujmuje prawdy oczywiste, proste, ogólne i abstrakcyjne, a Bergson,

że właśnie najbardziej złożoną konkretną rzeczywistość. Tamten sądził, że intuicyjnie znamy wieczystą

zasadę sprzeczności i niezmiennie pewniki matematyczne, ten zaś, że żywe istoty ludzkie i zmienne

wydarzenia. A więc co innego rozumiał przez „intuicję”: rozumiał przez nią bezpośrednią znajomość rzeczy i wydarzeń.

Intuicja taka ma się do poznania intelektualnego, jak osobista znajomość człowieka czy miasta do ich

znajomości pośredniej, ze słyszenia i opisu. Znamy człowieka lepiej, gdy go znamy osobiście: wtedy jego

ruchy, słowa, postęпки są nam od razu zrozumiałe. Wiadomości pośrednie wywodzą się ostatecznie zawsze z bezpośrednich; natomiast nie można, odwrotnie, z wiadomości pośrednich o człowieku złożyć

jego znajomości tak żywej i pełnej, jak znajomość jego bezpośrednia, osobista, intuicyjna.

Intuicja w takim rozumieniu — jako zdolność bezpośredniego ujmowania rzeczywistości w jej całości

i zmienności — jest zdolnością niezwykłą, nie tak zrozumiałą jak zdolność postrzegania i myślenia.

Bergson usiłował wytłumaczyć, jak jest możliwa.

208

Tłumaczył ją mianowicie jako rodzaj instynktu. A instynkt jest naturalnym zjawiskiem biologicznym, objawem przystosowania się organizmu do potrzeb życia.

Instynkt i intelekt są przeciwieństwami: instynkt działa nieświadomie, a intelekt świadomie, instynkt czerpie swą siłę z organizmu, intelekt jest od organizmu względnie niezależny. Otóż intuicja jest uświadomionym instynktem. To tłumaczy nie tylko, dlaczego ją posiadamy; ale także, dlaczego możemy jej zaufać. Jest wytworem organizmu, wytworem przyrody i dlatego może przyrodę poznawać. W tym leży jej wyższość nad intelektem:

że ma tę samą naturę, co przedmioty, które poznaje. Wypływa z życia i przez to wnika w życie, podczas gdy sztywny intelekt może co najwyżej wnikać w martwą przyrodę.

Intelekt ujmuje rzeczy od zewnątrz, a intuicja przenosi nas do wnętrza rzeczy. On ujmuje rzeczy pośrednio, ona bezpośrednio; on ujmuje tylko stosunki między rzeczami, ona zaś same rzeczy; on schematycznie, ona indywidualnie; on tylko ilościowo, ona jakościowo; on przez symbole językowe, ona wprost; on analizuje rzeczy i rozbija je na części, ona ujmuje je w całości; on nagina rzeczy do swych pojęć, ujmuje rzeczy, jak się tego domagają potrzeby praktyczne, ona zaś niezależnie od nich. Wszystko to wskazuje, że intelekt przekształca rzeczywistość, tłumaczy ją na swój język, a tylko intuicja ukazuje ją nam w oryginale. W ten sposób Bergson przeciwstawiał te dwie zdolności umysłu.

Zastał w teorii poznania dwa zmagające się ze sobą poglądy, zwykły i Kaniowski. Oba zakładały dualistycznie odmienną podmiot i przedmiot, umysłu i rzeczy. I aby wytłumaczyć poznanie, jeden przyjmował, że myśl nagina się do rzeczy, drugi zaś, że rzeczy muszą się nagiąć do myśli, jeśli mają być przez nią poznane. Dla Bergsona zaś oba poglądy były błędne, bo oba niesłusznie zakładały dualizm; a robiły to dlatego, że nie liczyły się z intuicją: ona jest tworem organicznym, jej natura jest ta sama, co. poznawanych przez nią rzeczy; nie ma dwoistości poznającego i poznawanego, nie ma potrzeby naginania podmiotu do przedmiotu ani przedmiotu do podmiotu.

Pierwsza teza Bergsona brzmiała: poznanie intuicyjne jest różne od intelektualnego. Druga, dalej idąca: poznanie intuicyjne jest doskonalsze od intelektualnego. A trzecia, najradzykalniejsza: poznanie intuicyjne jest jedynym prawdziwym poznaniem. W myśl jej, jeśli chcemy mieć wierny obraz rzeczywistości, to musimy się trzymać wyłącznie intuicji.

3. NATURA RZECZYWISTOŚCI. Jeśli zaś zdamy się na intuicję, to otrzymujemy zupełnie inny obraz rzeczywistości niż ten, jaki wytwarza intelekt. Rzeczywistość okazuje się, po pierwsze,

nieskończenie różnorodna, zmienna, żywa; dynamiczna, wciąż nowa; nie mieści się w żadnych schematach, wyłamuje się ze wszystkich mechanizmów. Po wtóre zaś: stanowi zwartą całość, nie jest sumą samoistnych części; części jej, na które ją intelekt rozkłada i z których ją potem na powrót składa, są jego konstrukcją, w rzeczywistości wszystkie zjawiska przenikają się wzajem, tout est diffus dans tout.

Wobec tego obraz świata skonstruowany przez intelekt, schematyczny, zatomizowany, zmechanizowany, nie tylko nie jest zgodny z rzeczywistością, ale jest jaskrawo do niej niepodobny. Jest jasny i wyraźny, ale za to nie jest prawdziwy; jasność i wyraźność odpowiadają naturze umysłu, ale nie naturze rzeczy.

4. JAZŃ GŁĘBOKA. Dotyczy to przede wszystkim rzeczywistości wewnętrznej, naszej własnej jaźni. Znamy ją najlepiej i wiemy, że jest żywa i zmienna i że stanowi całość, której części przenikają się wzajem.

A) Wprawdzie psychologia najbardziej rozpowszechniona, i uchodząca za najbardziej
14-Historia tilozolil t. III 209

naukową, przedstawia jaźń jako sumę oddzielnych wyobrażeń — ale to jest właśnie tylko konstrukcja

intelektu. Suma przeżyć nie stanowi jeszcze jaźni. Natomiast jaźń może się wypowiedzieć w jednym

przeżyciu — jeśli jest to przeżycie głębokie. Oddzielnych, nie zespolonych ze sobą wyobrażeń nie ma w

ogóle w świadomości; a raczej są, ale tylko na powierzchni jaźni. A pod jaźnią powierzchowną (le moi

superficiel) istnieje jaźń głęboka (le moi profond). Tamta jest więcej wyrazem działania zewnętrznego

świata na jaźń niż samej jaźni. Bergson dzielił tedy jaźń na warstwę głębszą i powierzchowną, na część

własną i obcą, naturalną i narzuconą; było to rozumienie jej nowe i znalazło oddźwięk wśród filozofów i

psychologów.

B) Rozpowszechniona psychologia przyjmowała, że podstawową czynnością umysłu jest kojarzenie,

asocjacja, która do posiadanych wyobrażeń mechanicznie przyłącza nowe. Bergson nie tylko zmienił ten

pogląd, ale go odwrócił: twierdził, że dla życia umysłowego asocjacja jest mniej ważna niż dysocjacja,

mechaniczne przyłączanie wyobrażeń jest mniej ważne niż samorzutne odrzucanie wyobrażeń niepotrzebnych. Za mało dotychczas zwracano uwagi na to, że postrzeganie nie jest tylko odbieraniem

napierających na umysł niezliczonych wrażeń, lecz jest zawsze wyborem między nimi, eliminowaniem

tych, które są dla jednostki bez znaczenia. Jednostki wyżej zorganizowane nie doznają więcej wrażeń, lecz

właśnie mniej, jednostki niżej zorganizowane są nimi właśnie dlatego, że nie posiadają selekcyjnej funkcji

zmysłów i umysłu.

C) Rozpowszechniona psychologia przyjmowała też, że różnica między wyobrażeniem a wrażeniem

jest tylko różnicą stopnia; wyobrażenia są pozostałością wrażeń, ich osadem w świadomości, i dlatego są do nich podobne, a tylko słabsze. Bergson i ten pogląd odwrócił: granica między wrażeniem a wyobrażeniem jest właśnie najgłębszą, jaka występuje w świadomości jest to granica między światem cielesnym a psychicznym. Wyobrażenie nie jest osłabionym wrażeniem; gdyby nim było, to wrażenie cichego dźwięku byłoby nie do odróżnienia od wyobrażenia dźwięku głośnego. Wrażenia i wyobrażenia należą do dwu różnych światów; wrażenie należy do cielesnego, a świat psychiczny zaczyna się tam, gdzie się zaczynają wyobrażenia, czyli gdzie pojawia się pamięć. Ona jest istotną właściwością świadomości, nie ma świadomości bez niej.

D) Prawdziwa, głęboka jaźń jest w ciągłym rozwoju, ujawnia się w czasie, w strumieniu przeżyć, uchwytnym tylko dla intuicji. Natomiast to, co w świadomości jest jednorodne, ustabilizowane, przestrzenne, uchwytnie dla intelektu — to stanowi jedynie zewnętrzną warstwę jaźni. Dwa pojęcia, które dotąd w filozofii, zwłaszcza od Newtona i Kanta, występowały jako pojęcia bliźniacze—czas i przestrzeń—zostały przez Bergsona gwałtownie rozerwane: w czasowości widział najgłębszą cechę rzeczywistości, a w przestrzeni — jej deformację.

5. EWOLUCJA TWÓRCZA. Przyroda ma te same właściwości, co jaźń; różnorodność i nieustanny rozwój. Co wydaje się w niej niezmiennie, jest tylko szczególną postacią Zmienności: dzieje się wtedy tak, jak z pociągiem będącym w ruchu, który wydaje się nieruchomy dla pociągu poruszającego się w tym samym kierunku i z tą samą szybkością. Jeśli zaś rozwój jest właściwością przyrody, to jej pierwotną postacią nie są przedmioty martwe, lecz żywe, organiczne. Rozwój nie przebiega tak, jak sobie wyobrażali ewolucjoniści: nie jest mechaniczny, jak sądził Spencer, lecz, przeciwnie, jest samorzutny, twórczy. Widoczne to zwłaszcza w przyrodzie organicznej, wytwarzającej wciąż nowe formy. Jest ona ciągłym tworzeniem,

210

jej możliwości są nieograniczone i nieprzewidywalne. Walczyły dotąd ze sobą dwa rozumienia rozwoju istot żywych, mech-mistyczne i finalistyczne: jedno widziało w nim działanie przyczyn mechanicznych, a drugie — dążenie do celu, stopniową realizację planu przyrody. Bergson zaś nie uznał ani jednego rozumienia, ani drugiego, sądził, że rozwoju organicznego nie tłumaczą siły zewnętrzne, ale także nie tłumaczy go cel przyrody. Rozwój jest nieodłączny od istot organicznych, wypływa po prostu z ich wewnętrznych sił, z ich pędu życiowego (elan vital).

Pęd życiowy jest wszakże hamowany przez bezwładną materię; a przez to zahamowanie traci część swej twórczej mocy, mechanizuje się. Na tej drodze powstają w przyrodzie mechanizmy. Znaczy to, że są

w niej zjawiskiem wtórnym. I tu Bergson odwrócił panujący pogląd: mechanizm nie jest podstawą i początkiem rozwoju, lecz, przeciwnie, jego zahamowaniem i cofnięciem się.

Dwoistość mechanizmu i życia ma swój odpowiednik w umyśle: objawia się w nim jako dwoistość intelektu i intuicji. Intuicja jest formą życia, a intelekt — jego mechanizacji. Dlatego ona może poznawać życie, on zaś tylko mechaniczną przyrodę.

6. WOLNOŚĆ. Stanowisko Bergsona dawało rozwiązanie także i zagadnieniu wolnej woli. Jest ona trudna do pojęcia, tylko jeśli się przyjmie determinizm powszechny, a tymczasem w filozofii Bergsona

determinizm uległ zakwestionowaniu: nie jest on prawem rządzącym rzeczywistością, jest tylko konstrukcją naszego intelektu. Oddzielny postęp człowieka może wydać się zdeterminowany przez

warunki, w jakich powstał, ale — nie ma naprawdę oddzielnych postępów, życie całe jest nieprzerwanym strumieniem przeżyć i postępów. W strumieniu przeżyć i postępów nie ma zależności

jednych jego części od drugich, bo nie ma w ogóle części. Determinizm jest związany z intelektualizmem

i upada z nim razem. Bergson sądził, że w gruncie rzeczy, mimo wszystkie teorie, nikt w determinizm nie

wierzy, każdy jest przekonany, że jest wolny.

Jeśli ktoś kierują jego uczucia i myśli, to znaczy, że on sam sobą kieruje: a więc jest wolny. Bo

jest wolny? Ten, którego postępy wypływają z jego jaźni: więcej od wolności wymagać nie trzeba i nie

można. To było nowe pojęcie wolności, a raczej względnie nowe, bo podobne mieli niegdyś stoicy. Co

prawda, nawet taka wolność nie zawsze jest udziałem ludzi: niektóre ich przeżycia i postępy nie wypływają z ich jaźni, lecz są narzucone przez wychowanie czy opinię ogółu. Wolność nie jest tedy

powszechna. A tak samo nie jest absolutna, ma stopnie: jedni są więcej, a inni mniej wolni, niektórzy,

żyjąc powierzchownie i poddając się wpływom zewnętrznym, doznają jej tylko rzadko i tylko częściowo.

Ale w zasadzie każdemu i w całości jest dostępna.

7. ETYKA i FILOZOFIA RELIGII. I w tych dziedzinach Bergson odrzucił dotychczasowe stanowiska. Błąd

główny swych poprzedników widział w tym, że moralność, a tak samo religię wyprowadzali z jednego

tylko źródła.

Moralność ma dwa źródła. Jedno jest społeczne: polega na tym, że społeczeństwo przeciwdziała niebezpiecznym dla siebie egoistycznym skłonnościom jednostek; czyni to w ten sposób, że wytwarza

nakazy moralne. One to stanowią część naszej moralności. Społeczeństwo je wytwarza, a potem pilnuje

ich przestrzegania, jest ich źródłem i ich sankcją. Moralność, jaka w ten sposób powstaje, jest statyczna,

bo zadaniem jej jest tylko utrzymać społeczeństwo przy istnieniu.

Wszakże moralność wypływa też z drugiego źródła: już bez nacisku społecznego, z własnej inicjatywy jednostek. Formuje się nie wskutek nakazów, lecz na wzór jednostek

najlepszych. Ta moralność jest dynamiczna, bo stawia sobie za zadanie nie utrzymanie tego, co jest, lecz ulepszenie. Jest więc moralnością wyższą.

Z dwu źródeł wypływa także religia: z jednego statyczna, z drugiego dynamiczna. Pierwsza wypływa po prostu z potrzeb człowieka, jest jego „reakcją obronną”, pociechą w cierpieniu i w myśli o śmierci. Druga natomiast wykracza poza doraźne potrzeby: nie one pobudzają do niej, lecz wzór ludzi wyjątkowych, świętych, mistyków. Daje ona nie tylko pociechę w życiu, ale rozszerza życie, daje mu nowe, dalsze i wyższe, horyzonty.

Te dwie moralności i dwie religie występują zawsze zespolone. To tłumaczy, dlaczego filozofowie usiłowali i moralność, i religię wywieść z jedyne go źródła. Ale czyniąc tak, błędzili; a tak samo błędzili, chcąc je wywieść z rozumu. Naprawdę jedno ich źródło jest biologiczno-społeczne, a więc poniżej rozumu, drugie zaś jest mistyczne, a więc powyżej niego. Tylko statyczna religia! statyczna moralność ma podłoże naturalne, dynamiczna zaś przekracza granice natury, a więc tym bardziej i granice rozumu. Religia dynamiczna przedziera się do tajemniczej rzeczywistości, niedostępnej dla rozumu. Rozum nie może osiągnąć przyrody, a tym bardziej Boga. Bóg religii jest inny niż Bóg filozofii, widziany rozumem. Filozoficzne dowody istnienia Boga nie są zdolne wzbudzić wiary, uczynić to mogą jedynie przeżycia mistyczne; jeśli istnieje prawdziwy dowód istnienia Boga, to tylko w nich. Ale czy przeżycia takie są możliwe? Filozofia Bergsona przemawiała na ich korzyść, zwalczając racjonalizm jako jednostronną i powierzchowną koncepcję rzeczywistości. W sporze między racjonalizmem a mistycyzmem — który w czasach nowych zdawał się tak stanowczo przechylać na korzyść racjonalizmu — stanęła niespodziewanie po stronie mistycyzmu.

Po okresie zupełnego rozbratu z metafizyką i zastępowania jej przez nauki szczegółowe Bergson przystąpił do zdecydowania do przeciwnego stanowiska: wystąpił z twierdzeniem, że metafizyka jest i możliwa, i niezbędna, a od nauk szczegółowych nawet prawdziwsza i głębiej sięgająca.

ZESTAWIENIE. Bergsonizm powstał — jak powiedział jeden z jego zwolenników — z dziesięciu antytez: jakości i ilości, zmiennego trwania i jednorodnej przestrzeni, życia i mechanizmu, pamięci i materii, wolności i konieczności, czynników osobistych i społecznych, żywej świadomości i schematycznej mowy, intuicji i intelektu, poznania i działania, metafizyki i nauki. I nie tylko bronił odrębności, ale też większej realności jakości, trwania, życia, wolności, wyższej wartości czynników osobistych, czystego poznania, intuicji. Są to naczelne hasła jego filozofii, przede wszystkim zaś te dwa: życie i intuicja.

DZIAŁANIE. Sława Bergsona i działanie jego filozofii rozpoczęło się wcześniej, jeszcze przed Ewolucją twórczą. Szczyt jego powodzeń przypada na lata 1907 -1914; intuicjonizm był wtedy największą filozoficzną nowością i sensacją. Podczas I wojny światowej zainteresowanie nim zaczęło się już zmniejszać. Nie było jednak kraju, do którego by nie dotarło działanie bergsonizmu, i — /ł więcej jeszcze modą w szerokich kołach inteligencji niż prądem wśród filozofów. Naj? mniej oddziaływał we Francji. Tu cały świat filozoficzny podzielił się na dwa obozy: entuast w i wrogów bergsonizmu. Szczególny wpływ wywarł w psychologii. Ale wywarł go t' Kże poza filozofią. Był źródłem i wyrazem nowego poczucia ludzkiego i gdy niedawno jeszcze ludzie czerpali z filozofii poczucie podległości powszechnym i niezmiennym koniecznościom, to z bergsonizmu brali poczucie wolności, twórczości, rozlewności życia.

212

•i-uBergsonizm znalazł teraz wyraz w teoriach politycznych, religijnych, w literaturze pięknej:

1. W dziedzinie polityki poglądy Bergsona weszły do ideologii syndykalizmu, której twórcą był Georges Sorel (1847 - 1922, *Reflexions sur la violence*, 1909). Usiłował on gloryfikować przewroty społeczne jako wyraz potęgi życia i woli heroicznej. Z Sorela zaś i syndykalizmu korzystał częściowo faszyzm: Mussolini, który spotykał się z Sorelem w 1909 r. w Paryżu, twierdził potem, że jemu najwięcej zawdzięczał swe idee filozoficzno-polityczne, a w drugim rządzie dopiero Nietzsche i Jamesowi.

2. Koncepcje religijne zaczerpnął z filozofii Bergsona modernizm katolicki. Usiłował uzgodnić wiarę z nauką nowoczesną, przedstawiając naukę w świetle Bergsonowskiego witalizmu, aktywizmu, antyintelektualizmu. Filozoficznymi jego przedstawicielami byli: Maurice Blondel (1861 - 1949, *Uaction*, 1893), a zwłaszcza Edouard LeRoy (1870 -1954), uczeń Bergsona i następcą jego na katedrze w Collège de France. Łączył on Bergsona z Poincarem, radykalizując jeszcze ich teorie. Zgodnie z Bergsonem twierdził, że intelekt nie jest ani jedyną, ani nawet najważniejszą miarą poznania; że więc jest miejsce na wiarę. A prawdy wiary należy pojmować zupełnie inaczej niż twierdzenia intelektu; należy je pojmować tylko jako normy działania. Np. „Bóg jest osobą” należy rozumieć: „traktuj Boga jako osobę”. I tylko dlatego, że są normami, ma sens, by były nakazywane, przez Kościół. Boć tylko normy można nakazywać. Prawdy takie nie odtwarzają rzeczywistości, lecz tylko są jej symbolami: w tym znów Le Roy zbliżał się do Poincarégo. Są prawdami w tym jedynie znaczeniu, że odpowiadają potrzebom serca. Mogą być formowane wciąż na nowo; i muszą być na nowo formowane, jeśli mają zaspokajać potrzeby serca. Z nauką nie są i nie mogą być w sprzeczności, bo należą do innej sfery życia, zaspokajają inne potrzeby. Kościół nie uznał tej nowej filozofii. Potępiona została w encyklice *Pascendi dominie!* Gregoris z 1907 r. za subiektywizm, agnostycyzm, fideizm, relatywizację prawd wiary, zastąpienie dowodów i objawień przez intuicję, robienie z rzeczywistości symbolów. Mimo to, stanowisko Bergsonowskie przyjęli niektórzy filozofowie katoliccy, jak J. Chevalier z Grenoble; a początkowo uczniem Bergsona był nawet najbardziej wpływowy wśród myślicieli katolickich tej epoki, J. Maritain (1882-1973) z Instytutu Katolickiego w Paryżu, po II zaś wojnie ambasador Francji przy Watykanie. Z tym prądem filozofii katolickiej, który wywodzi się od św. Tomasza, bergsonizm trudno dawał się uzgodnić, natomiast łatwo z tym, który idzie od św. Augustyna,

3. W dziedzinie literatury odpowiednikiem Bergsona był M. Proust; pod jego wpływem zbliżyła się do bergsonizmu znaczna część nowego europejskiego powieściopisarstwa. Proust twierdził zresztą, że nigdy Bergsona nie czytał, i zapewne była to kongenialność, podobieństwo raczej niż zależność.

Istnieje specjalna organizacja L'Association des Amis d'H. Bergson. Wydaje ona *Les Etudes Bergsoniennes*.

OPOZYCJA przeciw bergsonizmowi była pierwotnie, równie gwałtowna, jak jego działanie. Wychodziła głównie od racjonalistów i scjentystów. Dopatrywała się w nim wyrzeczenia się rozumu i nauki na rzecz mętnej intuicji. Widziała w nim objaw współczesnego niepokoju, impresjonizmu, mistycyzmu. Także w literaturze pięknej i publicystyce, gdzie szerzyła się również myśl Bergsona, powstał przeciw niej opór (J. Benda).

213

Zarzucono jej obcość tradycji francuskiej, kartezjańskiej, zatracenie tego, co w niej było najcenniejsze:

racjonalności i jasności. Akcja przeciw romantyzmowi, toczona w początku XX w, we Francji (Lasserre),

była w znacznej części akcją przeciw bergsonizmowi.

Inna część opozycji uderzała nie w zamierzenia filozofii Bergsona, lecz w sposób, w jaki je

realizował. Zarzucała mu przede wszystkim wieloznaczność terminów, w szczególności podstawowego terminu „intuicja”. Znaczy ona tyle, co: 1) „absolutne poznanie przedmiotów” — w przeciwstawieniu do poznania ich stosunków z innymi przedmiotami; ale znaczy także tyle, co 2) „twórczość umysłowa” — w przeciwstawieniu do schematycznego operowania pojęciami; co 3) „zdolność rozumienia faktów” — w

przeciwstawieniu do prostego ich stwierdzania; i tyle, co 4) „instynkt”, będący właściwie formą nie poznania, lecz życia organicznego. Otóż wszystkie te bardzo różne pojęcia Bergson zsumował w jednym

— i przez to otrzymał pojęcie jakiejś wszechpotężnej władzy umysłowej, zdolnej przeniknąć wszystkie tajemnice świata.

Zarzucono też bergsonizmowi, że nie może się nawet poszczycić oryginalnością: podobnym pojęciem

intuicji posługiwali się już w starożytności neoplatonicy, a także — pod nazwą *intellektuelle Anschauung* — romantyczni idealiści w początku XIX wieku.

PRZECIWNICY. W okresie tryumfu bergsonizmu nieliczne kierunki zachowały we Francji swą pozycję. Były to: 1) filozofia katolicka, intensywnie się we Francji rozwijająca, zarówno ortodoksalna jak

modernistyczna, po części znajdująca wspólny język z bergsonizmem, ale po części mu wroga; 2) filozofia pozytywizmu, rozwijana w tym okresie głównie przez socjologów, z Durkheimem na czele;

będzie o niej niżej mowa; 3) idealizm racjonalistyczny.

Rzecznikiem tego ostatniego kierunku stał się Leon Brunschvicg (1869-1944;

głównie działa w latach 1897 - 1927). Dał mu postać nowoczesną, związał z nauką, oparł na matematyce.

Jedna tylko matematyka daje prawdziwe poznanie: przesądzało to o rozumieniu przez Brunschvicga

zarówno poznania, jak bytu. W słynnych syntetycznych pracach historycznych (*Les etapes de la philosophie mathématique*, 1912, *Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale*, 1927) wywodził, że ludzkość na właściwą drogę matematycznego poznania weszła już z pitagorejczykami, ale

prędko, bo już od Arystotelesa, z niej zesła, wróciła na nią dopiero wraz z Kartezjuszem, a naprawdę do-

piero z nowym matematycznym przyrodoznawstwem. Z racjonalizmem Brunschvicg łączył optymizm,

przekonanie, że rozum ma przed sobą wspaniałą przyszłość, zwłaszcza gdy uświadomi sobie, że nie ma

nic ponad wolnego ducha ludzkiego. Filozofia jego i duże uznanie, jakim się cieszyła, były dowodem, że

mimo bergsonizm i mimo wszystkie nowe empiryzmy i realizmy idealizm nie zaginął. A Brunschvicg nie

był odosobniony: nie mówiąc o idealistach angielskich, racjonalistyczny idealizm z takim samym oparciem o matematykę i z taką samą koncepcją historyczną rozwijała szkoła marburska.

FENOMENOLOGIA

W tym samym mniej więcej czasie, co w Ameryce pragmatyzm, a we Francji bergsonizm, pojawił się

w Niemczech kierunek zwany filozofią fenomenologiczną lub krócej fenomenologią. Od tamtych dwóch

był bardzo różny, jednakże równie charakterystyczny dla epoki.

214

I poniekąd stanowił wraz z nimi wspólny front przeciw minimalizmowi poprzedniego pokolenia. Bronił wiedzy apriorycznej i przedmiotów idealnych wbrew wczorajszemu empiryzmowi i naturalizmowi. Inicjatorem jego był Husserl. Rozwinął on fenomenologiczną teorię poznania i bytu; inny zaś myśliciel tego kierunku, Scheler, rozbudował fenomenologiczną psychologię, etykę i filozofię religii. I fenomenologia zajęła w filozofii niemieckiej to przodujące stanowisko, które w poprzednich pokoleniach miał w niej kantyzm.

INICJATORZY. Edmund Husserl (1859 -1938) urodził się na Morawach. Na uniwersytecie studiował matematykę i dopiero później przeszedł do filozofii. Był jej profesorem najpierw w Getyndze, a od 1916 r. we Fryburgu badeńskim. Pierwszą swą większą pracę *Philosophie der Arithmetik*, 1891, napisał jeszcze ze stanowiska rozpowszechnionego wówczas psychologizmu. Dopiero druga, *Logische Untersuchungen*, 1900-1901, zawierała program fenomenologu i pierwsze analizy fenomenologiczne, a zarazem ostrą krytykę psychologizmu. Książką tą Husserl zyskał sławę i licznych zwolenników. Trzecia praca, *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*, 1913, wypełniając program tamtej, wyszła znów daleko poza niego. Tak samo prace późniejsze, w szczególności *Formale und transzendente Logik*, 1929, i *Meditations cartesiennes*, 1931. Prace ogłoszone przez Husserla stanowią tylko małą część tego, co napisał; część większa pozostała w rękopisie.

Husserl, nawiązawszy do dawniejszych obcych myśli, potem snuł już własne, wyjątkowo tylko przeprowadzając dyskusje z innymi stanowiskami. A własne jego myśli ulegały nieustannym przekształceniom. W związku z tym było, że tak mało prac ogłosił drukiem, a żadnej większej nie ogłosił do końca; publikował jedynie pierwsze ich tomy, a nie publikował następnych, bo zanim się to stało, przekonania jego już były zmienione: tak było z *Filozofią arytmetyki*, z *Badaniami logicznymi* i *Ideami*.

Max Scheler (1874 -1928) już jako człowiek dojrzały poznał około 1908 r. poglądy Husserla i przejął się nimi. W Monachium, gdzie wówczas mieszkał, wytworzył w pierwszym dziesięcioleciu XX wieku ośrodek fenomenologiczny, żywszy jeszcze niż ten, który istniał w Getyndze wokół Husserla. Pełen genialnych pomysłów, ale porywczy i niesystematyczny nie pasował do środowiska akademickiego; dość długo był docentem prywatnym i dopiero w 1919 nowo utworzony Uniwersytet Koloński powołał go na katedrę. Z prac jego najobszerniejsza i najogólniejszej treści była: *Formalismus in der Ethik*, 1913 -1916. Poza tym pisał raczej drobniejsze studia: ich tematy byty zazwyczaj szczegółowe i aktualne, ale punkt widzenia zawsze zasadniczy, wnioski zawsze ogólne (np. *Vom Umsturz der Werte*, 1919, *Vom Ewigen im Menschen*, 1921). Również i jego poglądy rozwijały się nieustannie, były płynne, tymczasowe, nieraz odwoływane. Jak Husserl nie kończył swych książek, tak on znów nie pisał tych, które poprzednio zapowiadał, bo pęd myśli odwodził go do innych, nowych kwestii i zadań.

Stanowili z Husserlem typy umysłu zupełnie odmienne: Husserl stawiał zagadnienia z teoretycznej, on zaś głównie z praktycznej filozofii. Husserl myślał bardzo abstrakcyjnie, on zaś bardzo konkretnie. Husserl był racjonalistą, a Scheler intuicjonistą. Husserl budował filozofię o charakterze ponadczasowym, on zaś związaną z aktualnymi sprawami swego czasu. Husserl ulegał nielicznym tylko wpływom, on zaś bardzo wielu i bardzo różnorodnym. Od tych dwóch myślicieli, tak bardzo między sobą różnych, wywodzą się też dwa typy fenomenologii i dwa odłamy fenomenologizmu.

215

POPRZEDNICY. Husserl przyłączył się do kierunku mało popularnego, będącego w jego młodości na dalekim planie za kantyzmem i pozytywizmem; nawiązał do dwu myślicieli XIX wieku, którzy stanowili opozycję wobec filozofii swego stulecia: do Brentany i do Bolzana. Był osobistym uczniem Brentany i zawsze zaznaczał, iż od niego otrzymał w filozofii decydujące bodźce. Był też jednym z tych, którzy w XX wieku przyczynili się do przypomnienia i rozpowszechnienia zapomnianego dzieła Bolzana. Z Brentaną dzielił ideę czysto opisowej filozofii; jego fenomenologia jest poniekąd rozwinięciem Brentanowskiej psychologii opisowej. Podobnie jak to czynił Brentano w swych wczesnych latach, Husserl, przeprowadzając szczegółowe rozróżnienia pojęciowe, rozróżniał i mnożył rodzaje aktów i przedmiotów. Brentano żył jeszcze wówczas, ale dawno już porzucił poglądy swej młodości i teraz bez zadowolenia i sympatii obserwował ich powrót w fenomenologii Husserla. Od Bolzana zaś przejął Husserl koncepcję nauki apriorycznej o nauce i pojęcia „wyobrażeń w sobie” i „prawd w sobie”, które utorowały drogę fenomenologii i jej teorii przedmiotów idealnych.

Przez Brentanę i Bolzana Husserl związał fenomenologię z opozycją filozoficzną XIX wieku, a za to nawiązał do tradycji dawniejszej, arystotelesowsko-scholastycznej. Zbliżył się do niej tylko częściowo, ale w każdym razie był jej bliższy niż pozytywistycznemu scjentyzmowi swej młodości. W późniejszych zaś latach zaznaczył się u Husserla silny wpływ Kartezjusza, w szczególności jego Medytacji.

POGLĄDY, I. KRYTYKA PSYCHOLOGIZMU. Husserl w pierwszej swej książce wywodził, że przedmioty matematyczne, a tak samo i logiczne, są wytworami umysłu i przeto podlegają prawom psychologicznym. Nie był w tym „psychologizmem” odosobniony; był to właśnie w końcu XIX w. pogląd przeważający i uchodzący za ważną zdobycz filozofii, za wyraz jej postępu. Potem wszakże porzucił go: ze zwolennika psychologizmu stał się jego wrogiem, a nawet przywódcą akcji przeciw niemu, przywódcą „anty psychologizmu”. Swój nowy pogląd ogłosił w 1900 r.: jest to data przełomowa w pojmowaniu stosunku psychologii i logiki. Przeszedłszy sam przez psychologizm, znał go i umiał z nim walczyć.

Jego argumentacja — rzecz rzadka w filozofii — od razu i bez mała powszechnie została uznana. Nawiązał w niej do Brentany, a zwłaszcza do Twardowskiego, do jego rozróżnienia między aktem psychicznym a przedmiotem aktu; i wskazał, że prawdy logiczne nie należą do procesu psychicznego, nie dotyczą aktów psychicznych, lecz przedmiotów idealnych: pojęć, zdań, teorii. Prawa logiczne nie są prawami psychologicznymi.

Gdyby nimi były, to byłyby tylko indukcyjnymi uogólnieniami i przeto ich prawdziwość mogłaby być jedynie prawdopodobna, a tymczasem są prawdziwe w sposób oczywisty, są ważne a priori, nie oparte na indukcji: to był drugi argument przeciw psychologizmowi. Po trzecie: gdyby prawa logiczne były natury psychologicznej, to bez wyjątku rządziłyby faktami psychologicznymi. Tymczasem tak nie jest: w stosunku do faktów są one tylko ideałem, fakty nie zawsze się do nich stosują. Ani też, z drugiej strony, prawa te nie implikują, aby rzeczywiście zachodziły odpowiadające im fakty: bo są tylko idealnymi normami. Husserl wykazywał, że konsekwencją psychologizmu jest sceptycyzm. A sceptycyzm jest ciężkim zarzutem przeciw teorii logicznej, bo uniemożliwia w ogóle teorię. Uniemożliwia subiektywnie, bo odbiera podstawy do odróżnienia prawdy od błędów. Unie-

możliwia obiektywnie, bo, negując obiektywne prawa logiczne, odbiera wręcz sens takim wyrażeniom, jak prawda, teoria, przedmiot.

Z psychologizmu wynika też relatywizm: jeśli prawdy logiczne są zależne od faktów psychologicznych, od organizacji psychicznej, to twierdzenie prawdziwe dla jednego gatunku może być fałszywe dla drugiego. Ale, po pierwsze, taki relatywizm jest niezgodny z sensem

samych wyrazów „prawda” i „fałsz”. Po drugie, jeśli prawda jest zależna od człowieka, to nie byłoby prawdy, gdyby nie było człowieka. Ale to jest wyraźna niedorzeczność, bo zdanie „nie ma prawdy” jest równoznaczne ze zdaniem „jest prawdą, że nie ma prawdy”. Po trzecie, względność prawdy implikuje względność istnienia świata, który jest odpowiednikiem systemu wszystkich faktycznych prawd: gdyby prawdy były względne, to nie byłoby świata, lecz tylko świat dla tego czy innego gatunku istot; i nie byłoby w ogóle świata, gdyby nie było istot zdolnych wydawać sąd o jego istnieniu.

W związku z antypsychologizmem Husserla był też jego antyrelatywizm. Jednostki ludzkie i ich sądy są zmienne, ale prawdy są „wieczne”: wieczne w tym sensie, że są idealnymi normami dla wszystkich sądów, niezależnie od czasu i warunków. Przedmioty logiczne nie są przedmiotami psychicznymi, ale tak samo nie są materialnymi. W ogóle nie są jednostkowymi, realnymi przedmiotami, jak materialne i psychiczne;

są idealne, stanowią trzeci obok tamtych rodzaj przedmiotów. To uznanie przedmiotów idealnych miało daleko sięgające konsekwencje: prowadziło do platońskiej koncepcji świata. Dokonany przez Husserla zwrot miał podwójne oblicze: negatywnie biorąc, oderwał się od psychologizmu, a pozytywnie — zbliżył do platonizmu.

2. IDEA FENOMENOLOGII. Husserl pragnął oprzeć filozofię na niewzruszonych naukowych fundamentach. Ale jaka nauka mogłaby je dać? Wszak odrzucił najbardziej się narzucającą myśl: że może ich dostarczyć psychologia. Doszedł do przekonania, że nauki takiej jeszcze nie ma, że trzeba ją dopiero stworzyć. Tę nową naukę nazwał fenomenologią. Miała to być owa „pierwsza nauka”, podstawa dla wszystkich innych, o której od dawna myśleli filozofowie, przede wszystkim Kartezjusz.

Ta pierwsza nauka, dostarczająca innym naukom założeń, musi sama właśnie nie robić założeń, bo gdyby je robiła, to potrzebowałaby sama fundamentu i nie mogłaby być fundamentem dla innych. Nauka bez założeń: to była pierwsza jej właściwość. Musiała na to wyrzec się wszelkich hipotez, konstrukcji i ograniczyć do stwierdzenia tego, co niewątpliwe. Miała być nauką bez konstrukcji, tylko stwierdzającą to, co oczywiste.

Drugą zaś jej właściwością był charakter „eidetyczny”. Znaczy to, że miała badać nie zjawiska w konkretnym ukształtowaniu, lecz tylko ich istotę. Nie pytała też, gdzie dane zjawisko — dana rzecz, dana wartość ~ istnieje, dlaczego istnieje, a nawet czy w ogóle istnieje; pytała tylko, jakie ma właściwości i, jeśli istnieje, to jaka jest jego istota.

Ale zamierzenia Husserla szły później w innym jeszcze kierunku: chciał wynaleźć taką metodę filozofowania, która nie zakładając istnienia świata realnego mogłaby przecież poprzez analizę poznawania rozstrzygnąć, czy świat realny jest i jaki jest. Tą podstawową metodą była tzw. „transcendentalna redukcja” czy „redukcja fenomenologiczna”; polegała ona na wyłączeniu, na „braniu w nawias”, jak się przerośnięcie wyrażał, wszystkiego, czego istnienia nie gwarantuje sam przebieg poznawania. Była to w zasadzie metoda identyczna z Kartezjańską metodą wątplenia i odrzucania wszystkiego, co wątpliwe. Ale w końcu poprowadziła gdzie indziej: do idealizmu.

217

Fenomenologia miała, odpowiednio do swych zamierzeń, dwa wielkie działy: z jednej strony, badała przedmioty, z drugiej — akty ujmujące te przedmioty. Husserl najwięcej zajmował się fenomenologią aktów, a że aktami zajmuje się też psychologia, więc wywołał zarzut, że choć zwalczał psychologizm, sam mu uległ. Było to jednak nieporozumienie: psychologia i fenomenologia rozważają akty każda inaczej, psychologia *in concreto*, a fenomenologia *eidetycznie*. Tak samo fenomenologia nie jest fizyką, choć bada *eidetycznie* postrzegalne, materialne przedmioty

3. PROGRAM FENOMENOLOGII. W programie i w pierwszych zastosowaniach fenomenologii

kilka punktów było szczególnej wagi:

A) Zamierzeniem jej było ustalić, co naszej świadomości jest bezpośrednio dane, i wyodrębnić od tego, co jest konstrukcją umysłu. W ten sposób wydzielone będzie to wszystko, co oczywiste: bo oczywistym może być jedynie to, co bezpośrednio dane. To, że jest nauką o oczywistościach, najdobitniej odróżniało fenomenologię od innych nauk.

Pytanie natomiast, co jest nam naprawdę dane i oczywiste? Empirycyści i kantyści stali na stanowisku, że tylko wrażenia zmysłowe. Fenomenologowie twierdzili zaś, że w spostrzeżeniach zmysłowych dane są nie wrażenia, lecz rzeczy, a w innych aktach poznania przedmioty innych jeszcze rodzajów — że więc jest daleko więcej przedmiotów danych i oczywistych. Był to jeden z poglądów, które ich najbardziej wyróżniały.

Dane i oczywiste są mianowicie, wedle nich, nie tylko poszczególne rzeczy, ale także i przede wszystkim „stany rzeczy” (Sachverhalte). Znaczy to, że dane nam są i oczywiste nie tylko poszczególne rzeczy, ale także i to, że mają one takie a nie inne własności i stosunki. Te stany rzeczy bywają przedmiotem naszych aktów poznawczych, a także uczuć i pragnień. Następnie, bywają nam dane nie tylko stany rzeczy jednorazowe, ale i stałe; nie tylko realne, ale także idealne. Naturalnie nie są one dane zmysłom — ale dlaczegoż to, co bezpośrednio dane, ograniczać do zmysłów? Jest wszak oczywiste, że zachodzi różnica między dźwiękiem a barwą, aczkolwiek samej tej różnicy nie można ani słyszeć, ani widzieć. Tak samo są nam bezpośrednio dane i oczywiste pewne prawdy logiki czy matematyki, choć ich z doznanych wrażeń wywieść niepodobna.

B) Do ustalenia tego; co bezpośrednio dane i oczywiste, nie są potrzebne i przydatne ani dedukcja, ani indukcja: są metodami rozumowania, pośredniego wysnuwania prawd, a nie bezpośredniego ich ujmowania. Ale umysł ludzki jest zdolny do bezpośredniego ich ujmowania. Filozofowie zdolność tę uznawali od dawna. Kartezjusz nazywał ją „intuicją” (naturalnie nie w rozumieniu Bergsona, lecz w sensie bezpośredniego ujmowania tego, co oczywiste). Do tej zdolności odwołuje się fenomenologia. Intuicja jest. pierwszym i niezastąpionym źródłem całego poznania; niepodobna przeprowadzać rozumowań, jeśli intuicja nie dostarczy do nich przesłanek: przekonanie to Husserl nazywał „zasadą zasad”.

Przez intuicję umysł wchłania w siebie, odbiera to, co świat ze siebie ukazuje: a na tym właśnie poznanie polega, nie zaś na rozwijaniu przez umysł własnych swych form i podporządkowywaniu im świata, jak chciał kantyzm. Kantyzm rozumiał poznanie jako czynny akt umysłu, fenomenologia właśnie jako bierny.

Swym intuicjonizmem fenomenologia przeciwstawiała się kantyzmowi, dla którego intuicja była w poznaniu niczym, a konstrukcja pojęciowa wszystkim. Ale także przeciwstawiała się empiryzmowi, który wprawdzie opierał poznanie na biernym akcie

218

odbierania wrażeń, ale tylko na nim, podczas gdy fenomenologia intuicję rozumiała daleko szerzej, przyjmowała, że pewne prawdy ogólne ujmujemy równie bezpośrednio, jak jednostkowe przedmioty.

Korelat każdego aktu intuicyjnego, wszystko, co ujmujemy bezpośrednio, i z oczywistością, fenomenologowie nazwali „fenomenem”: stąd nazwa fenomenologii. Nie ma ona więc nic wspólnego z fenomenalizmem, bynajmniej nie twierdzi, że „fenomeny” są tylko „zjawiskami”; przeciwnie, twierdzi, że jeśli w ogóle ujmujemy samą rzeczywistość, to w aktach intuicyjnych.

C) Fenomenologia odróżniała wiele rodzajów intuicji: tyle, ile rodzajów danych bezpośrednich. Jest intuicja racjonalna, jak w logice, a także irracjonalna, jak w aktach emocjonalnych. Przede wszystkim należy odróżniać dwa jej rodzaje: jedna ujmuje fenomen w jego konkretności, np. to a to drzewo tu aktualnie rosnące, tę oto barwę, którą mamy przed oczami; druga zaś ujmuje samą istotę (Wesen) fenomenu.

Dzięki takiej intuicji możemy wypowiadać sądy a priori. Kto intuicyjnie ujął np. barwę pomarańczową, ten raz na zawsze wie, że w skali barw leży ona między czerwoną a żółtą; albo, kto raz miał intuicję miłości, ten wie raz na zawsze, że daje ona poznanie głębszych warstw duszy, zakrytych warstwami powierzchownymi przed chłodnym obserwatorem. Może na tej podstawie wypowiadać bez indukcji sądy powszechne, prawdziwe sądy a priori.

4. PRAWA APRIORYCZNE. Tematem fenomenologii były nie tylko same fenomeny, ale także związki, jakie między nimi zachodzą, prawa, jakim podlegają. Prawa te (Wesens-gesetze), tak jak i same fenomeny, są ujmowane intuicyjnie, bez przeprowadzania indukcji, więc nie na drodze empirycznej, lecz a priori.

Jest praw tych znacznie więcej, niż zwykło się przypuszczać; są nie tylko w naukach formalnych, takich jak logika i matematyka. Są także aprioryczne prawa dotyczące aktów psychicznych: prawem takim jest np., że każdy akt ma właściwy sobie przedmiot, że barwy można jedynie widzieć, dźwięki jedynie słyszeć, wartości jedynie wyczuwać. Tak samo są aprioryczne prawa dotyczące rzeczy materialnych, np. że żadnej rzeczy nie możemy widzieć jednocześnie ze wszystkich stron. A również prawa aprioryczne dotyczące jakości zmysłowych: np. owo twierdzenie wymieniane przez fenomenologów, że barwa pomarańczowa leży w skali barw między czerwoną a żółtą. To także, jest prawo a priori'. aby je ustalić, nie potrzeba przeprowadzać indukcji, wystarcza uświadomić sobie naturę tych trzech barw.

Prawa aprioryczne formułowane przez fenomenologię, których przykłady zostały przytoczone, mogą się wydawać tak proste, zrozumiałe same przez się i wszystkim znane, że jest rzeczą zbędną badać je naukowo. Jednakże te proste prawdy są właśnie najbardziej podstawowe: racja to dostateczna, by się o nie nauka troszczyła. Tym bardziej, że choć są proste, nie wszyscy o nich pamiętają. Fenomenologowie sądzili, iż teorie filozoficzne przewracały się dotąd ciągle jak domki z kart właśnie dlatego, że najprostsze prawdy nie były słuszne, że filozofia nie liczyła się z nimi.

W istotnych punktach stanowisko fenomenologii było tedy biegunowo przeciwne do tego, które panowało w drugiej połowie XIX w. Jej naczelne tezy były skierowane przeciw naturalizmowi i empiryzmowi poprzednich pokoleń. Przedmioty zaś idealne i prawdy aprioryczne, których się wyparły poprzednie pokolenia, wróciły w fenomenologii. I w przejściu od pozytywistycznej filozofii XIX w. do odmiennej filozofii XX wieku fenomenologia odegrała doniosłą rolę: równie — jeśli nie bardziej — doniosłą, jak pragma-

219

tyzm ze swym irracjonalizmem i personalizmem czy bergsonizm ze swą irracjonalistyczną teorią poznania i witalistyczną metafizyką.

Swym aprioryzmem zbliżała się do kantyzmu — jednakże różnica między nimi była istotna. Nie tylko dlatego, że fenomenologia przyjmowała daleko szerszy zasięg prawd a priori. Więcej jeszcze dlatego, że dawała im zupełnie inne wytłumaczenie. Kant dla wytłumaczenia sądów a priori uciekł się aż do „kopernikańskiego” przewrotu pojęć, fenomenologowie zaś mieli przewrót ten właśnie za omyłkę i tłumaczyli aprioryczne sądy bez niego. Odjęli im to piętno subiektywności, które nałożył na nie Kant. Przeciwnie, twierdzili, że muszą być obiektywne, skoro są oczywiste. Oczywistość nie była dla nich subiektywnym uczuciem, jak dla psychologów, lecz właściwością obiektywnego stanu rzeczy, który staje przed świadomością tak wyraźnie, że nie może być wątpliwy.

Kantyści zarzucali fenomenologom, że w teorii poznania postępują dogmatycznie, przyjmując obiektywne byty poza świadomością. Fenomenologowie przyjmowali je rzeczywiście, ale w przekonaniu, że mają pełną do tego podstawę. Nie zapomnieli o trudnym zagadnieniu Kanta: jak umysł może wejść w stosunek z czymś, co jest poza nim? Husserl

uczynił je również tematem swych Badań logicznych. Ale on i jego zwolennicy dali mu inne rozwiązanie: poszli nie za Kantem, lecz za Brentaną. Oparli się na intencjonalnym rozumieniu umysłu, na tym, że podstawową jego cechą we wszystkich jego aktach stanowi właśnie to, iż skierowany jest ku przedmiotom leżącym poza nim. To tak jest, nie ma tu co tłumaczyć, na tym właśnie polega świadomość. Kant tego nie uwzględnił i dlatego uciekał się do zawiłych i nienaturalnych wyjaśnień. Są to dwa zasadnicze rozwiązania;

jakiś czas przeważało Kaniowskie, teraz fenomenologia wróciła do tamtego. Zapewne; 'stosunek intencjonalny jest stosunkiem *sni generis*, bez analogii w świecie fizycznym, i ten brak analogii odstręczał odeń myślicieli. Ale właśnie rzecz w tym, że nie jest to stosunek właściwy przedmiotom materialnym; natomiast stanowi istotę świadomości.

Z intencjonalnym rozumieniem świadomości łączył się realizm fenomenologów. Żaden z prądów filozoficznych XX wieku nie szedł w tym kierunku dalej od fenomenologii. Za realne, istniejące niezależnie od naszej świadomości uważała przede wszystkim przedmioty, które postrzegamy. Ale także za istniejące niezależnie od świadomości, choć nie realne, uważała przedmioty niektórych pojęć ogólnych, czyli „idee”, mówiąc po platońsku; nazywała je „przedmiotami idealnymi”.

Dzięki swemu apriorycznemu charakterowi miała być nauką równie ścisłą, jak matematyka. I Husserl widział w niej realizację odwiecznych dążeń do „filozofii jako nauki ścisłej”. Sądził, iż metodycznie i definitywnie rozstrzygnie naczelne zagadnienia filozoficzne. Od filozofii nikt nigdy więcej nie oczekiwał niż on i więcej oczekiwać niepodobna. Bezpośrednio po okresie, w którym filozofowie ograniczali jej aspiracje, parcelowali jej dziedzictwo, rezygnowali dobrowolnie ze znacznych jej części, sami przykładali się do likwidowania tradycyjnych zagadnień filozoficznych, fenomenologowie wystąpili z 'najbardziej ambitną koncepcją filozofii. Sądzi, że uczynią z niej wreszcie naukę absolutną, a zarazem ścisłą, która przestanie się posługiwać niepewnymi hipotezami i przypadkowymi doświadczeniami, przestanie być tylko wyrazem osobistych upodobań.

5. ETYKA FENOMENOLOGICZNA. Filozofią praktyczną Husserl mało się zajmował, natomiast ze stanowiska fenomenologicznego rozwinął ją Scheler. Założenia i zamierzenia miał te same i (przynajmniej w pierwotnej fazie szkoły) jego fenomenologia wartości była naturalnym uzupełnieniem Husserlowskiej fenomenologii bytu. Ona również wystę-

220

powała przeciw empiryzmowi i naturalizmowi, panującemu w poprzednim pokoleniu. Również zakładała, że są różne rodzaje bytu, byt psychiczny i byt idealny obok materialnego.

Przede wszystkim wartości Scheler rozumiał obiektywnie: uważał je za równie niezależne od podmiotu, jak rzeczy realne i jak prawdy matematyczne. Nie są podmiotowymi reakcjami, lecz właściwościami rzeczywistego świata. Sprawiedliwości lub pięknu nie podmiot przypisuje wartość, lecz one same przez się ją posiadają; leży to w ich naturze, iż są wartościowe. Jest to rzeczywiste dla każdego, kto rozumie ich naturę, kto pojmuje, co to jest sprawiedliwość czy piękno.

Poznajemy wartości bezpośrednio, intuicyjnie, i nie potrzeba zestawiania poszczególnych wypadków, nie potrzeba indukcji, by wiedzieć, że sprawiedliwość i piękno są wartościami. Wiemy to a priori, przed wszelkim doświadczeniem; doświadczenie tego ani potwierdzić, ani obalić nie może. Aprioryzm etyczny zbliżał Schelera do Kanta, jednakże był znacznie szerszy; był to aprioryzm materialny, bo twierdził, że w etyce znamy a priori nie tylko prawdy formalne, ale także rzeczowe, jak ta, iż sprawiedliwość i piękno są wartościami. Poznanie aprioryczne ma w niej charakter nie intelektualny, lecz emocjonalny, stanowisko Schelera można też określić jako aprioryzm emocjonalny.

Wartości są różnorodne. Wykaz wartości Schelera odróżniał w nich cztery wielkie klasy:

wartości hedoniczne, witalne, duchowe i religijne. A duchowe obejmowały zarówno moralne, jak poznawcze i estetyczne. Scheler sądził, że błędą hedoniści, którzy wszystkie wartości chcą sprowadzić do przyjemności. Ale błędą również idealistyczni etycy, sprowadzający wszystkie wartości do duchowych. Bo nie można duchowych sprowadzić do hedonicznych, ani też odwrotnie. Nie można także do duchowych czy do hedonicznych sprowadzić wartości witalnych, polegających na pełni życia i szlachetności organizmów. Tym bardziej zaś nie można do nich sprowadzić wartości religijnych.

Wartości tych czterech rodzajów nie są sobie równe; przeciwnie, w naturze wartości leży, że są między nimi wyższe i niższe, że stanowią hierarchię. Hierarchia ta jest obiektywna, od stosunku do niej ludzi równie niezależna, jak same wartości. Wartości witalne są wyższe od hedonicznych, duchowe od witalnych, religijne od duchowych. Są wyższe same przez się, a nie dlatego, że my je wyżej cenimy. Jakiegokolwiek weźmiemy kryterium — trwałość wartości czy głębię zadowolenia, jakie dają — wszystkie potwierdzają tę hierarchię.

Obiektywna hierarchia wartości była dla Schelera podstawą etyki. Jeśli wiemy, co jest dobre i co lepsze, to wiemy też, jak należy postępować, jedno z drugiego wynika. Tak pojmowana etyka mogła być obiektywna i powszechnie obowiązująca, w przeciwieństwie do relatywistycznej etyki poprzedniego pokolenia, widzącej w wartościach tylko reakcje subiektywne jednostek czy grup ludzkich. Ta obiektywna etyka fenomenologów bardziej odpowiadała naturalnemu przekonaniu ludzi niż tamta relatywistyczna, a także niż trudna etyka Kanta i innych filozofów nowoczesnych; i przyczyniła się niemało do powodzenia fenomenologii.

Z ogólnych swych tez Scheler usiłował wyciągnąć szczegółowe konsekwencje etyczne.

Sądził, że prowadzą one nie do nowej moralności, lecz przeciwnie, do dobrze znanej, mianowicie do moralności katolickiej, i podjął przede wszystkim rehabilitację cnót katolickich.

.6. FENOMENOLOGIA RELIGII. Fenomenologiczną metodę zastosował Scheler również

221

do religii, aby za pomocą tej metody rozwiązać filozoficzne zagadnienie religii. Nte jest to żadne z tych zagadnień, które uchodziły za naukowe i nowoczesne: nie jest ani psychologiczne, ani socjologiczne, ani historyczne. Nie chodzi w nim o powstanie religii ani o różnorodność jej form, nie chodzi o żadne zagadnienia historii, psychologii czy socjologii religii, lecz tylko o ustalenie samej istoty boskości, istoty świętości, istoty aktów religijnych. Scheler dowodził, że akty te ujmują swój przedmiot zupełnie tak samo jak akty poznania, to znaczy bezpośrednio, intuicyjnie: ujmują istotę bytu nadprzyrodzonego, tak jak tamte przyrodzonego. Podobnie do tamtych mają tedy charakter aprioryczny. A zarazem obiektywny: nie tworzą swych przedmiotów, lecz je poznają;

boskość i świętość nie są wymysłem człowieka, lecz czymś, co istnieje poza nim i co on znajduje, gdy myśli i czuje.

Ta „fenomenologia religii” nie wyczerpuje filozofii religii, stanowi jedynie jej podbudowę. Można ponadto myśleć o metafizyce religii, która byłaby jej nadbudową. Fenomenologia ustala tylko prawdy elementarne, ale za to pewne, podczas gdy twierdzenia metafizyki będą zawsze hipotetyczne.

ZESTAWIENIE. Mimo różnice dzielące poszczególnych fenomenologów i mimo przemiany, jakie wciąż dokonywały się w ich poglądach, fenomenologia miała pewne cechy stałe. Zawsze była w opozycji do naturalizmu i empiryzmu; uważała za fałszywy, a przynajmniej niepełny i powierzchowny, naturalistyczny obraz świata i empirystyczny obraz poznania. Zawsze odróżniała różne postacie bytu i poznania. Twierdziła, że idealne przedmioty i wartości nie są mniej obiektywne niż przedmioty realne. I że prawdy aprioryczne znamy nie mniej niż empiryczne. Widziała możliwość filozofii samodzielnej, nie związanej z naukami

specjalnymi: Scheler mówił, że jeśli filozofia nie ma być *ancilla theologiae*, to tak samo nie powinna być *ancilla scientiarum*. Tymi poglądami fenomenologowie przeciwstawili się mocniej niż ktokolwiek minimalistycznej filozofii XIX w.

ROZWÓJ FENOMENOLOGII I OSTATNIA FAZA HUSSERLA. Twórcy fenomenologii pojmowali ją pierwotnie jako naukę przygotowawczą; bardzo prędko wszakże zaczęli z niej wyciągać konsekwencje światopoglądowe, i to daleko sięgające. Scheler przeszedł do katolickiego poglądu na świat, a od niego do panteizmu. Husserl zaś odbył drogę jeszcze bodaj dalszą, bo od realizmu przeszedł po 1913 r. do idealizmu: to był punkt najbardziej nieoczekiwany w dziejach fenomenologii.

Ewolucja Husserla w kierunku idealizmu dokonała się przede wszystkim pod wpływem rozmyślań nad naturą czasu. Począwszy od Idej twierdził, że świat czasowo-prze-strzenny, który mamy za rzeczywisty, jest w istocie swej „bytem dla kogoś”, a nie „w sobie”; jest tylko odpowiednikiem stanów umysłu, członem stosunku, którego innym członem jest umysł, poza tym zaś jest niczym. „Absolutna rzeczywistość” — pisał — „ma akurat tyle sensu, co okrągły czworobok”.

Za poglądem tym przytaczał następujące argumenty:

A) Tylko doświadczenie upoważnia nas do uznawania pewnych przedmiotów za rzeczywiste; co się w doświadczeniu nie pojawia, o tym nie możemy twierdzić, że jest rzeczywiste. A przedmioty od świadomości niezależne nie pojawiają się w doświadczeniu.

B) Gdy zastosujemy fenomenologiczną metodę „transcendentalnej redukcji”, to

222

z przedmiotów zostają tylko odpowiedniki świadomości. W tej metodzie było główne źródło przejścia Husserla do idealizmu.

C) Analiza postrzegania wykazuje, że przedmiotów jednostkowych czasowo-prze-strzennych nigdy w całości nie postrzegamy, lecz jedynie ich fragmenty i poszczególne własności; przedmioty te są tylko ostatecznym celem naszego poznania.

Przy tym zaszła rzecz szczególna: Husserl, przestawszy przypisywać realność przedmiotom jednostkowym, nie przestał jej natomiast przypisywać ogólnym. Inaczej mówiąc, zarzuciwszy realizm w zwykłym słowa znaczeniu, zachował Platoński; stanął na stanowisku Platońskim w przeciwieństwie do zwykłego stanowiska, właściwego ogromnej większości ludzi. Było to zresztą tylko stanowisko przejściowe (1929): niebawem rozszerzył idealistyczne pojmowanie na wszystkie przedmioty, nie wyłączając także ogólnych, i twierdził już, że wszystkie są jedynie intencjonalnymi odpowiednikami świadomości. Ona jedna jest bytem. Pogląd ten nie był wszakże subiektywizmem czy iluzjonizmem: Husserl sądził, że przedmioty, będące wytworami świadomości, istnieją nie mniej niż ona, a ona — istnieje na pewno. Ale tak czy inaczej jaźń stała się dlań pierwotną postacią bytu, a świat jej wytworem. Wprawdzie nie wytworem jednej, lecz wielu jaźni, wytworem procesu intersubiektywnego. Fenomenologia Husserla zbliżyła się do monadologii.

W ramach fenomenologii, która miała być dyscypliną przygotowawczą, Husserl zaczął potem rozwijać wszelkie zagadnienia filozofii. Pierwotnie miała być filozofią „pierwszą”, potem zaś stała się też ostatnią i jedyną: *philosophia prima et ultima*. Pierwotnie przeciwstawiała się metafizyce i jej twierdzeniom hipotetycznym, potem zaś objęła także jej zagadnienia. Objęła zagadnienia najgłębsze, ostateczne, ale za to utraciła tę oczywistość i niezawodność, która pierwotnie była jej hasłem i i acją bytu. Była zapoczątkowana przez Husserla jako nauka specjalna, jakiej jeszcze nie było, później zaś stała się ogólną filozofią, jaka już nieraz bywała.

SZKOŁA. Husserl znalazł licznych zwolenników już w getyngeskim okresie 1901 -1914.

W latach tych fenomenologia miała dwa ośrodki: jeden dokoła inicjatora, drugi w Monachium

dokoła Schelera oraz innego ucznia Husserla, Dauberta, który nigdy p fenomenologii nie pisał, ale w dyskusjach umiał jej zdobywać adeptów. W Monachium czynni byli najzdolniejsi i najsamodzielniejsi jej zwolennicy: psycholog A. Pfander, estetyk M. Geiger, teoretyk prawa A. Reinach. Od 1913 Husserl ze swymi uczniami wydawał „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, jako organ szkoły (11 tomów, wychodził do 1930 r.). We Fryburgu badeńskim, dokąd podczas I wojny światowej Husserl przeszedł na katedrę, grono jego uczniów stało się jeszcze liczniejsze. Z nich jedni uprawiali fenomenologię świadomości, inni bytu; jedni przeszli z Husserlem do idealizmu, inni zostali przy realizmie (jak H. Conrad-Martius); jedni byli bliżsi Husserla, inni Schelera (jak D. v. Hildebrand). Jak niegdyś w szkole Hegla, tak i w tej było skrzydło prawe i lewe, byli konserwatyści i radykałowie, fideiści i racjonalisci.

Fenomenologia oddziaływała w Niemczech również poza właściwą szkołą. W estetyce i teorii sztuki jej metody i tezy stosował E. Uitz; w psychologii poddał się jej wpływom nawet starsi uczeni, jak T. Lipps i O. Kiipe. Na jakiś czas zajęła w filozofii Niemców to przodujące miejsce, które przedtem zajmował neokantyzm.

Poza Rzeszą dopiero później wzbudziła zainteresowanie, a jeszcze później znalazła zwolenników. We Francji reprezentował ją Jean Hering i A. Koyré. Stosunkowo wiele

223

było słycać o niej w Polsce, gdzie jej idee szerzyli uczniowie Husserla, przede wszystkim R. Ingarden.

Podczas II wojny światowej emigranci z Rzeszy zanieśli ją do Ameryki i tam wytworzyli nowe jej ośrodki w miejsce niemieckich. Jeszcze w 1939 r. powstała International Phenomenological Society, a od

1940 zaczęła wychodzić „Philosophy and Phenomenological Research”, jako kontynuacja wydawnictwa

niemieckiego, zawieszonego w okresie narodowego socjalizmu.

OPOZYCJA. Naturalnymi przeciwnikami fenomenologii byli empiryści, naturalisci, reiści. Ona od pierwszych swych początków wystąpiła przeciw nim, potem zaś z kolei oni wystąpili przeciw niej. Zwalczali ją marksisci. Zwalczali z jednej strony neopozytywiści, jak Schlick, a z drugiej neoscholastycy,

jak Maritain. Opozycja umiała uwydatnić słabe jej punkty: dowolność, płynność, niepewność wielu jej tez

podawanych jako oczywiste, skrajną abstrakcyjność i nawet werbalizm u Husserla i najbliższych mu

uczniów, a znów subiektywność i publicystyczne zabarwienie u Schelera. Dały się nawet słyszeć głosy, że

fenomenologia, która w swych początkach istotnie dokonała dzieła pożytecznego, potem rozwinęła się

niekorzystnie; zapowiedziała, że zrobi z filozofii naukę ścisłą, a naprawdę sprowadziła ją na drogę fikcyjnych zagadnień i słownych subtelności.

BRYTYJSKA SZKOŁA ANALITYCZNA I REALIZM

Jak w filozofii amerykańskiej z początku XX wieku czołowe miejsce zajmował pragmatyzm, we francuskiej bergsonizm, w niemieckiej fenomenologia, tak w angielskiej — szkoła analityczna. Nie uzyskala jednak takiego jak tamte rozgłosu, była bowiem kierunkiem o aspiracjach ściśle naukowych,

mogących pociągać filozofów specjalistów, nie zaś szersze koła inteligencji. Nie budowała poglądu na

świat, chciała tylko przeprowadzić skrupulatne analizy i ustalić to, co naprawdę wiemy. Dlatego bywa nazywana „brytyjską filozofią analityczną”. Jej zwolennicy zerwali z maksymalistycznymi twierdzeniami idealistów, ale także nie chcieli zaczynać od właściwych minimalistom negacji. Nie przesądzali, jakie ostatecznie zajmą stanowisko; jednakże co do jednego byli zdecydowani: co do realizmu. Przyjmowali, że świat, w którym żyjemy, istnieje niezależnie od nas, nie jest tworem naszego umysłu; dlatego nazywani są także „brytyjską szkołą realistyczną”. Dla potocznego myślenia takie ich stanowisko jest naturalne, ale dla filozofii około 1900 r. było nieoczekiwane. — Ośrodki szkoły analitycznej i realistycznej były w Cambridge i Oksfordzie. Ale analogiczny ruch niebawem objawił się też w Ameryce. POPRZEDNICY. Realizm jest naturalnym poglądem niefilozofującego człowieka. Natomiast wielu filozofów uświadamiało sobie jego trudności i skłaniało się w teorii poznania do idealizmu. Tak było specjalnie w filozofii XIX wieku. Jednakże i w tym stuleciu pewne prądy pozostały przy realizmie. Wymieniając chronologicznie: po pierwsze, filozofia „szkocka”, czyli „zdrowego rozsądku”, która w Anglii utrzymała się długo, a przez McCosha została w latach sześćdziesiątych zaniesiona również do Ameryki; po drugie, filozofia Herbarta, która przez parę pokoleń szerzyła się w Niemczech; po trzecie,

224

filozofia Marksa i Engelsa; po czwarte, filozofia neo scholastyczna, której znaczenie w krajach katolickich wzmoгло się w końcu stulecia; po piąte, związana z neoscholastyczną filozofia Franciszka Brentana. PRZEDSTAWICIELE. I. Początek szkoły analitycznej i nowemu realizmowi na gruncie angielskim dał Moore w Cambridge. Wyrósł jeszcze w atmosferze idealizmu Bradleya; spod wpływu jego otrząsnął się około roku 1900. George Edward Moore (1873- 1958), profesor filozofii moralnej w Cambridge, był typem uczonego o ograniczonych zainteresowaniach, a za to największej skrupulatności. Był z wykształcenia filologiem klasycznym i zachował dokładność i drobiazgowość roboty, częstszą u filologów niż u filozofów. To on dał szkole kierunek surowy, analityczny, ściśle naukowy. Prace jego były jak gdyby robione przez mikroskop: analizował z niespotykaną dokładnością każde twierdzenie, nawet najprostsze, najzwyczajniejsze. Pisał w stylu używanym raczej przez matematyków czy prawników niż przez filozofów; w życiu swym nie napisał ani jednego zdania wzniosłego czy kwiecistego. Jego rozprawa *The Refutation of Idealism* z 1903 r. (przedrukowana w 1922 r. w *Philosophical Studies*) stanowi najważniejszą datę w odnowieniu realizmu w Anglii. Do zagadnienia tego wracał jeszcze po latach (1925, 1942),

ale coraz bardziej łagodząc i ograniczając swą realistyczną tezę. Naj-obszerniej rozwinął swe poglądy

etyczne: uczynił to w dziele *Principia Ethica* z r. 1903, które wprowadziło do piśmiennictwa etycznego

nie spotykaną w nim od dawna ścisłość.

Pierwszy do poglądów Moore'a przyłączył się Bertrand Russell; ale dla jego bujnego i zmiennego usposobienia filozofia analityczna była tylko etapem. Później Moore zyskał zwolenników wielu, wytworzyła się analityczna i realistyczna szkoła z Cambridge. Wybitne miejsce zajął w niej Ch. D. Broad

(1887-1971), profesor filozofii moralnej w Cambridge; autor *Scientific Thought*, 1923, *The Mind and Its*

Place in Nature, 1925, *Five Types of Ethical Theory*, 1930, filozof z usposobienia podobny do Moore'a,

trzeźwy i skrupulatny. Z niej też wyszli: J. Laird (1877- 1946), profesor w Aberdeen, płodny pisarz na

polu etyki i teorii poznania, oraz C. E.M. Joad (1891 - 1953), profesor w Londynie, o innym zupełnie

temperamencie, ruchliwy i wszechstronny, umiejący popularyzować idee filozoficzne. Zbliżał się też do

szkoły z Cambridge Sir T. Percy Nunn (1870- 1944), profesor pedagogiki w Londynie, który w krótkich

rozprawach (drukowanych w sprawozdaniach *Aristotelian Society* z 1910 i 1924 r.) dał realizmowi postać

najbardziej zbliżoną do potocznego realizmu. Związany z tą grupą był też A. N. Whitehead, o którego

poglądach mowa będzie oddzielnie.

II. W Oksfordzie, dawniejszym gnieździe idealizmu, przejścia do szczegółowej analizy i realizmu dokonał John Cook Wilson (1849- 1915). Był starszy od realistów z Cambridge, ale do realizmu doszedł

późno, dopiero po 1900 .przewyciężywszy wpływ idealisty Brena, z którego szkoły wyszedł. Był jedną

z najszczególniejszych postaci wśród filozofów Wielkiej Brytanii, „angielskim Sokratesem”, jak go nazywano. Nie wydał ani jednej książki, ale swymi wykładami uniwersyteckimi wiele uczynił dla filozofii. Był umysłem podobnym do Moore'a, również z wykształcenia filologiem, zamiłowanym analitykiem i krytykiem, miłośnikiem subtelnych rozróżnień i odcieni, mistrzem w odkrywaniu błędów i

tropieniu fałszywych rozumowań. Przy takim usposobieniu nie jest dziwne, że się wreszcie zniechęcił do

idealistycznych konstrukcji. Przez ćwierć wieku wykładał co roku logikę, ale, kurs swój przekształcając

nieustannie, wykładał ją co roku inaczej. (Wydana po

15 — Historia filozofii t. III

225

jego śmierci przez A. S. L. Farquharsona pt. *Statement and Inference*, 1926). Zwyczaj ciągłego poprawiania i udoskonalania prac wytworzył w nim lęk przed definitywnym formułowaniem poglądów i

niechęć do większych przedsięwzięć filozoficznych. Przekazał tę właściwość swej szkole.

Szkola ta, która w precyzji roboty filozoficznej nie ustępuje szkole z Cambridge, to oksfordzka szkoła realistów. Wyszli z niej: H. A. Prichard (1871 - 1947), równie jak Wilson skrupulatny i nieproduktywny, autor drobnych tylko rozpraw z teorii poznania i etyki, między innymi słynnego artykułu *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, 1912 — a także Sir W. D. Ross (1877 - 1971), również profesor w Oksfordzie, filozof i filolog klasyczny, znany wydawca i tłumacz Arystotelesa, autor *The Right and the Good*, 1930. Uczniowie Wilsona dla swych zainteresowań przeważnie etycznych bywają nabywani „Oxford moralists”.

III. W Ameryce realisci wystąpili aktywnie w 1910 r., powołując się na swych „wielkich braci europejskich, Russella, Moore’a i Meinonga”. Przedtem, już w 1901 r., Montague i Perry poddali krytyce podziwiany w Ameryce idealizm Royce’a. Teraz wystąpili zbiorowo. Akcja ich była skierowana przeciw idealistom, ale także przeciw pragmatystom za ich relatywizm. Jedna grupa filozofów realistów ogłosiła swój program w r. 1910, potem zaś w 1912 r. obszerniejszą książkę pt. *The New Realism*. Liderem tych neorealistów był R. B. Perry (1876- 1957), poza tym należeli do nich: E. B. Holt, W. J. Marvin, W. P. Montague, W. B. Pitkin, E. G. Spaulding. Nieco później, w 1916 r., wystąpiła druga grupa realistów, zaznaczając swą odrębność. W skład jej wchodził: D. Drake, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, R. W. Sellars, C. A. Strong. Przyłączył się do nich G. Santayana (1863- 1952), Amerykanin hiszpańskiego pochodzenia, uchodzący w Stanach Zjednoczonych za wybitnego i oryginalnego myśliciela. Wydali oni wspólnie *Essays in Critical Realism*, 1920, i przyjęli dla siebie nazwę „realistów krytycznych”.

POGLĄDY, I. POJMOWANIE FILOZOFII. Na rozumienie filozofii przez brytyjskich realistów wpłynął rodzaj umysłowości Moore’a i Wilsona: nie było ambitne, natomiast trzeźwe i rzetelne. „Dążyć do jedności i systemu kosztem prawdy nie jest rzeczą dla filozofów właściwą, choć wielu tak czyni” — pisał Moore. A Russell oświadczył, że filozofia „nie zmierza do twierdzeń o wszechświecie jako całości ani też nie myśli o budowaniu systemów”.

Jednakże filozofia analityczna nie miała też charakteru minimalistycznego, jak to często bywało u myślicieli rezygnujących z systemu. Nie mówiła, jak minimaliści, że „istnieje tylko to”, że „poznajemy tylko tyle”, że poznanie jest „tylko subiektywne”, „tylko zmysłowe” czy „tylko zjawiskowe”. Chciała przeprowadzić analizę pojęć, mając ją za jedyne zadanie, jakie filozof może rzetelnie wypełnić, ale nie chciała przesądzać, jakie będą jej wyniki, czy będą przemawiały na korzyść minimalizmu. I rzeczywiście, nie przemawiały za doktrynami minimalistycznymi, za agnostycyzmem czy subiektywizmem, za sensualizmem czy fenomenalizmem.

O Wilsonie powiedziano, że stanowiskiem jego był — brak stanowiska, czyli mówiąc mniej

paradoksalnie, neutralność wobec wszystkich stanowisk. I pierwszą jego zasadą było, że nie ma pierwszej

zasady. Filozofowie analityczni sądzili, iż nie należy opierać badań na z góry przyjętej pierwszej zasadzie; zasady ustali się w toku badań. Ustalanie zasad

226

jest rzeczą najtrudniejszą, nie należy więc odeń zaczynać: pierwsze zasady są raczej sprawą ostatnią. Był to pogląd idący przeciw głównemu prądowi nowożytnej filozofii.

Dalej: uważali, że niektóre prawdy przemawiają za siebie — niepodobna wszystkich uzasadniać, ale też i nie trzeba. Nie trzeba wszystkich prawd wywodzić z zasad, dowodzić, dedukować, tłumaczyć, wyjaśniać. Filozofowie chcieli wyjaśniać zbyt wiele, wyjaśniać nawet prawdy, które z natury swej wyjaśnieniu nie podlegają. Są twierdzenia, które mają charakter ostateczny, same z siebie są jasne. Są zrozumiałe, choć niewyjaśnialne; nie każde rozumienie wymaga wyjaśnienia, czyli sprowadzenia twierdzenia do innego twierdzenia.

Sam fakt poznania był dla realistów faktem ostatecznym: każda próba wyjaśnienia go musi prowadzić do błędnego koła. Wyjaśnić go niepodobna, można je tylko opisać, stwierdzić jego własności. Naczelna z nich jest ta, że umysł poznający rzeczywistość nie wpływa na nią przez to, że ją poznaje: akty bowiem poznania nic z rzeczywistości nie zmieniają. Teza ta była w przeciwieństwie do poglądów panujących w XIX wieku, zwłaszcza poglądu Kaniowskiego, że podmiot poznający kształtuje przedmiot poznawany. Wiek XIX miał to za wielkie odkrycie Kanta, a teraz realiści mieli to za błąd; sądzili, że jest to po prostu niezgodne z pojęciem poznania: jeśli postrzeżenie czy myśl przekształca przedmiot, to właśnie nie jest poznaniem. Poznanie ma sens o tyle tylko, o ile przedmiot jego istnieje niezależnie od umysłu, a umysł zdolny jest go ująć nie zmieniając go.

2. REALIZM FENOMENALISTYCZNY A BEZPOŚREDNI. Naczelna teza realizmu twierdzi tedy, że

pewne przedmioty — materialne rzeczy — istnieją niezależnie od tego, czy je ktoś postrzega i myśli o nich. Nie są wytworami umysłu, umysł je ujmuje, ale ich nie tworzy; istniałyby, choćby on nie istniał. I nie jest niezbędne, by te przedmioty poznawane miały tę samą naturę, co umysł poznający, to znaczy naturę umysłową, duchową.

Myśliciele, którzy w XIX w. przyznawali się do realizmu, dawali mu na ogół postać połowiczną, sądząc, że tylko taka jest- zgodna z krytyczną teorią poznania: twierdzili mianowicie, że rzeczy realne istnieją niezależnie od umysłu, ale — nie są umysłowi dostępne. Umysł zna tylko ich odbicie w sobie, rzeczy zaś same są poza umysłem i muszą poza nim pozostać. Wywołują w nim wrażenia — barwy, dźwięku czy inne — i tylko wrażenia są w umyśle. Rzeczy znamy poprzez te wrażenia, które stoją zawsze pomiędzy naszym umysłem a rzeczami. Inaczej mówiąc, znamy tylko obrazy rzeczy, a nie same rzeczy realne. Albo: znamy jedynie zjawiska rzeczy.

Taki fenomenalistyczny realizm zawierał zasadniczą trudność: jeśli znamy tylko zjawiska, to skąd możemy wiedzieć, że poza nimi coś więcej istnieje? Realiści odpowiadali na to, powołując się na zasadę przyczynowości; rozumowali, że zjawiska muszą mieć przyczynę, że musi istnieć coś, co je wywołało. Ale już Hume i Kant wykazali, że rozumowanie to jest nieprawidłowe. Trudność ta wielu zniechęciła do realizmu i skierowała do obozu idealistów. Ale innym stała się pobudką do wytworzenia nowej postaci realizmu, wolnej od tej trudności. W tej nowej postaci realizm twierdził, że umysł ujmuje wprost same rzeczy, wchodzi z nimi bezpośrednio w kontakt; w aktach postrzegania same rzeczy są obecne. Był to właśnie ten pogląd, który filozofia XIX w. uważała za bezkrytyczny, właściwy tylko laikom, przez teorię poznania definitywnie przewyciężony. Jednakże w końcu XIX w. nawrócił doń Brentano, a teraz zaczęli go bronić liczni myśliciele Europy i Ameryki. W przeciwieństwie do

połowicznego dziewiętnastowiecznego realizmu, ten realizm bezpośredni,

jak go niekiedy nazywano, można uważać za nowy realizm XX wieku. Dla filozofii nowożytnej był przewrotem, odejściem od tradycji Kartezjusza, a także Berkeleya i Kanta; był zerwaniem z postawą introwersyjną, antropocentryczną w filozofii, porzuceniem tego, co większości zdawało się najcenniejszą zdobyczą nowych czasów.

3. ARGUMENTY REALIZMU. Byli między realistami tacy (jak np. A. E. Taylor), którzy sądzą, że realizm

argumentów w ogóle nie potrzebuje: obowiązek dowodzenia spada nie na realizm, lecz na jego przeciwników. Jest bowiem stanowiskiem naturalnym, które przekonywa samo przez się; wszak łatwo jest

pojąć, że poza postrzeżeniami istnieją postrzegane rzeczy, a trudno pojąć, jak byśmy mogli postrzegać, gdyby rzeczy nie istniały.

Inni natomiast realisci kładli właśnie największy wysiłek w zebranie argumentów na rzecz swego stanowiska. Przede wszystkim czynił to G. E. Moore i jego wywody były typowe dla nowego realizmu.

Laikom mogły się wydawać niewystarczające, ale przekonywały filozofów zdających sobie sprawę z tego,

jakie mogą być argumenty w tak ostatecznych sprawach, jak spór realizmu z idealizmem. Moore zaznaczał, że 1) nie ma podstawy do zaprzeczania słuszności realizmu, który jest naturalnym poglądem

wszystkich. Ale ponadto dodawał: że 2) jeśli się realizmowi zaprzecza, to mato źródło w pomieszanu pojęć.

Przede wszystkim w nieodróżnianiu myślenia od tego, co myślimy. Ono jest źródłem tezy idealistów,

że „być” znaczy to samo, co „być pomyślanym”. Idealiści mówią, że barwa należy do umysłu, jest natury

umysłowej: mieszają barwę z widzeniem barwy; to tylko widzenie należy do umysłu, barwa zaś nie jest

widzeniem, lecz jego przedmiotem, a to jest zupełnie co innego. Trudności, jakie filozofowie widzieli w

realizmie, pochodziły stąd, iż umysł wyobrażali sobie na podobieństwo jakiegoś zamkniętego naczynia i

nie mogli zrozumieć, jak się rzeczy z zewnętrznego świata mogą przedostawać do tego naczynia. Ale

umysł nie jest bynajmniej naczyniem. Jest członem stosunku, którego drugim członem jest świat realny.

Jeśli się to zrozumie, to zbędne się stają te różne koncepcje episte-mologiczne, które wyprodukowała

nowsza filozofia, w szczególności zbędna jest zawiła koncepcja Kanta.

4. REALIZM SZERSZY i WĘZSZY. Nowym realistom wspólne było przekonanie, że istnieje' byt od umysłu

niezależny. Nie byli natomiast zgodni co do tego, jaka jest jego natura. Najprościej byłoby ją rozumieć tak,

jak to robi zdrowy rozsądek: że rzeczy są po prostu takie, jakimi je postrzegamy. Ale to nie wydawało się

Moore'owi i jego następcom możliwe do utrzymania.

A) Na pewno istnieją barwy, dźwięki, ogólnie mówiąc: „dane zmysłowe” (sense data). Ale czy to jest

wszystko? Patrząc przed siebie widzę nie tylko barwy, ale widzę swoją rękę, widzę stół, dalej drzewa i

miliony takich rzeczy materialnych. Wiem o rzeczach tych przez dane zmysłowe, ale same one nie są

danymi zmysłowymi. Gdy bowiem oglądam np. ten stół, to za każdym jego poruszeniem mam inne dane

zmysłowe, inne blaski na politurze, a jednak nie wątpię, że oglądam ten sam stół. Więc stół czy jaka-

kolwiek inna rzecz materialna jest czymś innym niż dane zmysłowe, barwy i blaski.

Ale jaki jest stosunek rzeczy materialnych do danych zmysłowych? np. stosunek mej ręki do danych

zmysłowych, jakie mam patrząc na nią? Można go rozumieć na trzy sposoby: 1) Dane zmysłowe są identyczne z mą ręką (ściślej mówiąc, z częścią jej powierzchni), 2) są zjawiskiem mej ręki (ściślej mówiąc, zewnętrznej jej części), 3) nie są ani identyczne z mą ręką, ani nie są jej zjawiskiem, są czymś

zupełnie od niej różnym,

228

tak iż można powiedzieć jedynie (jak to mówił Mili), że ręka jest „stałą możliwością” wywoływania

takich danych zmysłowych.

Nie mając wątpliwości, iż istnieją rzeczy realne, Moore jednakże mimo najskrupulatniejszych analizy

nie znajdował podstawy do rozstrzygnięcia, w którym z trzech możliwych stosunków są one do danych

zmysłowych.

Poglądy realistów rozeszły się ostatecznie w dwóch przeciwnych kierunkach. Realiści z Oksfordu, jak Prichard, twierdzili, że istnieją przedmioty fizyczne, a dane zmysłowe są tylko subiektywnymi reakcjami i nie ma podstaw do mówienia o nich, że „istnieją realnie”. Realiści zaś z Cambridge liczyli się,

przeciwnie, z możliwością, że istnieją tylko „dane zmysłowe”, a „rzeczy”, „przedmioty materialne”,

„przedmioty fizyczne” są tylko naszymi subiektywnymi konstrukcjami. Sam Moore przyjmował realność

rzeczy, ale wahał się między wspomnianymi trzema ich interpretacjami. Russell łączył pierwotnie oba

poglądy: realne były dlań zarówno dane zmysłowe, jak przedmioty fizyczne; ale w późniejszych swych

pracach twierdził, że istnieją realnie tylko dane zmysłowe, natomiast przedmioty fizyczne są subiektywnymi konstrukcjami.

B) Z tym łączyła się dalsza różnica między realistami. Realiści z Cambridge uważali swe stanowisko

za uzasadnione empirycznie, za wynikające z analizy doświadczenia, natomiast realiści z Oksfordu, w

szczególności Prichard, sądzili, że odrębność poznawanych przedmiotów od poznającego podmiotu jest

koniecznością myślową, a więc jest stwierdzana niezależnie od doświadczenia, jest a priori. A tak samo a

priori decydowali, że pewne własności przedmiotów są obiektywne, a inne subiektywne, mianowicie,

obiektywne są własności pierwotne przedmiotów, takie jak przestrzenność, natomiast własności wtórne,

takie jak barwa, są subiektywne, zależne od podmiotu postrzegającego, bez niego by nie istniały.

Obiektywność własności pierwotnych, tak samo jak subiektywność wtórnych, jest, wedle realistów oksfordzkich, oczywista dla samej myśli bez odwoływania się do doświadczenia. Realizm oksfordzki

miał tedy odcień racjonalistyczny, którego realizm z Cambridge nie miał.

C) Inna różnica dzieląca nowych realistów polegała na tym, że jedni, zgodnie ze zwykłym poglądem,

za składniki realnego świata uważali rzeczy, natomiast inni, jak Whitehead lub Broad — zdarzenia. Dali

oni pierwszeństwo temu pojęciu dlatego, że opiera się na pojęciu czasu, fundamentalniejszym niż pojęcie

przestrzeni, na którym opiera się pojęcie rzeczy. W tym, że pojęcie czasu mieli za najpierwotniejsze, byli

zgodni z wieloma innymi prądami XX wieku. Podkreślali, że własności rzeczy powstają w ich historii,

ich rozwoju, a rozwój składa się ze zdarzeń — więc rzeczy są od zdarzeń zależne. Wszakże pojęcie zdarzenia ujęli bardzo szeroko; w szczególności Broad rozumiał przez nie wszystko, co dłużej lub krócej

trwa. Przy takim rozumieniu „zdarzeniami” były nie tylko np. błyskawica i wypadek samochodowy, lecz

także plama barwna czy złoża geologiczne, a więc i to wszystko, co się potocznie nazywa „rzeczami”.

5. REALIZM DUALISTYCZNY A NATURALISTYCZNY. Ale najgłębsza różnica między realistami była

jeszcze inna: polegała na odmiennym rozumieniu umysłu. I prowadziła do odmiennego poglądu na świat.

Dzieliła ona realistów anglosaskich na dwa wielkie odłamy. Jeden z nich — ten, który wydaje się najtypowszy dla Anglii — był dualistyczny: przyjmował, że umysł poznający rzeczy materialne ma inną

naturę niżli te rzeczy. Rozumował tak: własnością podstawową umysłu jest „zdolność znania rzeczy od

samego siebie różnych” — a tej własności rzeczy materialne właśnie nie posiadają.

229

Ale obok niego wytworzył się — głównie w Ameryce — inny odłam. Przyjmował, że umysł ma tę samą naturę, co poznawane przezeń rzeczy. Był więc monistyczny. Rozumował tak: gdyby umysł miał inną naturę niż rzeczy, to nie mógłby ich poznawać. (Rozumowanie podobne zresztą do rozumowania używanego przez obóz przeciwny, przez idealistów, ale z odwrotnym wynikiem: że skoro rzeczy są poznawane przez umysł, to muszą mieć tę naturę, co on). Z amerykańskich „realistów krytycznych” jedni byli dualistami (Lovejoy, Pralt), ale inni z tego samego grona byli monistami (Strong, Drake, Sellars).

Realisci dualistyczni przypisywali umysłowi na ogół tę tylko jedną zdolność: ujmowania rzeczy od siebie samych różnych (czyli „intencjonalność”, jeśli użyć terminu scholastycznego,

przypomnianego w XIX w. przez Brentanę). Sądzi, że to właściwie wszystko, co o umyśle powiedzieć można. Inaczej natomiast myśleli realści monistyczni: dla nich umysł był funkcją organizmu i miał te właściwości, co każda taka funkcja. Ich pojmowanie było naturalistyczne. Pisali, że „umysł jest kategorią fizykalną”, że wszystko, co istnieje, jest tylko częścią czy wytworem przyrody. Czerpali stąd jeszcze dodatkowe argumenty na korzyść realizmu: wywodzili, że skoro umysł jest wytworem przyrody, to nie może już być jej przyczyną, jak tego chce idealizm. Umysłu nie można przeciwstawiać przyrodzie, bo on należy do niej, nie jest niczym poza nią.

6. ETYKA REALIZMU. W pracach brytyjskiej szkoły analitycznej etyka zajęła doniosłe miejsce i osiągnęła wysoki poziom naukowy, najpierw dzięki dziełom G. E. Moore'a. I w tym zakresie poglądy jej były najbliższe poglądom Brentany, a szukając dalej — Arystotelesa. Były zaś przeciwieństwem tego wszystkiego, co typowe dla etyki XIX wieku:

zarówno subiektywizmu, relatywizmu i hedonizmu, zaszczerpionych przez empirystów, jak formalizmu zapoczątkowanego przez Kanta.

Pierwszą tezą realistycznej etyki Anglików było, że „dobro” jest pojęciem prostym, nie podlegającym analizie. A skoro tak, to wszelkie próby zdefiniowania go, sprowadzenia do innych własności, np. do psychologicznych, biologicznych czy socjologicznych, muszą być bezskuteczne; Moore wywodził, że tylko dzięki wieloznaczności pojęć i nieścisłości rozumowań teorie psychologistyczne, biologistyczne i socjologistyczne — w rodzaju teorii Milla i Spencera — mogły mieć w etyce pozory słuszności. Teorie takie jak ta, że dobrem jest „to, czego ludzie pragną” (jak mówi psychologistyczna etyka), albo „to, co jest narzędziem w walce o byt” (jak mówi etyka biologistyczna), nie wyjaśniają, czym dobro jest, lecz co najwyżej stwierdzają, że odpowiada pragnieniom ludzkim i że może służyć w walce o byt.

Druga teza: skoro dobro jest czymś prostym i zadaniem etyki nie może być wyjaśnienie, „co to jest dobro”, to pozostaje jej tylko wyjaśnić — „co jest dobre”. Inaczej mówiąc:

etyka nie może zanalizować cechy dobra, natomiast może zbadać, jakim przedmiotom ona przysługuje. Może też wśród przedmiotów dobrych oddzielić te, które są dobre same przez się, od tych, które są nimi tylko ze względu na inne przedmioty. To znaczy, może rozróżnić dobra bezwzględne i względne lub, wedle innej terminologii, dobra pierwotne i wtórne.

Podstawowym zadaniem etyki jest zestawienie dobra pierwotnego, czyli tego, które jest dobrem same przez się. A dopiero na tej podstawie może ustalić dobra wtórne.

Teza trzecia: wiemy bezpośrednio, a priori, intuicyjnie, co samo przez się jest dobrem.

Natomiast, co jest dobrem wtórnym, dobrem „do czegoś”, to może być stwierdzone już tylko empirycznie, bo implikuje empiryczne związki przyczynowe, wymaga zbadania,

230

do czego rzeczy i postęпки służą, co z nich wynika. Z tego powodu w etyce czynniki aprioryczne zespala się z empirycznymi.

Teza czwarta: etykę należy rozumieć szeroko jako ogólną teorię wszelkich dóbr, nie zaś — jak to się najczęściej działo — jako teorię wyłącznie tylko dóbr moralnych. Bo ta teoria specjalna implikuje ogólną: trzeba wiedzieć, co w ogóle jest dobrem, by wiedzieć, jakie postępowanie jest dobre, moralne. Postępuje bowiem moralnie ten, kto usiłuje osiągnąć dostępne maksimum dóbr. Aby zaś znać to maksimum, musi wiedzieć, jakie są dobra do osiągnięcia, a także — na jakiej drodze mogą być osiągnięte, to znaczy musi znać dobra zarówno pierwotne, jak wtórne.

Takie były poglądy etyczne Moore'a i szkoły z Cambridge. Poglądy moralistów oksfordzkich były podobne: oni także stali w etyce na stanowisku obiektywizmu. Różnili się tylko w jednym, ale doniosłym punkcie: twierdzili mianowicie, że także znajomość tego, co moralne, jest bezpośrednia, intuicyjna, aprioryczna, niezależna od związków przyczynowych, od empirycznie stwierdzanych skutków postępowania. Jest intuicyjnie pewne, że należy wypełniać

zobowiązania, np. oddawać długi; nie można uzależniać wypełniania zobowiązań od tego, czy z tego wyniknie maksimum dobra. Dla szkoły z Cambridge bezpośrednio pewne były tylko wartości,[^] dla szkoły z Oksfordu — także obowiązki moralne.

Nie wszyscy wszakże przedstawiciele filozofii analitycznej i nowego realizmu obiektywistycznie pojmowali dobro; realizm niektórych z nich kończył się u wejścia do etyki. Amerykańscy neorealiści, w przeciwieństwie do brytyjskich, przypisywali dobru charakter wyłącznie psychologiczny: nie jest ono własnością rzeczy, lecz tylko wyrazem stosunku do nich ludzi. Jest więc czymś względnym i zmiennym, o apriorycznej jego znajomości nie może być mowy.

ZESTAWIENIE. Najogólniejszym założeniem szkoły zarówno z Oksfordu, jak z Cambridge było: filozofia nie może liczyć na stworzenie syntezy, powinna więc ograniczyć się do szczegółowych analiz; tylko w ten sposób uniknie błędów, których tyle dotąd popełniała.

Powinna przy tym zajmować postawę otwartą i nie przesądzać, do jakich dojdzie wyników.

Najogólniejszą zaś tezą szkoły był realizm. Istotę tego nowego realizmu można — za Amerykaninem R. B. Perrym — sformułować w następujących twierdzeniach: 1) Istnienie i natura przedmiotów poznawanych są niezależne od tego, iż są poznawane. 2) Poznawać możemy nawet przedmioty, które nie są psychiczne. 3) Możemy je poznawać wprost i wtedy są bezpośrednio obecne w świadomości. 4) Naturę ich ujawnia doświadczenie. 5) Realizm każe uznawać mnogość i różnorodność przedmiotów, prowadzi do pluralizmu, nie do monizmu. W dalszych, bardziej szczegółowych poglądach realistów występowały znaczne wahania i rozbieżności, dotyczące zarówno poznawanych przedmiotów, jak i poznającego umysłu.

Analityczna i realistyczna filozofia zespalała się z różnymi dążeniami współczesnej filozofii. Przede wszystkim z pluralizmem. (Russell nazwał swą filozofię „atomizmem logicznym” dla zaznaczenia mnogości i wzajemnej niezależności rzeczy i rządzących nimi praw.) Łączyła się też z aktywizmem: Whitehead, Russell i Broad za jednostki realnego świata uważali nie rzeczy, lecz zdarzenia, był w tym związek z Bergsonem i nowymi teoriami fizyki.

Sprzęgała się, jak u Joad, z witalizmem. Najściślej była związana z nową logiką matematyczną: Russell i Whitehead odegrali w jej dziejach wręcz przełomową

231

rolę. Łączyła się z konwencjonalizmem naukowym, jak u Percy Nunn; z materializmem, jak u Santayany;

z platonizmem, jak u Joad. Na prostej, trzeźwej, szarej, ale mocnej kanwie Moore'a inni szyli różnobarwnymi, ale już mniej jednolitymi i trwałymi nićmi.

DZIAŁANIE I ROZWÓJ. Realizm był tezą bardzo ogólną i zostawiającą zwolennikom różnorodne możliwości: toteż pozyskał ich wielu, stworzył szkołę. A i poza nią wpłynął na sposób myślenia epoki.

Zwłaszcza w Anglii. W r. 1924 napisał jeden z jej filozofów, że wprawdzie toczą się nadal spory co do

natury realnego świata, ale „to, że poznanie jest ujawnieniem się rzeczywistości różnej od czynności

poznawania i że czynnością tą nie wytwarzamy świata, to jest punktem wyjścia całej współczesnej filozofii brytyjskiej”.

A realizm anglosaski miał niemało sojuszników i w innych krajach. Zbliżona doń szkoła Brentany zajmowała większość katedr w Austrii. Neoscholastyka, stojąca niezmiennie na stanowisku realistycznym,

rozwickała się w katolickich uniwersytetach Francji, Belgii, Włoch, Niemiec, Polski. A Marksowski realizm zapanował niebawem w Związku Radzieckim.

Natomiast zwyciężając realiści angielscy wycofywali się z bardzo wysuniętych pozycji, które

pierwotnie zajęli. Odeszli od realizmu potocznego, z którym pierwotnie zdawali się solidaryzować.
Z

Poincarem i Bergsonem uznali czynnik konwencjonalny i subiektywny w naszych postrzeniach i pojęciach. Russell, który początkowo bronił realności przedmiotów fizycznych, a nawet idealnych, później już tylko dane zmysłowe uznawał za realne. Moore w 1925 r., stwierdziwszy wiele możliwych interpretacji realnego świata, nie widział możliwości rozstrzygnięcia między nimi. Broad uznawał już samo tylko istnienie rzeczy za niezależne od poznającego podmiotu, natomiast wszystkie

przypisywane im własności za zależne.

Część realistów od „nowego” realizmu wróciła do dawnego, bądź Kaniowskiego, bądź naturalistycznego. W Ameryce w kilka zaledwie lat po neorealistach wystąpił inny odłam pod nazwą

realistów krytycznych; gdy tamci bronili nowego pomysłu bezpośredniej obecności realnych przedmiotów

w spostrzeżeniach — to ci wrócili do stanowiska dawnego. Jednakże wrócili doń tylko częściowo, stanowisko ich nie było całkowicie stanowiskiem „krytycznych” realistów XIX wieku. Nie twierdzili,

jakobyśmy tylko przez zjawiska dochodzili do poznania rzeczy; bo od początku mamy do czynienia z

rzeczami. Jednak tylko zjawiska ujmujemy bezpośrednio intuicją, do rzeczy zaś intuicja nie sięga, możemy je tylko pośrednio, pojęciowo oznaczyć.

KOŃCOWY WYNIK MOORE'A. W 1942 r., w 70 roku życia Moore'a, zwolennicy jego wydali książkę, w której złożyli hołd jego filozofii, ale także wysunęli przeciw niej pewne zarzuty. Moore odpowiedział, że zależało mu na dwóch jedynie zagadnieniach i przez całe życie nimi się tylko zajmował:

czy istnieją realne materialne przedmioty, które byśmy mogli bezpośrednio ująć? I czy dobra istnieją

obiektywnie? I oświadczył:

że po 40 latach rozmyślań nie może się zdecydować, czy jest tak, jak twierdził, czy może właśnie inaczej.

Co do obiektywności dóbr napisał: „Mam pewną skłonność do sądzenia, że pogląd przeciwny mojemu

jest prawdziwy, a przeto mój własny dawniejszy pogląd jest fałszywy. Ale z drugiej strony mam pewną

skłonność do przypuszczenia, że mój dawniejszy pogląd jest jednak prawdziwy.] jeśli mnie kto spyta, do

którego z tych dwu nie dających się po-

232

godzić poglądów mam silniejszą skłonność, to mogę tylko odpowiedzieć, że po prostu nie wiem, czy do

jednego, czy też do drugiego. Sądzę, że takie jest przynajmniej uczciwe stwierdzenie mego obecnego stanowiska".

O poznawaniu realnych rzeczy mówił podobnie: przyznawał, iż przypuszcza, że jego realistyczny pogląd był słuszny, ale jednocześnie przypuszcza, że rację mogą mieć także jego przeciwnicy.

„Mam silną

skłonność do uznawania obu tych nie dających się pogodzić poglądów. Jestem prawdziwie zakłopotany tą

sprawą i chciałbym tylko móc znaleźć z niej jakieś wyjście".

Wynik to był szczególny: myśliciel bezwzględnie rzetelny, usiłujący nie twierdzić nic, za co by nie mógł wziąć pełnej odpowiedzialności, doszedł po wielu wysiłkach do wniosku, że w sprawach najważniejszych twierdzenia wykluczające się wzajem zdają się równie prawdziwe. Jest to jakby memento

wobec uroków skrajnej ostrożności w myśleniu, bo okazuje się bezpłodna, nie daje pewności.

Niemniej jest немало takich, co sądzą, że dzieło Moore'a „jest jednym z nielicznych naprawdę ważnych przyczynków do oświecenia filozoficznego, jakie przyniosło nasze stulecie”. Dało wzór rzetelności w robocie filozoficznej. I nawet ci, co odeszli do szkoły „realistycznej”, zostali wierni szkole

analitycznej, uprawiającej filozofię w sposób naukowy.

NEUTRALIZM RUSSELLA. Niektórzy zaś z tych, co zaczęli od analitycznego programu i bezpośredniego realizmu, utworzyli potem własne doktryny. Dotyczy to zwłaszcza dwu myślicieli cieszących się największą popularnością: Russella w Anglii i Santayany w Stanach Zjednoczonych. Bertrand Russell (1872 - 1970), myśliciel wszechstronny, oryginalny, niezmorodowanie czynny, zmienny, wykazał olbrzymią skalę zainteresowań i możliwości, od podstaw ma- tematyki do publicystyki. Pisał o nowej fizyce i nowej matematyce, nowych prądach społecznych, nowej gospodarce,

nowym przemyśle, nowej pedagogice, nowej filozofii. Był synem najbogatszego z książąt angielskich,

księcia Bedfordu, i miał skrajnie lewicowe poglądy. Miał przez kilka lat docenturę w Cambridge, ale za

propagandę pacyfistyczną podczas I wojny został jej pozbawiony. Zajął się wówczas różnymi innymi spr-

awami, pisarskimi i praktycznymi, prowadził radykalnie postępową szkołę powszechną, organizował

szkolnictwo w Japonii. Po latach wrócił do spokojnego uniwersyteckiego Cambridge. Amerykańskie

reklamy jego książek podkreślają, że posiada tytuł hrabiowski i że miał trzy żony. Swe prace filozoficzne

zaczął od historii (przewrotowa książka o Leibnizu z 1900 r.) i filozofii matematyki (Principles of Mathematics, 1903). Wspólnie z Whiteheadem w wielkim dziele Principia Mathematica (3 tomy, 1910-

1913) sformalizował całokształt podstaw matematyki. Filozofię swą realistyczną wyłożył krótko w Problems of Philosophy, 1912. W późniejszych książkach — Our Knowledge of External World, 1914,

Analysis of Matter, 1921, Analysis of Matter, 1927, An Outline of Philosophy, 1928 — realizmowi swemu

dawał postać coraz to inną, coraz bardziej pełną zastrzeżeń i dalszą od zwykłego, potocznego realizmu.

Jednocześnie zaczął ogłaszać prace na tematy aktualne — o małżeństwie, szczęściu, wolności, wychowaniu; prace te, w treści śmiałe, a w formie prawie beletrystyczne, bardziej jeszcze spopularyzowały jego nazwisko niż ściśle filozoficzne. Dały wyraz jego umysłowi świetnemu, ale żadnemu paradoksowi i sensacji. W sposobie myślenia był związany z Oświeceniem XVIII i liberalizmem

XIX wieku, ale zarazem pełen był zainteresowania nowościami dwudziestego. W końcu zajął się też

historią: przed II wojną

napisał historię społeczno-filozoficzną XIX wieku, a po wojnie — Historię filozofii zachodniej, 1946.

Russell ma swe miejsce w rozwoju różnych działów myśli. Jego poglądy najbardziej filozoficzne skupiają się dokoła realizmu: zaczął od pełnego, potem przeszedł do częściowego. Po różnych bowiem

wahaniach za realne uznał już tylko dane zmysłowe. W materii i przedmiotach fizycznych dopatrywał się

teraz konstrukcji umysłu, robionej z okazji danych zmysłowych. I tak samo w przestrzeni, bo z doświadczenia każdy zna nie jedną, lecz wiele przestrzeni: inna jest wzrokowa, a inna dotykowa; co

więcej, każdy żyje we własnej przestrzeni, patrzy z własnej perspektywy; wspólna zaś dla wszystkich,

intersubiektywna przestrzeń fizyki jest tylko konstrukcją i hipotezą. A podobnie jest z rzekomo jedynym,

absolutnym, intersubiektywnym czasem.

A i ze światem psychicznym jest nie inaczej: Russell zatomizował go tak samo, jak świat materialny.

Jak materia jest mnogością danych zmysłowych, tak umysł mnogością wrażeń, niczym więcej. „Usiłując

spojrzeć w siebie, trafiamy zawsze na taką czy inną myśl lub czucie, a nie na jaźń, która myśli i czuje”.

„Jaźń jest tylko łańcuchem wydarzeń”. „Podmiot jest fikcją logiczną”.

W szczegółach przedstawiał rzecz tak: Z wrażeniami jest jak z kliszą fotograficzną. Mianowicie klisza

fotograficzna zależna jest od dwóch szeregów zdarzeń: tych, co dokonują się w fotografowanym przedmiocie, i tych, co w samej kliszy. Podobnie wrażenia: należą do szeregu zdarzeń dokonujących się w

przedmiotach otaczających, ale także do zdarzeń dokonujących się w samym umyśle. Nie należy mówić,

że są subiektywnym odbiciem danych zmysłowych, bo są po prostu tym samym, co one. Nie są ani subiektywne, ani obiektywne, ani psychiczne, ani fizyczne, są neutralne wobec tych przeciwieństw.

Z

tych neutralnych jednostek składa się zarówno to, co nazywamy umysłem, jak to, co materią. Nie są

dwoma rodzajami wydarzeń, lecz dwoma aspektami tych samych wydarzeń. Tylko tak — jak Russell

sądził — można wytłumaczyć związki między umysłem a materią. Świat ma dwa aspekty, ale jedną tylko

substancję. Umysł nie jest odrębnym przedmiotem, jest jedynie miejscem, gdzie spotykają się działania

różnych przedmiotów. Sądził, że tłumaczy to jedność świata bez sprowadzania materii do umysłu czy

odwrotnie. Jest to monizm neutralny wobec przeciwstawienia umysłu i materii, czy — jak go również

można nazwać — neutralizm.

Russell zaprzeczał też, jakoby istniała ostra i nieprzekraczalna granica między światem fizycznym a

psychicznym. „Sądzę” — pisał — „że materia jest mniej materialna i duch mniej duchowy, niż się zwykle

przyjmuje". Z tym monistycznym poglądem wystąpił zresztą nie on pierwszy. Sam powoływał się na Williama Jamesa. W Anglii wyprzedził go w tym Robert Adamson (1852- 1902), profesor w Manchester. I był to w zasadzie ten sam pogląd, który na kontynencie rozwinęli Mach i Avenarius. To znaczy, Russell snując teorię realizmu doszedł do tego samego wniosku, do którego doszli również pozytywiści. Sięgając dalej, był to w gruncie rzeczy pogląd Hume'a, jego teoria materii i umysłu. Realizm XX w., który pierwotnie kontynuował koncepcje Reida, potem, u Russella, upodobił się do Hume'a — rzecz szczególna, bo Hume i Reid byli nieprzejednanymi przeciwnikami. REALIZM A PLATONIZM. Realizm szkoły analitycznej uznawał rzeczy materialne za niezależne od nas. Jednakże niektórzy z jego przedstawicieli sądzili, że równie niezależne

234

są też powszechniki, idee: to znaczy, że ze zwykłym realizmem łączyli pojęciowy realizm Platónski. Nie byli w tym zjawiskiem wyjątkowym: podobne było stanowisko fenomenologii, a także niektórych prądów XX wieku. Dwa są stałe przeciwieństwa w dziejach filozofii. Jedno jest między spirytualizmem a materializmem: czy istnieje byt inny niż materialny? Drugie — między platonizmem a naturalizmem: czy istnieje byt inny niż jednostkowy? Te dwa przeciwieństwa łączyły się zwykle z sobą w ten sposób, iż materializm bywał naturalizmem, a platonizm, jeśli występował łącznie, to ze spirytualizmem. Ale nowy realizm dał inną kombinację: była ona pomysłem Santayany. Realizm Santayany był materialistyczny. Świadomość — nie inaczej niż życie, niż ruch — nie jest substancją, lecz stanem materii, w pewnych warunkach przez nią osiąganym; nie jest siłą, nie posiada zdolności działania. Świat realny jest wyłącznie „królestwem materii". Ale materializm swój Santayana uzupełniał w szczególny sposób: uzupełniał przez platonizm. Twierdził, że poza królestwem materii jest jeszcze królestwo wiecznych esencji. Są tak samo niezależne od naszego umysłu, jak materialne rzeczy. Nie jest to świat rzeczywistości, lecz możliwości. Tylko pewne spośród nich zostały zrealizowane w materii: a które, to już zależy nie od nich, lecz od materii. Umysł ludzki interesuje się przede wszystkim prawdą, to znaczy esencjami zrealizowanymi. Ale interesuje się także nie zrealizowanymi, zestawia je tak, by utworzyć z nich świat dobry, piękny, harmonijny. Ten dobór esencji, dokonany ze stanowiska człowieka, stanowi „królestwo ducha". Wartość swą ma niezależnie od tego, czy będzie zrealizowany w materii. Niemniej ludzie chętnie wyobrażają go sobie jako zrealizowany; robią to zwłaszcza w poezji i religii. W ten sposób mieszają to, co jest — z tym, co chcieliby, aby było;

dodają przez to urody królestwu materii, ale ponizają królestwo ducha. Swoją drogą, poezja i religia oraz podobna do nich metafizyka mają swoją sferę działania — ale jest to zupełnie inna sfera niż nauki: one dotyczą królestwa ducha, a ona materii. Póki nie przekraczają swych sfer, nie może być między nimi konfliktu.

Jaka jest podstawa epistemologiczna tych i w ogóle wszelkich przekonań ludzkich? Santayana odpowiadał na to pytanie w sposób charakterystyczny dla XX wieku: mówił, że u podstaw przekonań jest tylko instynkt, wiara, „zwierzęca wiara” (animal faith), jak się wyrażał.

ODNOWIENIE SCHOLASTYKI

UFORMOWANIE SIĘ FILOZOFII CHRZEŚCJAŃSKIEJ W WIEKACH ŚREDNICH. Filozofia chrześcijańska uformowała się w wiekach średnich. Formowała się stopniowo, powoli; proces ten trwał

wiele stuleci. Od początku do końca średniowiecza nie zatrzymywała się w rozwoju; ówcześni myśliciele

wciąż szukali, zmieniali swe doktryny, usiłowali je ulepszać. Korzystali ze wszystkich dostępnych im

źródeł; przede wszystkim z całej puścizny starożytnej. Długo żyli Platonem i Plotynem i teoria ich była

wtedy skrajnie • spirytualistyczna, aprioryczna, mistyczna. Potem zaś w XIII w. dokonali dość gwałtow-

nego i niespodziewanego zwrotu, odeszli od Platona, przerzucili się do Arystotelesa i filo-

235

zofia ich stała się realistyczna, empiryczna, intelektualistyczna. Św. Tomasz z Akwinu dalej^j wówczas

postać szeroką, konsekwentną, która mogła wydawać się definitywną. Ale i wtedy filozofia chrześcijańska nie zatrzymała się w swych poszukiwaniach i rozwoju.

W wiekach średnich miała przeważnie postać scholastyki: to znaczy była filozofią autorytatywną, przyjmującą, że nie trzeba wszystkich prawd rozumem ludzkim dochodzić, bo niektóre są dane w objawieniu; trzeba je tylko sformułować racjonalnie i inne prawdy do nich dostosować. Prawdy objawione — że jest Bóg, że dusza jest nieśmiertelna — były dla niej niezachwiane, wszystko inne w

filozofii było otwarte. Miała różne postacie;

postać wczesną, jeszcze sprzed Tomasza, opartą głównie na Augustynie, i późniejszą — postać tomizmu.

Była scholastyka główną postacią filozofii chrześcijańskiej wieków średnich, ale nie była jedyną.

Obok niej rozwijała się filozofia mistyczna, nie budująca racjonalnego systemu, A tomizm nie był jedyną

scholastyką, był tylko jedną z jej postaci, postacią chronologicznie ani nie pierwszą, ani nie ostatnią.

ROZWÓJ FILOZOFII KATOLICKIEJ W XVII WIEKU. Zatrzymanie się rozwoju scholastyki i idący za tym bardzo znaczny jej upadek nie nastąpiły w wiekach średnich. Nastąpiły dopiero w erze

nowożytnej, w XV i XVI w. I nie trwały długo: bo już w XVII w.. przyszło odrodzenie filozofii chrześcijańskiej. Wielcy filozofowie tego stulecia nie byli scholastykami, ale byli wychowani na tradycji

scholastycznej: byli — jak Kartezjusz, a zwłaszcza Malebranche i Pascal — najczystszej krwi filozofami

chrześcijańskimi. Odeszli jednak od scholastyki, zwłaszcza od jej postaci tomistycznej; raczej powróciła

u nich inna, dawniejsza postać filozofii chrześcijańskiej, mianowicie platońsko-augustyńska. Co więcej,

w wieku XVI i XVII odżyła również mistyka chrześcijańska: wszak były to stulecia Jana od Krzyża i

Teresy z Avila. Jeszcze więcej: odżyła sama scholastyka — wszak to stulecia Suareza i Moliny. Suarez

usiłował odnowić tomizm zespalać go z innymi prądami myśli chrześcijańskiej, a Molina potęgując

empiryczne jego czynniki.

Inaczej było w XVIII wieku: ten był istotnie mało religijny i mało chrześcijański, a nawet wydawać się mogło, że w nim filozofia chrześcijańska zanikła. Jednakże nie zanikła i wówczas; istniała, ale doprowadzona do postawy obronnej i na obronę wydająca całą swą energię. Ilościowo pisarze chrześcijańscy mieli może nawet przewagę nad encyklopedystami, ale ci stanowili nurt postępowy i

typowy dla epoki, toteż spoza pierwszoplanowych postaci encyklopedystów dziś już wcale nie widać

drugoplanowych postaci scholastyków.

FILOZOFIA KATOLICKA W POCZĄTKU XIX WIEKU. W tym stuleciu znów inaczej ułożyły się

stosunki: filozofia chrześcijańska, metafizyczna i religijna, na nowo stała się aktualna, bliższa duchowi

czasu. Jednakże jej tradycje były przerwane w dobie Oświecenia i musiała na nowo szukać stanowiska,

metody, wzorów.

Miał? wówczas filozofia chrześcijańska wiele pierwiastków samodzielnych i twórczych, miała myślicieli wybitnych i niezależnych, jak Newman w Anglii, Gratry we Francji, Baader i Goerres w Niemczech, Balmes w Hiszpanii. Ale wysiłki ich były rozproszone, nieskoordynowane, niejednolite, nie

stanowiły jednego frontu. I wyładowywały się więcej w teologii i apologetyce niż w filozofii. Zużywały

się na walkę z prądami, z którymi dla myśli chrześcijańskiej nie mogło być zgody: z kantyzmem, materializmem, pozytywizmem. Z różnych stanowisk możliwych dla filozofii chrześcijańskiej dawały na

ogół pierwszeństwo

236

temu, które było najdalsze od niechrześcijańskich stanowisk, a więc spirytualistycznemu i idealistycznemu. Było to stanowisko platońsko-augustyńskie, jeszcze pretomistyczne. nie odwołujące się, jak tomizm, do doświadczenia. W duchu epoki, która była romantyczna i metafizyczna, ówczesni filozofowie chrześcijańscy nie przykładali wagi do precyzji w metodzie, rozumowaniu, słownictwie — osiągniętej przez stulecia scholastyki. Filozofia ich była „romantyzmem katolickim”. Korzystała „wielorako z niekatolickich romantyków i idealistów: Baader czy Schlegel korzystali z Schleiermachersa, który wyłącznie uczuciowo rozumiał religię, a Goerres z Hegla, który ją pojmował czysto rozumowo.

ODNOWIENIE SCHOLASTYKI. Świecka filozofia weszła była po 1830 r. w nową erę —

minimalistyczną, antymetafizyczną. W filozofii katolickiej przejście to na razie się nie odbiło; odbiło się dopiero w pół wieku później, gdy pozytywistyczna, areligijna, achrześcijańska postawa filozofii doprowadziła do zwartego frontu zarówno filozofów, jak i szerokich mas inteligencji. Filozofia katolicka znalazła się wówczas w odosobnieniu, obca tendencjom epoki, bodaj więcej jeszcze niż w XVIII w., w dobie Oświecenia.

Aby móc walczyć z jednolitym frontem przeciwników, musiała sama stworzyć jednolity front, program, metodę. Wyrazem tej potrzeby, a zarazem główną pobudką do odnowy stała się słynna encyklika papieża Leona XIII *Aeterni Patris*, z 1879 r. Była inspirowana, jak się zdaje, przez późniejszego kardynała Merciera. Wzywała do wzmożenia filozoficznej pracy katolików i, wbrew rozproszeniu ostatnich pokoleń, do skupienia jej, do przyjęcia jednolitego wzoru, mianowicie wzoru scholastyki, zwłaszcza w postaci pod wieloma względami najdoskonalszej, jaką jej dał Tomasz z Akwinu. Encyklika ta stanowi granicę dwóch okresów filozofii katolickiej. Od niej zaczyna się nowa scholastyka, nowy tomizm.

Miała podwójny skutek: najpierw — wzmogła wysiłek filozoficzny katolików; bezpośrednio po niej powstały niezliczone publikacje, poświęcone filozofii i historii filozofii chrześcijańskiej. Po 1930 r. wychodziło rocznie około tysiąca prac filozoficznych pisanych ze stanowiska tomistycznego; w samym Collegium Angelicum w Rzymie było 16 katedr filozofii. Po wtóre zaś, skupiła wysiłki, utworzyła jednolitą filozofię katolicką.

KIERUNKI NEOSCHOLASTYKI. W tej nowej scholastyce wyodrębniły się jednakże dwa kierunki.

1. Jeden z nich był konserwatywny, występował z przekonaniem, że Tomasz osiągnął w zasadzie to wszystko, co było filozofii potrzebne, że należy się go wiernie trzymać. Kierunek ten reprezentowali zwłaszcza dominikanie, w duchu jego pracowało rzymskie Angelicum, uniwersytet we Fryburgu szwajcarskim, liczne klasztory francuskie. W Polsce rzecznikiem jego był o. Jacek Woroniecki. Kierunek ten był w opozycji nie tylko przeciw kierunkom niekatolickim, ale także przeciw wszystkim katolickim, które nie były tomizmem. Jeśli nazywa się go „nową” scholastyką, „neoscholastyką”, „neotomizmem”, to w sensie chronologicznym, bo rzeczowo od dawnej scholastyki, dawnego tomizmu właśnie nie chciał się różnić. Jednakże nie kwestionował, że w tomizmie mogą być ulepszenia i postęp. — Kierunek ten nie wyczerpuje neoscholastyki, jest w niej nawet mniejszością.

Odróżniać od niego należy stanowisko niektórych uczonych katolickich, zajmujących się wprawdzie wyłącznie filozofią średniowieczną, ale z intencją historyczną, dla zbadania, w jakich warunkach powstała, jakie miała naprawdę zamierzenia, właściwości, poglądy.

Najbardziej znanymi jego przedstawicielami byli kardynał Ehrie, Baeumker, Grabmann, 237

Mandonnet, Gilson, M. De Wulf, Michalski. Prąd ten wydał najznakomitsze dzieła filozoficznej mediewistyki.

2. Drugi zaś kierunek neoscholastyki zmierzał właśnie do dalszego rozwijania myśli średniowiecznej.

Odpowiadało to encyklice Leona XIII, w której było powiedziane: *novis vetera augere*. Pewne punkty

filozofii są nietykalne: przede wszystkim prawdy wiary, istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, wolność

woli, a także niektóre inne twierdzenia filozoficzne, jak obiektywność prawdy, możliwość metafizyki,

realność świata. Nieuniknione też jest przeciwieństwo neoscholastyki z materializmem, determinizmem,

subiektywizmem. Ale reszta jest otwarta dla badań. I nowa scholastyka nie powinna stać na miejscu. Niektórzy zapytują — tak pisał czołowy jej przedstawiciel, kardynał Mercier — czy myśli ona o powrocie do wieków średnich i czy utożsamia prawdziwą filozofię z poglądami jednego ówczesnego filozofa. I odpowiadał: „oczywiście nie: nie ma mowy o nawróceniu myśli ludzkiej o kilka wieków wstecz”. Wszak i sama scholastyka nie stała na miejscu i nie z jednego czerpała źródła: nie ma więc nawet historycznej racji, by tak czyniła neoscholastyka. Wszak sam Tomasz postępował eklektycznie: stanął zasadniczo na stanowisku Arystotelesa, ale w najszerszych rozmiarach włączał do swej filozofii pierwiastki Platónskie i Au-gustyńskie. Każdą słuszną myśl, jaką spotkał, uwzględniał w swym systemie: tak też należy postępować i nadal. Nowa scholastyka ma być nową nie tylko w sensie czasowym, ale i rzeczowym. Niekoniecznie nawet musi być tomizmem. I rzeczywiście obok neotomizmu wystąpił w niej neoaugustynizm. Klasztor franciszkański w Ouarachi stał się ośrodkiem nowego skotyzmu. Niemiecki myśliciel J. Hessen wystąpił wręcz z hasłem: augustyizm przeciw tomizmowi. Głównymi ośrodkami tego kierunku były: Institut Supérieur de Philosophie w Lowanium, założony przez kardynała Merciera, Uniwersytet di Sacro Cuore w Mediolanie, kierowany przez o. Gemellego, i różne szkoły niemieckie, jak Maria Laach benedyktynów, jak szkoła Gutberleta w Fuldzie, szkoła w Monastyrze, której głównym przedstawicielem był J. Geysler, a ostatnio także Akademia Alberta Wielkiego w Kolonii.

PODSTAWOWE CECHY NEOSCHOLASTYKI. Nowa scholastyka miała tedy różne odmiany; jednak podstawową jej postacią pozostał neotomizm. A mimo różne jego interpretacje i próby modernizacji, zasadnicze jego cechy nie ulegały wahaniu. Kongregacja Studiów sformułowała 24 tezy tomistyczne, które w 1916 r. Benedykt XV zatwierdził jako dyrektywę dla studiujących filozofię katolicką. Najogólniejszymi i najbardziej zasadniczymi koncepcjami filozofii tomistycznej były zawsze i pozostały dwie wywodzące się jeszcze z Arystotelesa: realność poznania i konkretność istnienia. Jej punktem dojścia był Bóg i nieśmiertelna dusza, ale punktem wyjścia były materialne rzeczy.

1. W teorii poznania tomizm nowy, tak samo jak dawny, głosił realizm. Znaczy to, że przyjmował istnienie i poznawalność zewnętrznego świata. Twierdził, że przedmioty cielesne są realne i poznawalne. Był w opozycji do idealizmu, traktującego świat cielesny jako wytwór umysłu: nie świat jest zależny od umysłu, lecz przeciwnie, umysł od świata. Poznanie jest czynnością, która przedmiotu swego nie wytwarza. Nie jest też prawdą, jak to przyjmował Kartezjusz i za nim większość nowożytnych myślicieli, iż oczywiście jest tylko istnienie myśli i że od myśli trzeba dopiero znaleźć przejście do zewnętrznego świata; istnienie zewnętrznego świata nie jest mniej oczywiste niż istnienie myśli. Zbędne jest więc pytać,

teorii poznania, to nauka ta jest zbędna i fikcyjna. Neotomizm szedł w tym wszystkim za dawną tradycją, sięgającą nie tylko Tomasza, ale Arystotelesa, natomiast był w przeciwieństwie do wielkiego prądu wywodzącego się od Kartezjusza i nadającego charakter filozofii nowożytnej. Były wszakże w tej sprawie dwa odcienie w odnowionej scholastyce. Jeden, reprezentowany głównie w Lowanium, wyznawał realizm oględny, liczący się ze stanowiskiem Kan-towskim, i uznawał doniosłą rolę teorii poznania (której dawał nazwę „kryteriologii”), Drugi był radykalniejszy: głosił realizm bezkompromisowy i kwestionował potrzebę teorii poznania jako pierwszej podstawy filozofii. Przedstawicielem jego stał się E. Gilson, ale także J. Maritain czy R. Garrigou-Lagrange. Szczególne znaczenie posiada ta druga, skrajna postać realizmu, zwana realizmem bezpośrednim. Według niego przedmioty zewnętrznego świata znamy bezpośrednio, nie zaś przez wnioskowanie; nie jest prawdą, jakobyśmy znali jedynie własne wyobrażenia i tylko na ich podstawie wnosili, że istnieją rzeczywiste rzeczy. W świadomości naszej występują bezpośrednio rzeczy same, a nie tylko ich wyobrażenia. Gdyby było inaczej, świadomość nasza nigdy by nie dotarła do rzeczy. Że tak jest, tego ostatecznie udowodnić niepodobna, ale jakiś punkt wyjścia przyjąć trzeba, a ten wydaje się słuszniejszy niż punkt wyjścia idealistów. W filozofii średniowiecznej realizm bezpośredni nie był wyraźnie sformułowany, ale był w niej implicite zawarty. Nie był formułowany, bo nie miał jeszcze wyraźnych przeciwników. Do wyraźnego jego sformułowania pobudził dopiero w XIX w. kantyzm i idealizm, które głosiły właśnie tezę przeciwną: że świadomość nie może wyjść poza własne doznania. Do świeckiej filozofii teorię realizmu bezpośredniego wniósł w końcu XIX w. Franciszek Brentano, wychowany w tradycji scholastycznej, zanim od pierwszych lat XX w. skupiła wielu filozofów, zwłaszcza Anglii i Ameryki.

2. W teorii bytu tomizm, nowy tak samo jak dawny, głosił konkretność i jednostkowość istnienia: nie ma innych bytów niż jednostkowe. Powszechniki są narzędziami poznania, ale nie samoistnymi bytami. Co więcej, dusze nie są samoistnymi bytami. Człowiek jest nierozzerwalną całością duszy i ciała; zarówno dusza, jak ciało są tylko składnikami, niezupełnymi substancjami składającymi się na substancję zupełną, jaką jest człowiek. I tomizm zwalczał zarówno materializm, uznający tylko samoistość ciał, jak i spirytualizm, uznający tylko samoistość dusz. Tomizm w teorii bytu, tak samo jak w teorii poznania, odwoływał się do rzeczywistości, do doświadczenia; jemu przypisywał najwyższą pewność, w nim widział właściwe oparcie filozofii. Był

wszakże nie tylko filozofią, lecz poglądem na świat opartym także na objawieniu. To sprawiało, że był nieautonomiczny. I jeśli w wielu punktach zbiegał się z typowymi prądami XX wieku, to w tym od nich odbiegał.

3. Program neoscholastyki, wyraźnie głoszony zwłaszcza przez szkołę Iowańską, zawierał te dwa punkty: kontakt z naukami szczegółowymi i kontakt z filozofią współczesną. A więc — przeciwieństwo konserwatyzmu. Zastrzegał tylko, że w stosunku do nauk szczegółowych należy odróżniać dwie sprawy:

fakty i teorie. Metafizyka musi się liczyć z faktami nauki, ale nie z jej teoriami. Właśnie nowa krytyka

nauki wykazała, że teorie naukowe są tylko hipotezami, że służą raczej ekonomii myślenia niż rozszerzaniu poznania, że zmierzają raczej do myślenia wygodnego niż prawdziwego. Wobec filozofia

może to przeprowadzić inaczej, skuteczniej. Programowy kontakt z filozofią współczesną powodował,

239

że neoscholastyka rozwijała się szybko. Przeszła przez dwie fazy, z których jedna przypada na XIX w. i

na pierwsze lata XX w., a druga na lata późniejsze.

FAZY NEOSCHOLASTYKI. Pierwsza faza była równocześnie z panowaniem pozytywizmu, scjentyzmu, z kultem przyrodoznawstwa i metody eksperymentalnej. Jeśli wówczas neoscholastyka mogła utrzymać swe aspiracje do metafizyki, to tylko do metafizyki rozumianej jako „indukcyjna”,

związanej z naukami szczegółowymi. Mając tendencje z natury rzeczy metafizyczne, musiała w ówczesnych warunkach paktować, robić ustępstwa, bo szła przeciw prądowi. Naturalnymi jej sprzymierzeńcami byli wówczas tylko tacy myśliciele, jak Lotze lub Wundt, którzy naukę usiłowali uzupełniać przez indukcyjną metafizykę, a walczyli zarówno z materializmem jak z idealizmem. Sprzymierzeńcem jej był też krytyczny realizm, który wówczas i poza sferami katolickimi zaczął się

rozwijać. A jeśli jaki składnik scholastyki był teraz na czasie, to jej składnik empiryczny, wprowadzony

przez Tomasza. Nowa scholastyka mogła odwoływać się do niego, a także do molinizmu, dla którego

głównym aktem poznania jest intellectus singularium, nie universalium, a wszelkie poznanie ogólne jest

wtórne. Te stosunki zmieniły się radykalnie w XX w.

Druga faza neoscholastyki przypadła już na okres odwrotu od scjentyzmu i częściowego nawrotu do

metafizyki. W okresie tym już na czasie był pogląd, że metafizyka jest możliwa i że samodzielnie, niezależnie od nauk szczegółowych, może dochodzić prawdy. A także pogląd, że umysł ludzki zdolny jest

ujmować bezpośrednio ogólne prawdy i istotę rzeczy.

Sytuacja neoscholastyki zmieniła się radykalnie: nie była już w zasadniczych swych tezach odosobniona, miała sprzymierzeńców, nie potrzebowała paktować i łagodzić swych tez. Mogła odejść od

molinizmu do poglądu skrajniejszego, stawiać znów na intellectus universalium, nie singularium.

ZWIĄZKI NEOSCHOLASTYKI Z FILOZOFIĄ WSPÓŁCZESNĄ, 1. Naturalnym jej sprzymierzeńcem był pod pewnym względem Bergson we Francji. On najwięcej przyczynił się do tego,

że stosunek do metafizyki w XX w. uległ przemianie, że znaczenie nauk szczegółowych w opinii filozoficznej upadło, a samej filozofii się podniosło. Bergsonizm miał dwa aspekty: był krytyką absolutnej filozofii, a zarazem sam był inną filozofią absolutną. Znalazł oddźwięk zarówno w filozofii

modernizmu, potępionej przez Kościół, jak również w filozofii przez Kościół uznawanej. Pod jego wpływem powstał tak zwany „młodszy tomizm”, głównie z inicjatywy dwu dominikanów, o. Sertillanges'a i o. Garrigou-Lagrange'a. Wraz z Bergsonem uznawał dynamiczną naturę bytu, a także

prymat metafizyki przed naukami szczegółowymi: jest od nich niezależna, bo bezpośrednią intuicją wnika w istotę rzeczy. Również i inni wybitni filozofowie katolickiej Francji byli uczniami Bergsona: J.

Chevalier z Grenoble i J. Maritain z Instytutu Katolickiego w Paryżu; ten drugi odsunął się zresztą później od bergsonizmu.

2. W Niemczech neoscholastyka korzystała z fenomenologii, zwłaszcza w tej postaci, jaką jej nadał Scheler. Ta przemawiała na korzyść metafizyki, intuicji, aprioryzmu. Wpływ jej przyczynił się do wzmożenia w scholastyce elementów augustyńskich i do powstania owego hasła: augustynizm przeciw

tomizmowi. Empiryczne elementy scholastyki, tak cenne w oczach XIX w., straciły teraz nieco ze swej

atrakcyjności i zeszły na drugi plan.

240

E. HUSSERL

M. SCHELER

G. E. MOORE

R. B. PERRY

B. RUSSELL

G. SANTAYANA

D. J. MERCIER

H. COHEN

3. Neoscholastyka zbliżyła się nawet do kantyzmu. Było to możliwe dzięki temu, że jednocześnie i on zbliżył się do niej. Teraz coraz częściej kantyści zaczęli przedstawiać Kanta jako metafizyka i realistę;

przez to porozumienie z neoscholastyką stało się możliwe. T niektórzy z jej przedstawicieli, jak belgijski

jezuita J. Marechal, wzywali do sojuszu z kantyzmem.

4. Gdy we Włoszech zapanował neoheglizm, katolicy włoscy wystąpili z inicjatywą zbliżenia się do

niego, przejęcia pewnych jego składników. Sądzi, że np. dialektyczne rozumienie rozwoju nadaje się do

włączenia do systemu neoscholastycznego. W tym sensie o. Gemelli wzywał w 1920 r. do „nowego zorientowania filozofii chrześcijańskiej”.

5. Gdy w Polsce rozwinęła się logika matematyczna, polscy filozofowie katoliccy podjęli myśl, aby zastosować ją i w neoscholastyce, którą na tej drodze chcieli uściślić i zmodernizować. Inicjatywa ta,

jedna z ważniejszych w dziejach nowej scholastyki, pochodziła przede wszystkim od ks. J. Salamuchy.

6. Cechą tomizmu było, że patrzył na rzeczy sub specie aeterni, że interesował się więcej ich niezmienną istotą niż ich historycznymi kolejami. Jednakże zbliżył się i w tym do współczesnej myśli. W

1931 r. ks. Konstanty Michalski w mowie rektorskiej podniósł, że walka „historyzmu” i „antyhistoryzmu”

jest walką dwu światopoglądów, która toczy się w naszych czasach, i — stanął po stronie historyzmu.

7. We Francji E. Mounier i grupa pisarzy skupiająca się w piśmie „Esprit”, radykalna w pojęciach społecznych, uważała za możliwe i pożądane zbliżenie filozofii chrześcijańskiej i marksizmu. Mimo

wielkie różnice, które je dzielą, realizm stanowi jednak pewien między nimi łącznik.

I ostatecznie nie ma bodaj w filozofii współczesnej kierunku, który by tak jak neoscholastyką zasymilował, włączył do swego systemu tyle myśli z różnych prądów filozofii i nauki.

DZIAŁANIE NEOSCHOLASTYKI nie ograniczyło się do sfer katolickich: także i poza nimi wywołała zainteresowanie i życzliwy oddźwięk. Nie tylko zbliżyła się do Bergsona i Schelera, ale Bergson i Scheler zbliżyli się do niej.

W Ameryce rozpisano w 1929 r. ankietę z zapytaniem, jakie są tego oddźwięku przyczyny.

Odpowiadając na nią Santayana. sam zresztą daleki od idei i celów neoscholastyki, wytłumaczył rzecz w

ten sposób: 1) „Suchość” scholastyki i zupełne wyzbycie się przez nią retoryki i nastrojowości odpowiada

wielu dzisiejszym ludziom, zmęczonym filozoficzną romantyką. 2) Stałość i jasność jej terminologii jest

odpoczynkiem po „wieży Babel” nowoczesnej mowy filozoficznej. 3) Nauki szczegółowe straciły w naszych czasach część swego autorytetu, bo ich podstawy okazały się ciemne i wątpliwe, a przez to otworzyło się miejsce dla filozofii takiej, jakiej domagała się scholastyka. 4) W filozofii Anglii i Ameryki nastąpił zwrot do realizmu, głoszonego od początku przez neoscholastykę. 5) Wielu uczonych współczesnych, zwłaszcza biologów, nawróciło do Arystotelesa, z którym scholastyka była związana. — Santayana zastrzegał jednak, że filozofia scholastyczna także w swej nowej postaci częściowo tylko odpowiada nowoczesnemu człowiekowi. Jej tematy są mu dalekie: ona interesuje się przede wszystkim tym, co wieczne, a człowiek współczesny tym, co zmienne, co historyczne; chce on wiedzieć, jak się wytworzyły i ku czemu zmierzają stosunki, w jakich żyje, a scholastyka ma charakter absolutny, pozaczasowy, brak w jej programie ewolucji i rewolucji.

16—Historia filozofii t. III ^41

TEILHARD. Pierre Teilhard de Chardin (1881 -1955), francuski jezuita, wybitny geolog i paleontolog, który znaczną część życia spędził na badaniach w Azji i Afryce, zamknął te badania koncepcją filozoficzną. Była to koncepcja chrześcijańska, ale nie scholastyczna. Inspirowana przez geologię i paleontologię, a więc nauki historyczno-przyrodnicze, oparła się na idei ewolucji. „W naszym świecie” — pisał Teilhard — „wszystko się rodzi, ustala i wzrasta w kolejnych fazach”. Sądził, iż rzeczy, w których widzimy najgłębsze przeciwieństwa świata, są jedynie etapami ewolucji. Ona spowodowała, że radykalnie zmienił się świat, raz gdy pojawiło się w nim życie, a po raz wtóry, gdy pojawił się człowiek, a z nim świadomość. Od tego momentu ewolucja zmieniła swą naturę, stała się ewolucją świadomą, korzystającą z wolności i wyboru, społeczną i moralną. Świadomość człowieka uczyniła go odpowiedzialnym za jej dalszy przebieg; nie powinien się więc wyrzekać świata, lecz w jego doskonaleniu współdziałać z Bogiem. Taka koncepcja usuwała z poglądu na świat wszystkie dualizmy, zbliżała ducha i materię, jednostkę i społeczeństwo, nawet Boga i świat. Obmyślona przez Teilharda w latach międzywojennych, po II wojnie uzyskała wielki rozgłos; znalazła zastępy zwolenników, ale też stała się przedmiotem surowych krytyk. Zaczynała od nowa, nie korzystając z aparatury pojęciowej stworzonej w ciągu stuleci przez filozofów chrześcijańskich; miała zalety i wady nowych poczynań.

SZKOŁA MARBURSKA I JEJ IDEALIZM

Szkoła marburska była pierwotnie obozem kantystów. Jej przywódcę, Cohena, kantysta Lange upatrzył

sobie na następcę na katedrze. I do 60 roku życia Cohen wydawał tylko książki o Kancie. Jednakże stopniowo przeszedł do własnej koncepcji, mianowicie do skrajnie racjonalistycznego idealizmu, w przekonaniu zresztą, że rozwija Kanta zgodnie z jego najgłębszymi intencjami. Za nim poszedł Natorp,

również profesor filozofii w Mar-burgu, a za nimi dwoma — cała „szkoła marburska”.

POPRZEDNICY. Cohen i Natorp chcieli iść torem Kanta, ale także torem Platona, twierdząc, że to ten

sam tor. Kanta interpretowali w duchu Platona, a Platona w duchu Kanta, tak że między poglądami tych

dwu prawie żadna nie pozostawała różnica. I skonstruowali takiego Platona i takiego Kanta, o jakich się

dotąd filozofom nie śniło. Własną swą genealogię przedstawiali tak: Parmenides, Platon, Kartezjusz,

Leibniz, Kant. Uważali, że filozofia wszystkich tych myślicieli była w zasadzie identyczna. Właściwie

najbardziej odpowiadał im Parmenides; także Platon i Kant, ale w specjalnym rozumieniu; a już u Leibniza

i Kartezjusza widzieli pełno wykolejeń. Poza tą wielką linią widzieli jedynie pomyłki; widzieli je po obu

stronach tej linii, zarówno w empiryzmie jak w metafizyce. Potępiali też idealistów pokantowskich za to,

że byli metafizykami, choć w gruncie rzeczy sami odbyli podobną do nich ewolucję.

PRZYWÓDCY. Hermann Cohen (1842-1918) wykładał w Marburgu filozofię przez 40 lat (1872 - 1912). W filozofii odróżniał trzy działy: teorię poznania (czyli logikę),

242

etykę i estetykę. Zajmując się początkowo wyłącznie Kantem, ogłosił o nim, zgodnie z tym podziałem, trzy książki: Kants Theorie der Erfahrung, 1871, 2 wyd. znacznie zmienione 1885, Kants Begründung der Ethik, 1877, Kants Begründung der Aesthetik, 1885. Potem zaś — już w XX wieku — te same trzy działy opracował po swojemu: Logik der reinen Erkenntnis, 1902, Ethik des reinen Willens, 1904, Aesthetik des reinen Gefühls, 1912. Samodzielność i wielki styl myśli łączył z nieustępliwością i bezwzględnością. Filozofię swą, w treści mało religijną, traktował jako religijną misję. Z latami coraz bardziej pisał i mówił w stylu proroków, wyrażając się w sposób ciemny i zagadkowy. W późniejszym wieku prawie zupełnie niewidomy i ogłuchły, snuł z uporem swą filozofię nie licząc się z widzialnym i słyszalnym światem.

Paul Natorp (1854-1924), z wykształcenia filozof i filolog klasyczny, wykładał filozofię w Marburgu od r. 1885. Pierwotnie uczeń pozytywisty Laasa, potem przyłączył się całkowicie do poglądów Cohena. Dał im jaśniejszy i prostszy styl wykładu, nie czyniąc ich zresztą w treści wiele jaśniejszymi. W przeciwieństwie do bezwzględnego i nieprzejednanego Cohena, potępiającego całą filozofię współczesną i żyjącego w pełnym izolacjonizmie, usiłował właśnie nawiązać łączność ze współczesnymi prądami filozofii i z wynikami nauki, by je zinterpretować po myśli szkoły marburskiej. Tak uczynił zwłaszcza z teorią przyrodoznawstwa (w Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910) i z psychologią (Allgemeine Psychologie, I, 1912). Zajmował się dużo historią: rozwijając pomysł Cohena dał równie oryginalną, jak zwalczaną interpretację Platońskiej nauki o ideach (w książce Platons Ideenlehre, 1903).

Pracował również nad zagadnieniami etycznymi, dając im zabarwienie społeczne i wychowawcze (Sozialpädagogik, 1899). Erudycją, pracowitością, pedantyczną systematycznością uzupełniał wielkie zarysy filozofii Cohena. W polityce, tak samo jak tamten,

był zwolennikiem socjalizmu, ale obaj, jako kantyści i wrogowie materializmu, z nauką Marksa solidaryzowali się tylko w rzeczach społecznych, nie w filozoficznych.

POGLĄDY, I. KANTYZM. Podstawowe myśli kantyzmu można ująć w trzech punktach:

1) że poznanie wyrasta z dwu pni, ze zmysłów i myśli; oba są niezbędne, uzupełniają się i kontrolują wzajem (wbrew zarówno empiryzmowi, który nie doceniał myśli, jak i racjonalizmowi, który nie doceniał zmysłów); 2) że myśl wprowadza do poznania czynnik powszechności, ale za to subiektywności; 3) że wskutek tego poznajemy tylko zjawiska (wbrew metafizykom), ale poza zjawiskami istnieje niepoznawalny byt (wbrew subiektywnym idealistom).

To był kantyzm, a przynajmniej to uważano za kantyzm w dobie jego największego nasilenia w XIX wieku. Od tego zaczęła szkoła marburska, ale potem we wszystkich punktach odeszła, twierdząc, że trzeba kantyzm albo inaczej rozumieć, albo przekształcić.

2. RACJONALIZM PRZECIW EMPIRYZMOWI. Filozofów wszystkich czasów bodaj najbardziej dzieli to, w czym widzą pewność: jedni ufają tylko faktom, drudzy tylko poczuciu konieczności. Pierwsi stworzyli empiryzm, drudzy — racjonalizm. Kant zajmował stanowisko szczególne: nie ufał ani samym faktom, ani samemu poczuciu konieczności; natomiast ufał im, gdy połączą się ze sobą: to dało początek jego odrębnej filozofii „krytycznej”. Natomiast przywódcy szkoły marburskiej nie mieli żadnego zaufania do faktów; znamy je bowiem tylko przez dane zmysłowe, stanowiące jedynie subiektywne reakcje i nie dające żadnej podstawy do obiektywnej wiedzy.

191

243

Przy takim nastawieniu musieli być wrogami empiryzmu. Dane zmysłów nie tylko nie są źródłem całego poznania (jak chce empiryzm), ale niczym nie przyczyniają się do poznania, nie mają dlań żadnego

znaczenia. Znaczenie mają jedynie konieczności myślowe. Nimi też wyłącznie kieruje się nauka ścisła, nie

zachowując nic z danych zmysłowych. W empiryzmie szkoła marburska widziała największy z błędów;

jego inicjatorów, Locke'a i Hume'a, obwiniała, że zaprzepaścili filozofię.

Ale także zwalczała arystotelizm, jako mający również podstawę w danych zmysłowych. Nie tylko nie

uważała Arystotelesa za wielkiego filozofa, ale miała go za szkodliwego odstępce, który sprzeniewierzył

się Platonowi i na długie wieki wprowadził filozofię na fałszywy tor.

Co więcej, szkoła właściwie porzuciła kantyzm, a w każdym razie kantyzm prawowierny z jego dwoma

źródłami poznania: uznawała bowiem tylko jedno. Wedle kantyzmu myśl dawała poznaniu formę, a zmysły

materiał. Tymczasem dla szkoły marburskiej poznanie było wyłącznie rzeczą myśli, ona musi dostarczyć

także materiału, skoro dane zmysłowe, przypadkowe i subiektywne, informują nas co najwyżej o nas

samych, ale nie o świecie. Myśl otrzymuje od zmysłów tylko bodźce, ale nie materiał. Działa pod wpływem

tych bodźców, ale swą wiedzę o przedmiotach musi skonstruować sama. To nie był już kantyzm, lecz

czysty racjonalizm. Przekonanie o wyłączności i samostarczalności myśli bliższe było Fichtego i Hegla niż

Kanta.

Szkoła marburska broniąc wyłączności myśli i rozumu walczyła aż na dwa fronty. Zwalczała nie tylko

pogląd, że poznanie, jeśli tak rzecz można, jest poniżej rozumu, ale także, że jest powyżej niego. Inaczej

mówiąc, walczyła nie tylko z empiryzmem, ale także z mistycyzmem, w którym widziała pogląd bez

żadnych podstaw, czyste nieporozumienie. Intuicjonizm zaś zaliczała do mistycyzmu.

3. APRIORYZM PRZECIW PSYCHOLOGIZMOWI. Kant twierdził, że podmiot poznając narzuca swe własne

formy przedmiotom; dlatego odnajduje formy te we wszystkich przedmiotach, dlatego są one powszechne,

ale za to są tylko subiektywne. Są umysłowi wrodzone, umysł zawiera je w sobie. Można wnosić, że gdyby

umysł nasz był zbudowany inaczej, to i te formy byłyby inne; są więc względne, są to formy psychiki

naszej i oczywiście należy je rozumieć psychologicznie.

Tak przynajmniej kantyści interpretowali Kanta. Natomiast Cohen porzucił tę interpretację

psychologiczną. Interpretował rzecz tak: formy aprioryczne poznania, które zauważył Kant, nie są formami

psychiki, nie są wrodzone, umysł nie nosi ich w sobie, nie są zależne od budowy naszego umysłu. Są to

raczej formy, którymi każdy podmiot, każdy umysł musi się posługiwać, jeśli ma poznawać przedmioty.

Bez nich poznanie przedmiotu nie byłoby możliwe, one powstają, gdy podmiot przedstawia sobie przedmiot, i nie byłyby inne, gdyby umysł ludzki był zbudowany inaczej. Bo umysł poznaje jedynie wtedy,

gdy się na to może zdobyć; jeżeli się zdobyć nie może, to i nic poznać nie może.

Cohen przyznawał, że Kant nie utrzymał konsekwentnie tego rozumienia swej teorii, ale że ono było

jego głębszą intencją, a w każdym razie właściwą jego filozoficzną zdobyczą. I jeśli dzisiejsza filozofia ma

korzystać z Kanta, to tak musi go rozumieć, wbrew pierwszym neokantystom, którzy go rozumieli psychologicznie.

Interpretacja ta miała daleko sięgające konsekwencje, mianowicie odbierała filozofii Kanta jej

subiektywne, relatywistyczne, antropomorficzne rysy: to, że umysł ludzki ujmuje zjawiska w pewnych

kategoriach, np. ilości czy przyczynowości, to wcale nie znaczy, by

244

zabarwiał je po swojemu. Wprost przeciwnie: kategorie te, jako niezbędne warunki poznania przedmiotów, są jak najbardziej przedmiotowe. Dlatego szkoła marburska zwalczała subiektywizm.

4. METODA TRANSCENDENTALNA PRZECIW SPEKULATYWNEJ. Powstaje pytanie, jak ustalić te

aprioryczne formy poznania. Skoro nie są formami psychiki, to nie można tego robić

psychologicznie; obserwacja psychologiczna nie pomoże. I szkoła marburska zwalczała psychologizm.

Ale również nie można, jak to robili Fichte i Hegel, wysnuwać ich a priori. Jest to bowiem

metoda spekulatywna bez związku z rzeczywistością. A skoro chodzi o poznanie przedmiotowe, to trzeba odwołać się do rzeczywistości. Jak to uczynić? Nie przez postrzeżenia zmysłowe: one bowiem informują nas o naszej własnej reakcji, a nie o rzeczywistości. Cóż więc informuje o niej? Informuje nauka, -mianowicie nauka ścisła. Ona eliminuje dane zmysłowe i wszystko, co jest subiektywną reakcją podmiotu, zachowując to, co w doświadczeniu jest przedmiotowe.

Tu szkoła została wierna Kantowi. Bo istotną cechą kantyzmu było, że filozofia musi opierać się na nauce, z niej czerpać swe uogólnienia. Kant mówił, że metoda filozofii musi być „transcendentalna”, i szkoła marburska położyła na to największy nacisk. A rozumiała to tak: że filozofia odwołuje się do „faktu nauki” i ustala, jakie są tego faktu niezbędne warunki. To, i tylko to, jest jej zadaniem i sposobem postępowania.

Tu szkoła marburska, idąca skądinąd własnymi drogami, zbiegała się z innymi kierunkami współczesnej myśli: wspólne im było odwoływanie się do nauk szczegółowych. Tak samo postępowali nie tylko wcześniejsi kantyści, ale także pozytywści i nowi materialści. Jednakże przy podobieństwach były zasadnicze różnice. Mianowicie szkoła odwoływała się nie do wszystkich nauk, lecz wyłącznie do tych, które uważała za najdoskonalsze:

do matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa. Inne bowiem nauki nie wyzbyły się potocznego, zmysłowego, subiektywnego widzenia świata. Skutki tego ograniczenia nie mogły się nie okazać: szkoła odwoływała się do abstrakcyjnych nauk i wytworzyła abstrakcyjny obraz świata, zupełnie odmienny od tego, jaki wytworzyli „scjentyści”, choć tak samo odwoływali się do nauk szczegółowych.

5. OPOZYCJA PRZECIW DUALIZMOWI ZJAWISK I RZECZY. Stwierdziwszy, że poznanie ma składniki subiektywne, Kant przyjmował, że poznajemy jedynie zjawiska, a nie rzeczy same w sobie; jednakże zdawał się nie wątpić, że rzeczy w sobie istnieją. W świadomości potocznej nazwisko Kanta nie sprzęgło się bodaj z żadnym pojęciem tak silnie, jak z pojęciem „rzeczy samej w sobie”. Wszakże już wcześniejsi neokantyści, z Langem na czele, mieli wątpliwości co do tego pojęcia. Nawiązując do pewnych wypowiedzi Kanta mówili, że jest to tylko „pojęcie graniczne” (Grenzbegriff). To znaczy: stanowi tylko idealną granicę naszych wysiłków, aby określić zjawiska. A więc nie przeciwstawia się zjawiskom, lecz jest właściwie ze zjawiskami identyczne; jest naszym horyzontem, a nie czymś niepewnym poza horyzontem.

Cohen poszedł w tym kierunku: najpierw interpretował pojęcie rzeczy w sobie jako pojęcie graniczne, a potem je całkowicie odrzucił, w przekonaniu, że może powodować tylko nieporozumienia, wytwarzając złudzenie jakiejś dwoistości zjawisk i rzeczy, której naprawdę nie ma. Twierdził też, że Kantowi wcale na pojęciu tym nie zależało, że nie było jego pomysłem, lecz pozostałością dawnej metafizyki, z której nie umiał się całkowicie wyzwolić; muszą to za niego zrobić jego następcy. I szkoła marburska zwalczała dualizm

245

rzeczy i zjawisk, pojmowała świat monistycznie. A że twierdzenia o rzeczach w sobie utożsamiała z metafizyką, więc — zwalczała metafizykę.

6. IDEALIZM PRZECIW MATERIALIZMOWI. Jeśli w rzeczywistości nie ma rzeczy w sobie, to nie ma w niej

nic, co by wykraczało poza świadomość. I nie ma racji, aby przedmioty przeciwstawiać podmiotowi.

„Przeciwstawianie podmiotu i przedmiotu” — pisał Cohen — „jest kulawe: jest pozostałością

scholastyki. Nie ma przedmiotu inaczej jak przez podmiot. Jeżeli tak, to przedmiot jest tej samej natury,

co podmiot. Nie przeciwstawia się myśli, lecz mieści się w jej ramach". Konsekwencją tego był idealizm:

szkoła marburska miała go za swą podstawową tezę. Zwalczała więc przede wszystkim materializm.

Uważała, że może odwołać się tu do nowej fizyki, która rozbiła tradycyjne pojęcie materii.

„Idealizm

przenika nową fizykę" — pisał Cohen. „Teorii elektryczności sądzone było dokonać największego przewrotu w rozumieniu materii i przez przekształcenie jej w siłę doprowadzić do zwycięstwa idealizmu".

Szkoła zwalczała nie tylko materializm, ale wszelki realizm, przyjmujący, jakoby rzeczy istniały poza

myślą, a zwłaszcza jakoby były „dane", a myśl miała je tylko objąć. Myśl posiada swe stałe formy, których używa, aby przy ich pomocy ująć zjawiska. W Mar-burgu mówiono, że pierwszym, który to

zrozumiał, był Platon i że jego „idee" nie były niczym innym, jak tylko takimi formami umysłu.

Zjawiska

są same przez się czymś nieokreślonym i subiektywnym; w nauce ostaje się z nich to tylko, co myśl zdoła

ująć.

Idealizmu swego szkoła nie rozumiała jakoi subiektywnego: formy myślenia nie są związane z indywidualną jaźnią. Są właśnie powszechne, bezosobowe. I szkoła zwalczała Berkeleyowski idealizm

subiektywny nie mniej stanowczo niż materializm.

7. RELACJONIZM PRZECIW SUBSTANCJALIZMOWI. Nauka, wedle szkoły marburskiej, postępuje w ten

sposób, że ustala stosunki między zjawiskami. Poznanie prawdziwe, to znaczy naukowe, jest tylko poznaniem stosunków. One są nam lepiej znane, bardziej określone niż rzeczy, między którymi zachodzą.

Chemia wie lepiej, w jakich proporcjach łączą się ciała, niż jaka jest natura łączących się ciał; fizyka zna

ruchy nie wiedząc właściwie, co się rusza. Zwykły pogląd powiada, że pierwotne są rzeczy (substancje), a

stosunki (relacje) wtórne, od substancyj zależne; szkoła marburska pogląd ten odwróciła: dla myśli pierwotne są właśnie stosunki, a rzeczy są wtórne; naukowo tylko tyle o nich wiemy, że znamy ich stosunki do innych rzeczy. Można ten pogląd nazwać relacjonizmemw przeciwieństwie do naturalnego

substancjalizmu. Relacjonizm nie jest relatywizmem: bo właśnie o relacjach mamy wiedzę, która nie jest

relatywna, lecz bezwzględna.

Empiryści przyjmują, że przy pomocy postrzeżeń poznajemy fakty i to jest podstawą całej naszej wiedzy. Jest to złudzenie; fakty poznajemy dopiero, gdyśmy je ujęli myślą, gdyśmy ustalili ich stosunki do

innych faktów. Fakt zaś postrzeżony nie jest jeszcze faktem poznany: jest on, jak szkoła marburska stale

powtarzała, tylko „niewiadomą", tylko x-em. Nie jest myśli dany, lecz — zadany. Zapewne, ustalanie

faktów jest celem dla nauki, ale nie może ich ona bezpośrednio uchwycić; jedyne, co może zrobić, to tylko

budować konstrukcje logiczne, które by im odpowiadały. Fakty są tylko zagadnieniami, a konstrukcje myślowe ich rozwiązaniem. Konstrukcje te zaś są zawsze hipotetyczne, nigdy nie są ostateczne. Dlatego poznanie nie ma i nie może mieć kresu. Nauka nigdy nie jest zakończona, nigdy gotowa; jest w wiecznym stawaniu się, wiecznym fieri. W niej, jak mówił Natorp, „droga jest wszystkim, cel niczym”.
246

8. SYSTEM FILOZOFII. Idealistyczne stanowisko szkoły marburskiej sprawiało, że teoria poznania była dla niej zarazem teorią bytu: nie ma bowiem innego bytu niż poznawany ani innego poznania niż poznanie bytu. Ta teoria poznania i bytu stanowiła pierwszą część marburskiego systemu filozofii. Nazywana była logiką, dla zaznaczenia, że jest dziedziną logosu, czyli rozumu, choć z logiką — zarówno w tradycyjnym, jak nowym, dwudziestowiecznym rozumieniu — miała niewiele wspólnego. Poza tym system filozofii w szkole marburskiej obejmował jeszcze dwie części: etykę i estetykę. Etyka była tu autonomiczna, idealistyczna, aprioryczna, wroga wszelkiemu naturalizmowi, utylitaryzmowi, ewolucjonizmowi; stawiała cele absolutne, ale nie transcendentne, w treści swej była humanitarna i społeczna. Nie zawierała już tak skrajnych i niepokojących idei, jak marburska logika. Do etyki szkoła włączała filozofię prawa i filozofię społeczną, a także filozofię religii, w przekonaniu, że w religii czynnik moralny ma istotnie wartość pozytywną, a wszystko inne jest mitem. Na estetykę szkoła kładła mniejszy nacisk. Natomiast włączała do systemu filozofii jeszcze psychologię, a Natorp rozwinął bardzo szczególny pogląd na tę naukę. Był on odwróceniem zwykłego poglądu, że jest pierwszą z nauk, opisującą bezpośrednie stany świadomości, i jedyną mającą charakter bezpośredni, bo wszystkie inne muszą się posługiwać konstrukcją myślową. Tymczasem Natorp sądził, że stanów świadomości wcale nie można opisać, ująć pojęciowo. Można to uczynić jedynie w odniesieniu do przedmiotów, do stosunków obiektywnych, do tego, co stanowi wiedzę logiczną, etyczną czy estetyczną. Ale ponieważ wiedza ta jest tworem świadomości, więc daje nam też pośrednio informacje o niej: że świadomość musi obejmować takie a nie inne zdolności, potrzebne, by wydać logikę, etykę, estetykę. Metodą psychologii nie jest tedy bezpośrednia obserwacja świadomości, lecz — jej rekonstrukcja na podstawie jej wytworów. Dlatego nie jest nauką pierwszą, lecz właśnie końcową. Podmiot myślący skierowany jest ku przedmiotom i dlatego tylko wtórnie przez odwrócenie kierunku myślenia może objąć także samego siebie. — W psychologii XX

wieku ta koncepcja szkoły marburskiej nie była całkowicie odosobniona: nie dzielono jej wniosku o rekonstrukcyjnym charakterze psychologii, natomiast niektóre prądy dzieliły jej przesłankę o niemożliwości

bezpośredniego ujęcia zjawisk świadomości.

ZESTAWIENIE. Racjonalistyczny idealizm był najogólniejszą tezą filozofii marburskiej. Z nim łączył

się programowy związek poznania z matematyką i z matematycznym przyrodoznawstwem, a zaprzeczenie

poznawczej wartości doświadczenia zmysłowego. Nikt nigdy w filozofii nie odszedł dalej od naturalnego,

zmysłowego obrazu świata, a z wielkich filozofów bodaj tylko Parmenides i Platon odeszli równie daleko.

Szkoła marburska zaczęła od Kanta, ale później zbliżyła się do pokantowskich idealistów. Odeszła zaś od

wszystkich prądów związanych z empiryzmem. Jednak dzieliła i z nimi pewne rysy współczesnej myśli:

monizm, relacjonizm, przekonanie o wiecznej niegotowości wiedzy.

DZIAŁANIE. Co hen zaczął swoją działalność około roku 1870, a Natorp około 1880, zaczęli jako kantyści; ale jeszcze przed końcem stulecia wystąpili z własną filozofią i wytworzyli odrębną szkołę.

Wyszedł z niej K. Yorlander, historyk filozofii i działacz socjalistyczny w dobie rewizjonizmu; K. Lasswitz, literat i historyk atomizmu; R. Stammler, filozof prawa.

247

Jednakże dopiero w początku XX wieku szkoła rozrosła się i zyskała rozgłos. Teraz Cohen ogłosił swój system. Natorp swe książki o Platonie i o psychologii z ich prowokującymi tezami. Teraz szkoła

wydała dwu młodszych myślicieli, którzy stali się niekwestionowanymi wielkościami filozofii niemieckiej

tego stulecia, E. Cassirera i N. Hartmanna. Od 1908 r. Cohen i Natorp zaczęli wydawać *Philosophische*

Arbeiten dla prac wychodzących z ich szkoły. Szkoła miała od początku nieporównanie więcej przeciwników niż zwolenników, ale za to ci byli jej całkowicie oddani; do Marburga przez pewien czas

ciągnęli na studia nie tylko Niemcy, ale i cudzoziemcy, zwłaszcza Amerykanie, Rosjanie i Hiszpanie.

Natomiast po I wojnie światowej nastąpił gwałtowny koniec szkoły. Cohen umarł, katedrę jego zajął

przedstawiciel innego kierunku. Hartmann odsunął się od szkoły, zbliżył się do fenomenologii. Cassirer

wycofał się na teren historii, podobnie H. Heimsoeth i inni dawniejsi członkowie szkoły, nowych zaś nie

było — i nagle szkoła minęła bez śladu. Jej skrajność i niezwykłość przez jakiś czas pociągała, ale potem

podziała zniechęcająco.

OSTATNIE POKOLENIE SZKOŁY. Najwybitniejszym jego przedstawicielem był Ernst Cassirer (1874- 1945). Był głównie historykiem, ale pracami historycznymi usiłował popierać tezy szkoły.

W

szczególności tezie o apriorycznym i syntetycznym charakterze poznania dał historyczny podkład w 3-

tomowym dziele *Das Erkenntnisproblem*, najobszerniejszej historii nowożytnej teorii poznania, jaka dotąd

została napisana. Studiował w Marburgu, był docentem w Berlinie, profesorem w Hamburgu; w dobie

narodowego socjalizmu musiał uchodzić z Niemiec, najpierw do Szwecji, potem do Stanów

Zjednoczonych, gdzie życie zakończył. Był wielkim erudyta filozoficznym tego pokolenia. Był w zakresie

historii filozofii autorytetem światowym: powszechne uznanie, jakim się cieszył, kontrastowało z równie

powszechną nieufnością do szkoły, do której należał.

Jednym z przewodnich motywów jego filozofii była naturalna u kantysty walka z substancjalnym traktowaniem świata i umysłu. Sądził, że pojęcie substancji musi być zastąpione przez pojęcie funkcji; w

książce *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1907, zgromadził ogromny materiał dla wykazania, że

nauka i filozofia od dawna idą w tym kierunku.

Metodę transcendentálną, stosowaną przez kantystów do nauki, zaczął w późniejszych latach życia stosować do sztuki, moralności, religii, mitu, języka. Są to idealne światy, które człowiek buduje w sposób

analogiczny do tego, w jaki buduje naukę. Może je budować dzięki temu, że ma zdolność wyrażania,

objektywizowania, symbolizowania własnych przeżyć: są to dlań „formy symboliczne”, a on sam jest

animal symbolicum. W formach tych wypowiada swą naturę. Zbadaniu ich poświęcił Cassirer 3-tomową

Philosophie der symbolischen Formen, 1923 - 1929. I wrócił do nich w ostatniej swej, już angielskiej

pracy *An Essay on Man*, 1944, o której powiedziano, że jest ostatnim dokumentem szkoły marburskiej.

CROCE I NOWY IDEALIZM

Fala filozofii idealistycznej, która przeszła w początku XIX w. przez Niemcy, pociągnęła za sobą drugą falę w krajach anglosaskich, a także trzecią we Włoszech. W XX.w. fala niemiecka dawno minęła, a

anglosaska mijała, natomiast włoska podniosła się naj-

248

wyżej. Idealizm włoski posiadał wiele cech odrębnych, które mu nadał najwybitniejszy jego przedstawiciel, Croce.

OŚRODKI IDEALIZMU. W pierwszej fazie filozofii XX wieku realizm był doktryną bardziej aktualną; jednakże idealizm nie przestawał mieć zwolenników. W Anglii Ward, Bradley, McTaggart byli

już wprawdzie niemłodzi i bez następców, ale pisali jeszcze; podobnie Royce w Ameryce. W Niemczech

idealizm powrócił: nie tylko w szkole marburskiej, ale także w badeńskiej domagano się wręcz powrotu

na stanowisko Fichtego. Także Hegel po latach skrajnego potępienia zaczął niespodziewanie odzyskiwać

w Niemczech wielbicieli. W szczególności prąd idealistyczny w Niemczech opanował teorię nauk humanistycznych;

była już o tym wcześniej mowa. Ale główny ośrodek idealizmu powstał teraz we Włoszech.

POPRZEDNICY. Do Włoch heglizm przedostał się w połowie XIX w. i trwał tam, gdy skończył się

już w Niemczech. Do niego nawiązał Croce. W specjalnej książce, wydanej w 1907 r., oddzielił to, „co

żywe i co martwe w filozofii Hegla". Zachował z heglizmu jego historyzm, natomiast porzucił intelektualizm. Na pierwszy plan przed logikę wysunął estetykę. Miał w tym poprzedników w romantykach, sięgając dalej — w Shaftesburym a jeszcze dalej — w Platonie. Jak każdy idealista, miał w

Platonie ostateczne swe źródło — ale przejął odeń inne motywy niż Hegel: tamten przejął logiczne, on zaś

estetyczne.

ŻYCIE I PRACE. Benedetto Croce (1866-1952) urodził się w Abruzzach, kształcił w Rzymie, był profesorem w Neapolu i tam spędził większą część swego życia. Jeden z jego wujów był filozofem, wodzem heglistów włoskich, drugi zaś politykiem, ministrem; Croce połączył role obu. Pierwotnie studiował prawo, potem przerzucił się do historii i przez nią doszedł do filozofii. Pierwszą większą jego

pracą filozoficzną, która go prędko uczyniła sławnym, była Estetyka z 1902 r. Stanowiła ona pierwszą

część dzieła, które pod tytułem Filosofia dello spirito wykladało system jego filozofii. W 1909 wydał

część II — Logikę, i część W — Filozofię praktyczną, ekonomię i etykę, a w 1917 zakończył dzieło przez

część IV — Teorię i historię historiografii. Zajmował się bynajmniej nie tylko filozofią;

w jego obfitej bibliografii (prace jego obejmują około 25000 stron druku) prace filozoficzne stanowią

nawet wyraźną mniejszość, najwięcej ogłosił pracy z historii kultury i literatury i z krytyki literackiej.

Sprawom tym poświęcone było również czasopismo „La Critica”, które wydawał od 1903 r. wraz z Gentilem. Zawsze też zajmował się polityką i walczył o idee liberalne. W 1922 r. był ministrem, potem

senatorem. W dwudziestoletnim okresie panowania faszyzmu należał do opozycji; rząd faszystowski

pozostawił go, jako człowieka o światowej sławie, na wolności, natomiast ograniczył jego możliwość działania. Za to po upadku Mussoliniego, w 1943, Croce wszedł jako minister od razu do pierwszego

gabinetu niefaszystowskiego. Miał już wówczas lat blisko 80.

POGLĄDY, I. ESTETYKA — DZIEDZINA INTUICJI. Croce sądził, że rzeczywistość w osnowie swej jest

duchowa, nie materialna, a jednocześnie był daleki od Heglowskiego pan-logizmu. Wraz z Heglem pojmował rzeczywistość jako proces historyczny; ale nie sądził, by proces ten odbywał się wedle praw

dialektyki. Pojmował rzeczywistość jako wielopostaciową: ma tyle postaci, ile ich ma życie duchowe;

przyroda jest jedną jej postacią, sztuka jest inną, a nie wszystkimi tymi postaciami rządzą prawa logiczne.

Życie duchowe ma dwie główne postacie: teoretyczną i praktyczną. Życie zaś teoretyczne ma znów dwie postacie, w zależności od tego, czy operuje intuicją, czy też intelektem. Każda z tych postaci życia

duchowego ma inne znaczenie: wedle Crocego dziedzina intuicji jest pierwsza i podstawowa.

Intuicja jest zdolnością bezpośrednich i konkretnych wyobrażeń. To, co w nich odpowiada rzeczywistości, traktuje ona tak samo jak to, co jest tylko naszym wyobrażeniem — podobnie jak dziecko, nie odróżnia historii od bajki. Operuje wyobrażeniami wytwórczymi na równi ze spostrzegawczymi, nie przeprowadzając między nimi wyraźnej granicy. Ma zawsze charakter osobisty,

nie chce i nie może osiągać tych bezosobistych wyników, do których zmierza intelekt. Jest natomiast

ekspresyjna, to znaczy nie tylko odtwarza zewnętrzną rzeczywistość, ale jednocześnie daje wyraz przeżyciom jednostki. Posługuje się nią nie tylko myśliciel, ale także artysta, i nawet przede wszystkim

on. Intuicja znajduje swój wyraz w sztuce i twórczości i gdziekolwiek się pojawia, tam zaczyna się twórczość i powstaje sztuka. Artyści są po prostu ludźmi mającymi żywsze od innych intuicje, i piękno,

nie zaś prawda, jest naczelną kategorią intuicji.

Tak rozumiana (podobnie, ale bynajmniej nie identycznie, jak u Bergsona), intuicja nie jest szczytem

życia umysłowego, natomiast jest jego początkiem i podstawą: to ona dostarcza intelektowi cały materiał,

z niej całe dalsze życie umysłowe wyrasta.

Dziedzina intuicji jest też dziedziną piękna i estetyki. I przez wysunięcie na pierwszy plan intuicji także estetyka znalazła się u Crocego na pierwszym planie filozofii: jest w jego systemie pierwszym

dziełem. Estetyka jego, intuicyjna i ekspresyjna, rości sobie pretensje do odgrywania roli filozoficznej, do

tego, by stanowić pierwszą filozofii podstawę. Już to samo przesądza o odrębnym charakterze zarówno

estetyki, jak całej filozofii Crocego.

Intuicja daje wizję zewnętrznego świata, a jednocześnie jest wyrazem wewnętrznego świata jednostki.

To jest jej podwójna natura i podwójne znaczenie. I tę podwójną naturę zachowała w estetyce Crocego, w

jego teorii piękna i sztuki. W estetyce kładł on nawet większy jeszcze nacisk na to, co w intuicji jest

wyrazem, niż na to, co jest w niej wizją. Mówił, że piękno i sztuka są „językiem”, bo są sposobem wyrażania się jednostki, a każde wyrażanie się jest postacią języka. I wobec tego paradoksalnie zaliczał

estetykę do — lingwistyki. Jego estetyka była nie tylko intuicjonizmem, ale także i przede wszystkim

ekspresjonizmem.

Estetyka ta, widząca w sztuce coś innego niż odtwarzanie rzeczywistości, oczywiście nie odpowiadała

sztuce realistycznej; ale w dobie, kiedy pisał Croce, sztuka realistyczna właśnie nie była aktualna, przestała być tym, czym była przez długie wieki; i przejściowo straciła też swą pozycję realistyczna estetyka, pojmująca sztukę jako odtwarzanie natury. Estetyka Crocego odpowiadała nie wszystkim

nowym prądom sztuki XX wieku, nie pasowała mianowicie do sztuki konstrukcyjnej, formistycznej,

obiektywnej, abstrakcyjnej. Natomiast odpowiadała drugiemu aktualnemu prądowi: sztuce ekspresjonistycznej. Jej odpowiadała jak najwierniej, była właśnie jej filozoficznym wyrazem. Dzięki

temu, że łączyła się z dążeniami artystycznymi epoki, że była teorią typowo współczesną, znalazła uznanie i rozgłos, choć obfitowała w dziwactwa i paradoksy i choć nie odpowiadała innym dążeniom

współczesności, mianowicie dążeniu do ścisłości i jasności teorii naukowych.

2. LOGIKA — DZIEDZINA INTELEKTU. Logika stanowiła w systemie Crocego dopiero dział drugi.

Zajmuje się ona tworam i intelektu, jak estetyka tworam i intuicji. Intelekt tym zaś od intuicji się różni, że

operuje pojęciami ogólnymi, podczas gdy ona ma charakter

250

jednostkowy, i tym także, że rozważa zjawiska z punktu widzenia, którego intuicja nie zna, mianowicie z

punktu widzenia prawdy i fałszu. Ale przedmiotem intelektu są te same jednostkowe zjawiska, które

ujmuje intuicja; ona ujmuje je bezpośrednio i przekazuje intelektowi do uogólnienia. Dlatego intuicja

zajmuje w poznaniu pierwsze miejsce: to ona dostarcza materiału całemu poznaniu; bez niej wytwory

intelektu — pojęcia i sądy — nie byłyby możliwe. Ale podczas gdy intuicja pozostaje indywidualna,

intelekt przechodzi do pojęć ogólnych; i podczas gdy ona tylko snuje wyobrażenia, nie oddzielając rzeczywistości od fikcji, on sądzi i oddziela to, co jest w wyobrażeniach rzeczywistością i prawdą, od

tego, co jest fikcją i fałszem.

Wśród pojęć wytworzonych przez intelekt Croce wyróżniał pojęcia „filozoficzne”, do których zaliczał

takie, jak ilość, jakość, istnienie, rozwój, piękno, cel. Są to pojęcia z wszystkich najogólniejsze, a mimo

to nie tracą konkretności, którą zawdzięczają swemu związkowi z intuicją. Stanowią one szczyt filozofii, podobnie jak wyobrażenia intuicji stanowią jej podstawę.

Nie wszystkie bynajmniej pojęcia są tak konkretne, jak one; nie są nimi przede wszystkim pojęcia „naukowe”, które Croce przeciwstawiał tym „filozoficznym”: są mniej konkretne, choć i mniej ogólne.

Zaliczał do nich zarówno pojęcia przyrodoznawstwa, stosujące się do pewnych tylko działów rzeczywistości, jak też pojęcia matematyki, do rzeczywistości w ogóle się nie stosujące, a tylko pośrednio

przydatne do jej mierzenia. Pojęcia te Croce cenił mniej niż filozoficzne, uważał je nawet za

„pseudopojęcia”, sądził, że ich abstrakcyjność odbiera im wartość poznawczą, że są właściwie tylko

narzędziami woli i działania.

Pojęcia naukowe były dlań jedynie konwencjami i narzędziami, miały wartość raczej tylko dla

ekonomii myślenia: w tym metafizyk Croce (podobnie jak niektórzy idealistyczni metafizycy anglosascy)

zgadzał się z wrogami metafizyki, takimi jak Mach, Avenarius czy pragmatyści. Zasadnicza różnica

leżała jednak w tym: oni mówili, że skoro pojęcia naukowe są konwencjonalne, to tym bardziej są nimi

pojęcia filozoficzne; on zaś twierdził, że z konwencjonalności pojęć naukowych bynajmniej nie wynika

konwencjonalność filozoficznych.

Właśnie aby uwydatnić absolutność intuicji i czystych pojęć filozoficznych, kładł tym większy nacisk

na konwencjonalność pojęć naukowych. Aby uwydatnić doniosłość filozofii, kładł nacisk na ograniczoną

wartość poznawczą nauki. Teorie przyrodnicze i matematyczne były dlań tylko zabiegami natury praktycznej, a jedynie filozofia operująca intuicjami i czystymi pojęciami — wiedzą prawdziwą.

Mimo

znaczne różnice, jakie ich dzieliły, był w tym podobny do Bergsona. Nigdy przeciwstawienie nauk i

filozofii nie było radykalniejsze. Nauka nie była dla Crocego nawet zaczątkiem filozofii, jak dla Hegla.

Filozofia ma bowiem zupełnie inną naturę niż nauka i nic od nauki skorzystać nie może. Nigdy opozycja

przeciw pozytywizmowi i scjentyzmowi nie była dalej posunięta.

3. EKONOMIA — DZIEDZINA UŻYTECZNOŚCI, I ETYKA — DZIEDZINA MORALNOŚCI.

Drugą

wielką postacią życia duchowego było dla Crocego życie praktyczne. Może być rozważane dopiero na

drugim miejscu po życiu teoretycznym, bo praktyka zakłada teorię, bez niej nie jest możliwa; zakłada

wiedzę, i to zarówno intuicyjną jak pojęciową. Ale sama nie jest już rzeczą wiedzy; jest rzeczą woli.

Podobnie jak życie teoretyczne, tak samo i praktyczne rozpada się na dwa wielkie działy: w jednym służy

użyteczności i stanowi dziedzinę ekonomii, w drugim służy moralności i stanowi dziedzinę etyki.

Ekonomia zajmuje w życiu praktycznym takie miejsce, jak w teoretycznym estetyka, a etyka takie, jak w

tamtym logika. Jak w dwu działach życia teoretycznego przeciwsta-

251

wiają się pierwiastki indywidualne i powszechne, tak też dzieje się i w życiu praktycznym, bo ekonomia

zmierza ku celom indywidualnym, a etyka ku powszechnym. I jak dwa działy życia teoretycznego są

sobie nierówne, stanowią hierarchię, tak też i dwa działy życia praktycznego: etyka zakłada ekonomię i

posługuje się nią, tak samo jak logika estetyką;

czierpie z niej swój materiał, ale zmierza ku wyższym celom. Możliwa jest użyteczność bez moralności,

ale nie ma postępów o wartości moralnej, które by nie były także użyteczne.

4. HISTORIA FILOZOFII. Croce nie zajmował się wiele podbudową, uzasadnieniem idealizmu:

właściwie było to dlań rzeczą oczywistą, nie wymagającą dowodu, że duch jest jedynym prawdziwym

bytem. Natomiast cały wysiłek włożył w rozbudowę swego systemu idealizmu, swej „filozofii ducha”,

jak ją nazywał. Rozbudował ją w czterech kierunkach. Kierunki te były wyznaczone przez cztery naczelną idee: piękno, prawdę, użyteczność i moralność. Nie stanowią między sobą przeciwieństw ani nie

są członami dialektycznego procesu jak u Hegla. Każda panuje nad samoistną dziedziną duchowej rzeczywistości. Tworzą jednakże postęp: intelekt rozwija intuicję, etyka — ekonomię.

Filozofia obejmuje wszystkie te dziedziny. Głębią i rozległością swych zamierzeń zbliżona jest do religii. Religia jest niedoskonałą, mitologiczną filozofią, filozofia udoskonaloną religią. Obie mają to

samo ostateczne zadanie: stworzyć koncepcję rzeczywistości i życia, która da uspokojenie umysłowi i

sercu. Toteż filozofia może i powinna pozostawać w łączności z religią, tak samo jak nie powinna pozostawać w łączności z nauką. Pod tym względem Croce był w ostrym przeciwieństwie do większości

prądów współczesnych.

Filozofia treści swej nie czerpie ani z obserwacji życia, ani z nauk szczegółowych. Czerpie ją z samej

siebie, mianowicie z własnej historii. W historii bowiem znajduje wyraz cała dotychczasowa działalność

umysłu. Wierny pod tym względem uczeń Hegla, był Croce przekonany, że dopiero w historii filozofii

wypowiada się filozofia i że pełna prawda nie mieści się w żadnej poszczególniej filozofii, mieści się

tylko w historii filozofii. Dlatego jest ona koroną całej filozofii. Osiąga szukaną przez filozofów pełną i

ostateczną prawdę.

ZESTAWIENIE. Idealizm Crocego zajmował odrębne miejsce wśród systemów idealistycznych.

Różnił się nawet od Hegla, choć do niego nawiązał i dzielił z nim ewolucyjne pojmowanie bytu.

Wbrew

Heglowi — przemian bytu niepodobna ująć w ogólną formułę;

wbrew Heglowi — byt jest jednostkowy i konkretny; wbrew Heglowi — najlepiej ująć go można przez

intuicję, nie przez pojęcia. Historyzm, konkretyzm, intuicjonizm, a ponadto ekspresjonizm i estetyzm —

to były właściwości filozofii Crocego, które z niej robiły filozofię typowo dwudziestowieczną.

Były w tej

filozofii elementy pozytywizmu: z wszystkich idealizmów, jakie wydał wiek XIX i XX, ten był niewątpliwie najbardziej pozytywistyczny. Kładł nacisk na fakty — tyle tylko, że więcej na estetyczne niż

na przyrodnicze.

Oryginalność filozofii Crocego tkwiła w estetyce. A polegała na utożsamianiu tego, co każdy skłonny

jest rozróżniać: dla Crocego sztuka była intuicją, intuicja liryzmem, liryzm ekspresją, ekspresja pięknem.

Po wtóre zaś, polegała na tym, że na estetyce opierać się miało poznanie bytu.

KRYTYKA. Oryginalność Crocego była tedy drogo okupiona: mianowicie utożsamieniem tego, co

ma tylko częściowe podobieństwo. Nie każde piękno jest sztuką, nie każda intuicja ekspresją, nie każda ekspresja pięknem, a sztuka jest nie tylko intuicją,
252

ale także kształtowaniem materiału. Utożsamienia te były możliwe tylko wskutek niedokładności używanych przez Crocego pojęć. Tak samo jedynie z dwuznaczności pojęć powstać mógł^ teza o podstawowej roli estetyki dla poznania. Prawdą jest, że źródłem poznania są konkretne postrzeżenia, ale stanowią one tylko jedno ze znaczeń intuicji, właśnie to, które najmniej ma do czynienia z estetyką. CROCE A GENTILE. Nazwiska te stale bywają łączone ze sobą. Istotnie pracowali początkowo razem. Istotnie obaj byli przedstawicielami włoskiego idealizmu. Jednakże poglądy ich są różne i tylko bardzo szerokie rozumienie wyrazu „idealizm” pozwala ich umieścić w jednej grupie myślicieli. A nie mniej różne były koleje ich życia i wpływ, jaki wywarli na koleje filozofii. Giovanni Gentile (1875- 1944) był od r. 1903 przez 40 lat wpływowym profesorem uniwersyteckim. Główną jego pracą była Teoria generale dello spirito come atto puro, 1916. Wraz z Crocem wydawał czasopismo „La Critica”, a potem sam od 1920 do 1943 „Giornale Critico Della Filosofia Italiana”. Polityką zajmował się nie mniej niż Croce — ale tu drogi ich się rozeszły: stał się tak samo zwolennikiem faszyzmu, jak Croce jego przeciwnikiem, Gdy Croce był w niełasce, on był wszechwładnym ministrem oświaty i przeprowadzał faszystowską reformę szkolnictwa. Przez reformy te i teoretyczne prace z zakresu pedagogiki Gentilego filozofia idealizmu oddziaływała bezpośrednio na życie włoskie. W kryzysowym momencie wojny był przewodniczącym Wielkiej Rady Faszystowskiej. Natomiast po przewrocie, w tym samym czasie gdy Croce wchodził z powrotem do gabinetu ministrów, Gentile został zastrzelony na ulicy we Florencji. Więcej jeszcze niż idealizm — istotny był w poglądach Gentilego aktualizm. Duch był dlań rzeczywistością, ale tylko jako akt, nie jako substancja. Istnieją jedynie akty duchowe, nic więcej: „nie ma ducha poza jego objawami”. Aktualizm występował w wielu filozofiach europejskich XX wieku, ale w żadnej tak radykalnie jak u Gentilego. Odbiegał przez to Gentile także od Hegla, choć doń nawiązywał i bywał uważany za heglistę. Jeśli duch jest aktem, to jest procesem, nie jest niczym stałym, nie jest od razu tym, czym może być, lecz staje się tym stopniowo. To przekonanie oddzielało znów idealizm Gentilego od idealizmu Platona z jego wiecznymi ideami. Procesualne, dynamiczne rozumienie rzeczywistości Gentile stosował do nauki i całej kultury. Ważne

dlań było samo myślenie i tworzenie, nie ich rezultaty, ważne były zagadnienia, nie rozwiązania.
„Każda
książka jest drogą, nie punktem dojścia; chce być życiem, nie śmiercią”.
DZIAŁANIE. Croce i Gentile przez pół wieku pracowali na polu filozofii i znaleźli obaj oddźwięk.
Ale był to oddźwięk różny. Croce tylko pisał, Gentile także wykladał, miał bliższy stosunek do
młodzieży. Tamten zyskał nieporównanie większą sławę poza granicami Włoch, w Anglii, w
Niemczech,
ten pozostał filozofem specjalnie włoskim. Croce w pewnej tylko części zajmował się filozofią, a
więcej
historią i literaturą; dzięki temu oddziaływał na ogólną kulturę Włoch, a w filozofii głównie na
estetykę; i
choć poglądy Gentilego były mniej oryginalne i nowe, choć pisał abstrakcyjnie i mętnie, to jednak
on
więcej oddziaływał na filozofię, przynajmniej na włoską.
Dynamistyczna jego teoria z natury rzeczy pobudzała do samodzielnego myślenia i prowadziła
różnych ludzi do różnych wyników. Uczniowie jego znaleźli się na czele
253

bardzo odmiennych kierunków w filozofii włoskiej. Należą do nich nie tylko aktualiści V. F.
Allmayer
czy G. Saitta, ale także sceptyk U. Spirito, dla którego „życie jest nieustannym szukaniem”,
egzystencjaliści: N. Abbagnano czy C. Luporini, dla których jest ono nieustanną transcendencją,
przekraczaniem samego siebie, a także materialista dialektyczny A. Banfi, wróg systemów,
podkreślający wieczną problematyczność filozofii, G. Delia Volpe, egzystencjalista-materialista,
odmawiający podmiotowi realności poza aktem. Zależność swą od Gentilego uznaje zarówno G.
Calogero, jak i A. Guzzo, którzy poszli w kierunku spirytualizmu chrześcijańskiego. Jakkolwiek
różnią
się między sobą ci czołowi przedstawiciele filozofii włoskiej ostatniego pokolenia, to jednak na
każdym z
nich zostawiła ślad aktualistyczna, dynamistyczna myśl Gentilego.

MARKSIZM - LENINIZM

Zwrotem w filozofii dwudziestego wieku było odnowienie, rozbudowanie i rozpowszechnienie
dialektycznego materializmu. Było to dziełem Lenina. I dialektyczny materializm, stworzony przez
Marksa a odnowiony i rozwinięty przez Lenina, bywa nazywany albo po dawnemu marksizmem,
albo

leninizmem, albo dokładnie: marksizmem-leninizmem.

MARKSIZM W NIEMCZECH. Materializm dialektyczny powstał w XIX wieku, ale miał wtedy
ograniczoną tylko ilość zwolenników. Miał ich właściwie tylko w partii socjalistycznej, a i w niej
nie

zawsze i nie wszyscy byli jego zwolennikami. Nie byli zwłaszcza na przełomie XIX i XX wieku:
wówczas pojawił się w Niemczech w łonie socjalizmu silny ruch za oparciem jego ideologii
właśnie na

innych podstawach filozoficznych. Wpływowi członkowie partii, jak E. Bernstein, przeszli na
stronę

neokantyzmu (a jednocześnie czołowi neokantyści, jak H. Cohen i K. Yorlander, weszli do partii
socjalistycznej). Inni znów socjaliści, jak F. Adler, zbliżyli się do pozytywizmu i
empiriokrytycyzmu, do

Macha i Avenariususa. Pisano wówczas w kołach socjalistycznych, że „Mach zrobił dla nauk

przyrodniczych to samo, co Marks dla społecznych". Nieco później inni jeszcze socjaliści, jak S. Marek, przeszli do neoheglizmu. Socjalista K. Kautsky pisał, że istotną rzeczą jest uwolnienie proletariatu, a

obojętne jest, jak się je filozoficznie uzasadnia:

materialistycznie, po kantowsku, po chrześcijańsku czy jak kto chce. Istotę marksizmu widział w doktrynie nie filozoficznej, lecz społecznej, o której sądził, że daje się godzić z różnymi filozofiami.

POWSTANIE MARKSIZMU-LENINIZMU. W tym samym jednak czasie, gdy Niemcy odchodzili od marksizmu, powstał nowy jego ośrodek w Rosji; miało to dla dalszych jego dziejów znaczenie przełomowe.

1. Jednym z pierwszych w Rosji teoretyków marksizmu był G. W. Plechanow (1856-1918), a jedną z

pierwszych książek tego kierunku jego praca Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów, 1895. Wystąpił w niej przeciw prądom filozoficznym panującym wówczas w Rosji,

przeciw idealizmowi i pozytywizmowi. Wszakże nauki Marksa nie utrzymał w całości i czystości, wprowadził motywy jej obce. Działo się to jeszcze w XIX wieku.

254

2. Na przełomie zaś XIX i XX wieku, w okresie II Międzynarodówki wśród socjalistów rosyjskich pojawił się ten sam ruch, co wśród niemieckich; nie tylko odstępowali od czystego materializmu Marksa,

ale wręcz zrywali z nim, aby go zastąpić przez pozytywizm. Głównym rzecznikiem tego kierunku był A.

A. Bogdanów (1873- 1928), jeden z wodzów frakcji bolszewickiej w latach 1904-1907. Stanowisko swe,

będące modyfikacją teorii Macha i Avenarius'a, nazwał „empiriomonizmem”. Na jego podłożu rozwinął

ogólną teorię organizacji, którą nazwał „tektologią” (od 1913 r.). Marksizmowi zarzucał, iż zachował

cechy heglizmu i skutkiem tego pozostał metafizyką. Sam przeszedł na stanowisko subiektywistyczne,

marksizmowi biegunowo przeciwne. W pojmowaniu przyrody przyjął pogląd mechanistyczny, w przekonaniu, że do niego skłania rozwój przyrodo-znawstwa. Pociągnął za sobą wielu; do zwolenników

jego należeli Łunaczarski, Bazarów, Juskiewicz i inni, z którymi wspólnie ogłosił szereg książek w

latach 1904- 1909. Działalność tej grupy wywołała opozycję Lenina; przeciw niej skierował swe główne

dzieło.

3. Lenin swą działalność filozoficzną rozpoczął w r. 1894. Bronił marksizmu najczystszej i walczył

ze wszystkimi teoriami, którymi chciano w kołach socjalistycznych zastąpić marksizm. Przede wszystkim

z pozytywizmem Macha, Avenarius'a i ich rosyjskich zwolenników. Ale tak samo z mechanistycznym

pojmowaniem przyrody. Najważniejszą datą w jego akcji filozoficznej był rok 1909, w którym wydał

główną swą książkę, skierowaną przeciw odstępcom od Marksa.

4. Od Lenina marksizm zapanował w partii. Jednakże jeszcze za jego życia, a zwłaszcza po jego śmierci, niektórzy marksiści rosyjscy zaczęli odchodzić od czystego marksizmu i to w dwu przeciwnych

kierunkach. Z jednej strony ku materializmowi mechanistycznemu, a z drugiej ku dialektycznemu idealizmowi. Pierwsze odchylenie reprezentował N. J. Bu-charin (1888- 1938), drugie A. M. Deborin

(1881 - 1963). Pierwszy zachował materializm, ale wyrzekł się metody dialektycznej; drugi zachował tę

metodę, ale wyrzekł się materializmu. Oba te odchylenia potępił Stalin. Filozofia w Związku Radzieckim

powróciła niepodzielnie do linii Marksa—Engelsa—Lenina.

PRZYWÓDCA. Władimir Iljicz Lenin (1870- 1924) stanowił niezwykle w dziejach zjawisko: był jednocześnie przywódcą filozoficznym i politycznym. Poglądy swe filozoficzne wypowiedział w klasycznej książce *Materializm a empiriokrytycyzm*, 1909. Poza tym dla filozofii szczególnie są ważne

jego lapidarne rozprawy: *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu* i *Historyczne losy nauki K. Marksa*. Pośmiertnie ogłoszone zostały jego ważne *Zeszyty filozoficzne* (*Filosofskie tetradi*, 1929- 1930,

1933).

W pismach swych Lenin odgraniczył materializm Marksowski nie tylko od idealizmu, ale także od na

pozór bliższych mu doktryn: z jednej strony od pozytywizmu i kantyzmu, z drugiej od mechaniczmu.

Przez to odgraniczenie ujął go precyzyjniej. Rozwinął też jego stronę epistemologiczną i metodologiczną.

„Nikt inny, lecz właśnie Lenin” — pisał Stalin — „podjął się wykonania niezmiernie ważnego zadania uogólnienia w dziedzinie filozofii materialistycznej najważniejszych zdobyczy nauki z okresu od

Engelsa do Lenina oraz wszechstronnej krytyki antymaterialistycznych prądów wśród marksistów. Engels mówił, że «materializm przybierać musi nową postać po każdym nowym wielkim odkryciu».

Wiadomo, że zadanie to dla swej epoki wykonał właśnie Lenin w swej znakomitej książce *Materializm a*

empiriokrytycyzm”.

255

Lenin występował w obronie stanowiska mającego wielu przeciwników, toteż pisma jego miały charakter wojujący, polemiczny.

Stalin mówił o Leninie: „Myślę, że Lenin nie «dodał» do marksizmu żadnych «nowych zasad», tak samo jak nie zmienił żadnej ze «starych» zasad marksizmu. Lenin jest i pozostaje najwierniejszym i najkonsekwentniejszym uczniem Marksa i Engelsa, całkowicie i w pełni opierającym się na zasadach marksizmu. Ale Lenin nie był tylko wykonawcą nauki Marksa—Engelsa. Był jednocześnie kontynuatorem nauki Marksa i Engelsa. Co to znaczy? Znaczy, że rozwinął dalej naukę Marksa—Engelsa w zastosowaniu do nowych warunków rozwoju, w zastosowaniu do nowej fazy rozwoju, w zastosowaniu do imperializmu. Znaczy to, że, rozwijając naukę Marksa w nowych warunkach walki klasowej, Lenin wniósł do wspólnej skarbnicy marksizmu coś nowego w porównaniu z tym, co było dane przez Marksa i Engelsa, w porównaniu z tym, co mogło być dane w okresie przed-imperialistycznego kapitalizmu, przy

czym to nowe, co wniósł Lenin do skarbniicy marksizmu, było całkowicie i w pełni oparte na zasadach danych przez Marksa i Engelsa. W tym sensie mówi się u nas o leninizmie jako marksizmie epoki imperializmu i rewolucji proletariackich".

Josif Wissarionowicz Stalin (1879-1953) w pracy O materializmie dialektycznym i historycznym dał syntetyczne sformułowanie marksizmu-leninizmu. Przede wszystkim zaś rola jego w filozofii polegała na tym, że jako przywódca polityczny sprawił, iż mark-sizm-leninizm został w Związku Radzieckim przyjęty powszechnie i bez zastrzeżeń.

Ta unia filozofii z polityką miała w szczególności dwie konsekwencje. Z jednej strony, filozofia w Związku Radzieckim otrzymała pozycję silniejszą niż w jakimkolwiek innym kraju. Z drugiej zaś, otrzymała charakter polityczny, partyjny, jednolity: marksizm--leninizm ustalił się w Związku Radzieckim tak powszechnie, że podobnej powszechności nie zna historia filozofii.

POGLĄDY, I. ŻYCIOWY CHARAKTER FILOZOFII. Ogromna większość filozofów chciała filozofii obiektywnej, bezstronnej, bezpartyjnej. Marksizm patrzył na to inaczej: filozofię taką miał za fikcję. Czy kto chce, czy nie chce, myśl jego jest wyrazem klasy, do której należy. Nawet w naukach pozornie najbardziej bezosobistych człowiek myśli tak, jak to jest w jego interesie. W teorii poznania jest to nie inaczej niż w ekonomice. Sama idea bezpartyjności jest tworem pewnej klasy: jak pisał Lenin, „bezpartyjność jest ideą burżua-zyjną, a partyjność socjalistyczną”.

Taki stan rzeczy jest nie tylko konieczny, ale także pożyteczny; bo świadomość klasowa i przynależność partyjna przyczyniają się do poznania prawdy: bo nic jej tak nie ujawnia, jak doświadczenie praktyczne, jak praktyka życiowa, a już szczególnie polityczna, wielkie zmagania społeczne. One najlepiej ukazują prawdziwą naturę rzeczywistości. Dlatego marksizm-leninizm wiązał teorię z praktyką, a nawet dawał przewagę praktyce. Praktyka jest tak samo źródłem poznania, jak jest jego celem. Nauki wyrastają z życia i są na to, by służyły życiu.

Dla materializmu dialektycznego, tak samo jak dla socjalizmu, istotna była walka, zmaganie się przeciwieństw; wszystko we wszechświecie zмага się ze sobą, siły przyrody tak samo jak klasy społeczne. Lenin w filozofii, tak samo jak w polityce, był zwolennikiem walki i wrogiem kompromisu; i w filozofii liczył się tylko ze stanowiskami krańcowymi; inne są złe już choćby dlatego, że nie nadają się jako narzędzia życia, polityki i walki.

256

2. REALNOŚĆ I POZNAWALNOŚĆ ŚWIATA. Pierwszą tezę marksi/mii-lenini/mu w teorii poznania było. że

to. co poznajemy • rzeczywistość, byl. prz\roda. materia. rzecz/\, przedmioty czy jakkolwiek je nazwiemy

--jest realne, istnieje od nas niezależnie. Nic jest tworem myśli, jak chcą idealiści.

Drugą leżą byto. że rzeczywistość tę możemy poznać, ująć myśla. Wiemy nie tylko. że jest. ale też -

jaka jest. Poznajemy sam byt. a. nie tylko jego zjawiska, jak chcą teno-menaliści.

Byt materialny nie jest wytworem myśli, natomiast, przeciwnie, myśl jest wytworem materialnego bytu, powstała w toku jego rozwoju: dlatego właśnie jest z nim /godna. może go poznać. To trzecia teza.

Myśl może poznać byl. gdy się z nim bezpośrednio styka. St\ka się zaś wtedy. gd\ posługuje się zmysłami, gdy odbiera wrażenia. Dlatego podstawa poznania jest zmysłowa To teza czwarta.

Poznanie bytu jest możliwe i rzeczywiste; inna natomiast rzecz, że nigdy nie jest zupełne. nigdy zakończone, zawsze się rozwija i będzie rozwijać. Przechodzi stopniowo od prawd względnych do

bezwzględnych, od jednostronnych do coraz wszechsironniejszych. To piąta teza marksistowskiej teorii poznania.

Przyjęcie tych tez realistycznych jest wyrazem za u t'a n i a do umysłu, dokładniej biorąc do zmysłów,

na których umysł się opiera.-..Dla każdego materialisty wrażenie stanowi bezpośredni związek świadomości ze światem, jest transformacji) energii zewnętrznej podniety w fakt świadomość'.

Transformację tę każdy człowiek obserwował miliony razy i obserwuje na każdym kroku. Sofizmat filozofii idealistycznej polega na tym. że zamiast traktować wrażenie jako związek świadomości ze światem, traktuje je jako zaporę, która ją od zewnętrznego świata oddziela". Fenomenaliści, agnostycy

wyobrażają sobie, że wrażenia stoją między człowiekiem a światem, tymczasem one go właśnie ze światem łączą,

3. MAITKIALNOŚĆ ŚWIAIA. W materii i świadomości marksizm-leninizm widział podstawowe przeciwieństwo bytu. Ciało dusza, świat - jaźń. przedmiot podmiot. rozciągłość--myśl: wszystko to

tylko nazwy tego samego przeciwieństwa. Pierwotnym. samoistnym bytem jest tylko materia, tylko ciało.

zewnętrzny świat, rozciągnięty by. Świadomość. myśl jest tylko własnością materii, mianowicie materii tak

bardzo rozwiniętej). jak mózg: polega na zdolności odbijania, odzwierciedlania innej materii przez tę

rozwiniętą materię. To jest fundamentalna teza teorii bytu.

Marksizm-leninizm twierdził dalej: materializm jest nie tylko prawdziwym, ale tak/c naturalnym.

Jakby żywiołowym poglądem człowieka. Człowiek nie tylko na nim kończy\ (jako na poglądzie prawdziwym), ale też od niego zaczyna (jako od poglądu naturalnego) Jest poglądem zarazem naturalnym

i naukowym. Idealizm, przeciwnie, nie jest naukowy. ani naturalny. Nie byłby nigdy powstał, gdyby

nie religia i jej tendencje animistyczne. Społecznie zaś. według leninizmu. idealizm jest związany z. reakcją: służy klasom panującym przez to. że odciąga mas\ od zadań realnych, skierowując je ku idealnym.

4. Win.oi'osTA("iowość(' ŚWIAIA. Marksizm-leninizm był jednak materializmem różnym od tego. który

dotąd zwykle występował w dziejach filozofii. Tamten przyjmował. że materia jest zawsze bezwładna,

bierna, martwa, mechaniczna. Zasadniczą zaś tezę:

leninizmu było. że materia jest wielopostaciowa: materia martwa jest istotnie jedną / jej postaci, ale materia żywa jest inną postacią, a jeszcze inną świadomości. Eter. elektryczność.

17 — Historia filozofii t. III

257

ność, atom. drobina, kryształ, komórka organiczna, myślący mózg — to różne postaci i stopnie materii.

Jeśli się tego nie uznaje, to pozostają tylko dwie możliwości: albo życie i świadomość nie różnią się

od martwej materii, albo nie należą do materii. A jedno i drugie jest fałszem. Dawniejszy materializm —

w jaskrawej niezgodzie z doświadczeniem - twierdził, że życie i świadomość mają tę samą naturę, co martwa materia; ale temu doświadczenie zadaje kłam. Z wielu postaci materii wybrał jedną i zrobił z niej absolut; i przez to stał się metafizyką.

Natomiast marksizm-leninizm stwierdza właśnie, że jest przeciwnie: że materia ma własności wiele i

najbardziej różnorodnych. Ustalenie ich jest rzeczą nie filozofii, lecz nauk szczegółowych, mianowicie

fizyki i chemii, a tak samo biologii i psychologii. Każde odkrycie przynosi nowe wiadomości o własnościach materii. Te, które dawniej wydawały się powszechnymi własnościami materii, jak nieprzenikliwość i bezwładność, okazały się w świetle rozwoju nauk własnościami niektórych tylko jej

stanów. Właśnie różnorodność cechuje świat materialny. „Dla materialistów” — pisał Lenin — „świat jest

jeszcze żywszy, bogatszy, różnorodniejszy, niż się wydaje, bo każdy krok nauki odkrywa jego nowe strony”.

5. GRANICE MECHANIZMU. Dlatego też marksizm-leninizm występował przeciw mechanistycznemu

rozumieniu świata. Niweluje ono istniejące w świecie różnice, świat cały niesłusznie upodabnia do rzeczy martwych. Są rzeczywiście w przyrodzie procesy mechaniczne; ale nie wszystkie procesy są mechaniczne. Dawniejszy materializm tak był zespolony z mechanicyzmem, iż mogło się wydawać, że

nie ma materializmu bez mechanicyzmu:

tymczasem materializm Marksa, Engelsa, Lenina właśnie zwalczał mechanicyzm. Można twierdzić, że

wszelka materia jest w ruchu, ale tylko jeśli się ruch rozumie bardzo szeroko:

przy tym rozumieniu nie każdy ruch jest mechaniczny, nie każdy polega na samej zmianie miejsca.

Rozwój nauki i techniki odkrywa wciąż nowe postacie ruchu. Behawiorysty, którzy dla swych materialistycznych tendencji mogli się wydawać naturalnymi sprzymierzeńcami marksistów, właśnie nie

znaleźli u nich uznania: bo człowieka pojmowali mechanistycznie.

Jakie są różnorodne własności materii, to określają nauki szczegółowe, a nie filozofia. Ta, wedle materializmu dialektycznego, „ustala tylko to jedno: że materia jest obiektywną rzeczywistością, że istnieje poza naszym umysłem”. A także, że jest przestrzenna i czasowa. Przestrzeń jest formą materii,

nie jest czymś w stosunku do niej zewnętrznym, jak to niegdyś przyjmował Newton; Einstein wykazał, że

przestrzeń zmienia się wraz ze znajdującą się w niej materią. I podobnie jest z czasem. Przestrzeń i czas

są realne, tak samo jak materia, od której są nieodłączne. Marksizm-leninizm walczył tu na oba fronty:

zwalczał zarówno absolutystyczne ich rozumienie przez Newtona, jak też idealistyczne, subiektywne

rozumienie ich przez Kanta.

6. DIALEKTYCZNA PRZEMIENNOŚĆ ŚWIATA. Materia przyjmuje wciąż nowe[^] postacie, jest w ciągłej

zmianie. Przekonanie, że jest niezmienna i absolutna, było właśnie błędem dawnego materializmu.

W

ogóle największym błędem jest pogląd, że istnieje byt niezmienny i absolutny. Marks i Engels, a wraz z nimi Lenin w błędnym tym poglądzie widzieli istotę metafizyki. I niczego nie zwalczali równie stanowczo, jak tak rozumianej metafizyki, Swoją filozofię uważali za antymetafizyczną przede wszystkim w tym znaczeniu, że zaprzeczała istnieniu absolutu, że głosiła zmienność wszystkiego, co istnieje. Filozofię taką nazy-

258

wali „dialektyczną”. Stąd fundamentalne przeciwieństwo brzmiało dla nich: filozofia metafizyczna a dialektyczna.

Ich filozofia dialektyczna obejmowała cztery główne tezy:

A) Nie ma w przyrodzie przedmiotów izolowanych, od siebie niezależnych, wszystkie stanowią spójną całość, są organicznie ze sobą powiązane, wzajemnie się warunkują. Dialektyka ujawnia ten stan

rzeczy; jest filozofią organicznie widzącą świat: metoda dialektyczna polega właśnie na tym, by zjawiska

rozpatrywać nie w postaci izolowanej, lecz w łączności z innymi.

B) Nie ma w przyrodzie niezmienności, spokoju, bezruchu; jest wieczny ruch, ciągle przeobrażenia, nieustanne odnawianie się i rozwój, kończenie się jednych zjawisk, rozpoczynanie drugih. Dialektyka

jest filozofią rozwoju; metoda dialektyczna rozpatruje zjawiska w ich ruchu i rozwoju.

C) Rozwój przyrody przechodzi od nieznacznych i ukrytych zmian do jawnych i zasadniczych, od ilościowych do jakościowych. A zmiany jakościowe dokonują się nie stopniowo, lecz nagle, w postaci

przeskoków od jednego stanu do innego. Takim przeskokiem jest przejście od świata nieorganicznego do

organicznego, a także od nieświadomego do świadomego. Dialektyka, która to stwierdza, jest filozofią

nieciągłości; metoda dialektyczna rozumie ruch jako wytwarzający coraz nowe jakości i postępujący do

stanu coraz wyższego.

D) Przyroda zawiera sprzeczności wewnętrzne. Zawiera je przede wszystkim dlatego, że rzeczy rozwijając się zyskują coraz nowe własności i łączą je z dawnymi, 1 toczy się walka między starym a

nowym, między tym, co obumiera, a tym, co się rodzi. Walka ta stanowi siłę popędową i istotną treść

rozwoju przyrody. Dlatego to dialektyka jest filozofią sprzeczności; metoda dialektyczna jest nastawiona

w badaniu przyrody nie na znajdowanie w niej harmonii, lecz walki.

Walka jest w świecie stanem pierwotnym, a wszelkie uzgodnienia są wtórne; walka jest wieczna, a każda osiągnięta jedność tymczasowa: to była nauka Lenina o bezwzględności walki i względności jedności. „Jedność przeciwieństw — warunkowa, czasowa, przemijająca, relatywna. Walka przeciwieństw wzajemnie się wykluczających — absolutna, jak absolutny jest rozwój i ruch”. Jedność

istnieje w świecie, ale jest to jedność przeciwieństw. O takiej jedności świadczy cała wiedza ludzka.

Engels wykazywał przenikanie się przeciwieństw w przyrodzie, Marks w strukturze społecznej. W walce i przemianie, jaka się ciągle odbywa, każdy stan rzeczy prędzej czy później ulegnie zaprzeczeniu. Ale prędzej czy później to zaprzeczenie samo także zostanie zaprzeczone. A wtedy nastąpi

częściowy powrót tego, co było na początku. Ale - już na wyższym poziomie: rozwój ma, jak mówił

Lenin, postać spirali; ma charakter postępu.

„Rozwój” — tak pisał Lenin — „powtarzający przebyte stopnie, ale powtarzający je inaczej, na wyższej podstawie; rozwój, jeśli tak rzec można, po spirali, a nie w prostej linii: rozwój skokami, katastroficzny, rewolucyjny; przerwy w ciągłości: przekształcanie się ilości w jakości; wewnętrzne impulsy rozwoju, wypływające ze sprzeczności, ze zderzania się różnych sił i tendencji działających w

danym zjawisku czy społeczeństwie;

wzajemna zależność i najściślejszy, nierozzerwalny związek wszystkich stron każdego zjawiska (w którym

historia odkrywa wciąż nowe strony), związek wytwarzający jedyny, prawom podległy, światowy proces

ruchu — takie są niektóre rysy dialektyki mającej o tyle więcej treści niż zwykła nauka o rozwoju”.

7. WZAJEMNA ZALEŻNOŚĆ ZJAWISK. Podstawową myślą marksizmu-leninizmu było przekonanie o

wzajemnej zależności wszystkich zjawisk. Znalazło ono wyraz między innymi w jego psychologii. Rozwój psychiki można zrozumieć tylko na podstawie ogólnego procesu ewolucji biologicznej, ale i

przeciwnie, nie można zrozumieć procesu ewolucji, nie włączając doń psychiki. Kultura zależy od uzdolnień człowieka, ale także jego uzdolnienia od kultury: to dwie strony jednego procesu.

Działalność

człowieka zależy od jego uzdolnień, ale także uzdolnienia (które również nie są niezmiennie) od jego dzia-

łalności. Zachodzi wzajemna zależność między postępowaniem człowieka a okolicznościami jego życia.

A także zależność wzajemna między jego charakterem a motywami postępowania: charakter wytwarza

motywy, a motywy charakter. Jeszcze ogólniej, psychika zależy od zachowania się człowieka, a zachowanie się jego od jego psychiki. To wszystko przemawia za tym, by nie „wyodrębniać” psychiki,

nie wrywać jej ze splotu zjawisk, w jakim występuje. To był błąd dotychczasowej psychologii, a zwalczanie go stało się podstawowym motywem psychologii radzieckiej.

<S. STOSUNEK DO NOWYCH PRĄDÓW w NAUCE. Filozofia dialektyczna u Lenina była w osnowie swej ta

sama, co u Marksa i Engelsa; ale była o tyle inna, o ile inną stała się sytuacja naukowa w świecie: bo

przyszły odkrycia naukowe, na które mogła się powołać, a także powstały nowe teorie i poglądy naukowe, które za Marksa i Engelsa jeszcze nie istniały, a z którymi filozofia dialektyczna musiała walczyć. Do teorii takich należał ewolucjonizm Spencerowski. czysto ilościowe pojmowanie nauki,

pozytywistyczny pogląd na prawa naukowe.

Filozofia dialektyczna kładła nacisk na rozwój nie mniej niż ewolucjonizm Spencera. Ale zawierała odmienną koncepcję rozwoju: ewolucjonizm wszystko nowe, co powstaje w rozwoju, ostatecznie

sprowadzał do starego, uznawał właściwie wieczną tożsamość świata: dialektyka zaś zaprzeczała tej tożsamości, wskazywała, że w toku rozwoju powstają nowe zjawiska. Dla niego rozwój był powtarzaniem tych samych ciągle form, dla niej zaś powstawaniem nowych form i ginięciem starych, przechodzeniem od niższych do coraz wyższych. Filozofia dialektyczna zwalczała również rozpowszechniony we współczesnej nauce pogląd, że celem nauki jest ustalanie samych tylko stosunków ilościowych. Twierdziła, że istotną cechą rozwoju jest właśnie wytwarzanie nowych jakości, że ilości same bez jakości są abstrakcjami. Walczyła z absolutyzacją wyznaczeń ilościowych przez współczesnych fizyków, z hipertrofią matematyki. Odwoływała się natomiast do nowych zdobyczy nauki, których Marks i Engels jeszcze nie znali, a które potwierdzały ich filozofię. W szczególności wskazywała na następujące zdobycze fizyki: 1) Rozłożenie atomu obaliło dogmat niezmienności pierwiastków; duch historyzmu przeniknął nawet fizykę i chemię: i nic już niezmiennego w świecie nie zostało. 2) Teoria względności odebrała czasowi i przestrzeni ich absolutność i stałość, okazała, że wraz z rozwojem materii i one także zmieniają swą postać. 3) Ustanowienie równoważnika masy i energii przekonało o ich jedności; okazało, że są postaciami jednego i tego samego, mianowicie ruchu materii. 4) Nowa nauka o materii przekonała o jedności fali i cząstek materii: wykazała, że w świecie wszędzie są przeciwieństwa, ale też wszędzie łączą się ze sobą w jedność. - Ale nie tylko rozwój fizyki, także rozwój innych nauk potwierdzał, wedle marksistów, ich poglądy: tak np. nowa biologia stwierdziła, że rozwój gatunków dokonywa się skokami, że nagle w świecie organicznym powstają nowe jakości.

260

9. STOSUNEK DO NOWYCH TEORII FILOZOFICZNYCH. Marksizm-leninizm był filozofią krańcowości i rewolucji, jednakże w filozofii wielokrotnie bronił stanowiska tradycyjnego i umiarkowanego. Bronił np. pojęcia „istoty rzeczy”, zwalczanego przez pozytywistów: twierdził, że nauka ma właśnie za zadanie wykrywać, co jest w zjawiskach istotne. Na tym polegają odkrycia naukowe; gdyby istota rzeczy nie była różna od zjawisk, to nauka nie byłaby potrzebna. Bronił również przeciw radykalnym pozytywistom pojęcia „prawa” naukowego: i ono jest niezbędne, nie ma nauki bez praw. Sam opis w niej nie wystarcza: zadaniem bowiem nauki jest wyjaśniać, że nie ma wyjaśnienia bez praw. Uczeń i Filozofowie. zniechęceni do dotychczasowego absolutystycznego pojęcia prawa, odrzucali je lub traktowali jako subiektywny i konwencjonalny twór umysłu: nie uwzględnili trzeciej możliwości: że żadne prawo nie jest absolutne, wszystkie są tylko historyczne, ale są obiektywne, nie subiektywne. Tę trzecią możliwość głosił właśnie marksizm-leninizm.

Najbardziej zasadniczą jego właściwością było jeszcze to: że odróżniał wiele postaci rzeczywistości,

ale nie uznawał zasadniczego w niej rozłamu, dualizmu: nie przeciwstawiał, jak to czyniły dualistyczne

filozofie, świata materialnego i duchowego, pozaludzkiego i ludzkiego, przyrody i kultury. Bo cała rzeczywistość jest w osnowie swej ta sama: materialna i dialektyczna. Toteż mógł. wierny przykładowi

Marksa, stosować do teorii człowieka i społeczeństwa tę samą metodę, co do teorii przyrody. Mógł na

podstawach dialektycznego materializmu opierać materializm historyczny.

ZESTAWIENIE. Główne tezy marksizmu-leninizmu w zakresie teorii poznania są takie: 1)

Przedmiotem poznania jest przyroda istniejąca niezależnie od podmiotu. 2) Podmiot jest sam częścią

przyrody. 3) Poznanie opiera się na doświadczeniu, to znaczy na wrażeniach odbieranych przez podmiot

z zewnętrznej przyrody. 4) Poznanie jest odzwierciedlaniem przyrody. 5) Jest prawdziwe, o ile jest z

przyrodą zgodne,

Uzupełnienie stanowią tezy z teorii bytu: 1) Rzeczywistość jest materialna. Ale 2) ma różne postacie:

od materii martwej do żywej i świadomej. 3) Rozwija się nieustannie i w rozwoju wytwarza nowe

postacie. 4) Każda jej postać podlega prawom, a każda swoim własnym. 5) Dotyczy to również

rzeczywistości społecznej, którą także rządzą prawa w tym. jako podstawowe, prawa ekonomiczne. One

także są prawami dialektycznymi. wyznaczają kolejność przemian i przewrotów, przez które rozwój

prowadzi do coraz wyższych postaci rzeczywistości.

Stąd konsekwencja dla filozofii: nie może być trafna, jeśli się nie liczy z przewrotową. „dialektyczną”

naturą rzeczywistości, zarówno pozaludzkiej jak ludzkiej.

Filozofia dialektyczna była materializmem, ale nie dawniejszym materializmem, który potępiała za to.

że 1) był mechanistyczny. nie liczył się z różnorodnością form i praw występujących w rzeczywistości; że

2) był niehistoryczny. nie przeprowadzał konsekwentnie rozwojowego punktu widzenia: że 3) był

abstrakcyjny, konkretną rzeczywistość zastępował przez abstrakcyjne schematy, w szczególności

człowieka traktował abstrakcyjnie jak gdyby był zawsze ten sam, jak gdyby miał wiecznie tę samą

naturę, gdy tymczasem rozwój społeczny czyni go coraz innym.

FAZA DRUGA: 1918-1930

1. Pierwsza faza filozofii XX wieku, niezwykle intensywna, zapoczątkowała wiele różnorodnych prądów i pozostawiła po sobie ruch filozoficzny żywy. ale niejednolity. To wszystko, co mówi się o

rozbieżnych i sprzecznych między sobą dążeniach filozofii XX wieku i o wynikających stąd trudnościach

jej charakterystyki, dotyczy specjalnie tej drugiej fazy, która nastąpiła po I wojnie światowej. Le Roy,

czołowy filozof Francji, pisał, że „idealizm i filozofia stały się synonimami”, a jednocześnie Muirhead

wydając zbiorową pracę współczesnych filozofów brytyjskich pisał, że „dziś wszyscy jesteśmy realistami”. A nie była to różnica między filozofią Francji a Wielkiej Brytanii: poza tymi krajami były te same antagonizmy.

Niektóre ze stanowisk wytworzonych w pierwszej fazie XX wieku dopiero w drugiej objęty najrozleglejszy krąg zwolenników, ale także i przeciwników. Najprędzej przeminął pragmatyzm, jednakże

Dewey pozostał wpływowym myślicielem. Pozostał nim tym bardziej Bergson, choć stał się także przedmiotem krytyki. Spory przeniknęły do wnętrza fenomenologii, bo Husserl przeszedł do idealizmu, a

przy realizmie została znaczna część jego uczniów. Idee Crocego, tezy kontyngencji i konwencjonalizmu,

stanowisko szkoły Diitheya i szkoły badeńskiej, a dzięki Krausowi także szkoły Brentany znajdowały

wciąż jeszcze oddźwięk, a sama już mnogość tych idei i stanowisk pociągała za sobą spory i antagonizmy.

A marksizm-leninizm, sławczy się filozofią Związku Radzieckiego, rozpoczął walkę z całą filozofią

Zachodu. Antagonizmów było w filozofii więcej niż kiedykolwiek, ale były to antagonizmy odziedziczone.

2. Po intensywnych latach przedwojennych, pełnych nowych idei, w filozofii mało było teraz nowości.

Natomiast wiele było ich w naukach szczegółowych, i to nowości o charakterze tak podstawowym, że

doniosłych również dla filozofii. W fizyce teoria względności i teoria kwantów dokonały przewrotu pojęć,

który w mniemaniu niektórych fizyków i nawet filozofów wręcz rozstrzygał odwieczne filozoficzne

zagadnienia. Nie mniej ważne dla filozofii musiały być zdobycze tych nauk, które niedawno oddzieliły się

od niej i zostały na wpół filozoficzne, jak logika, psychologia, socjologia. Logika przez związanie się z

matematyką przyczyniła się do lepszego rozumienia nauk dedukcyjnych. W psychologii nowe szkoły —

funkcjonalizm i behawioryzm, psychologia postaci i psychoanaliza

wytworzyły pogląd na życie psychiczne zupełnie różny od tego, który w poprzednim wieku zdawał się

ustalony raz na zawsze. A socjologia zaczęła wyjaśniać nie tylko właściwości

262

grup ludzkich, ale także jednostek ludzkich i wytworów ludzkich, prawd i wartości, wywodząc, że również

są uwarunkowane społecznie.

3. Stosunek filozofii do nauk szczegółowych stał się w XX w. aktualnym zagadnieniem. Dawniej zagadnienia tego nie było, bo nie było rozwiniętych nauk szczegółowych. W XIX w., dobie panowania

scjentyzmu, zagadnienia właściwie również nie było, bo dla scjentyistów nie było filozofii. W XX w. zaś

przyszła reakcja na korzyść filozofii: zwłaszcza w pierwszych jego latach na przedzie znaleźli się ci, co

podkreślali jej odrębność i niezależność. Jednakże nikt już nie wątpił, że jest z naukami szczegółowymi

związana, i filozofia „naukowa” pozostała dla wielu hasłem.

Hasło to miało trojaki sens: najpierw, że nauka jest podstawą filozofii, która nie ma nic innego do

roboty, jak wyciągać ogólne wnioski z jej wyników: tak hasło to rozumiał np. Spencer. Po drugie, że

nauka jest przedmiotem filozofii, która nie ma być niczym innym, jak teorią nauki, badaniem jej założeń,

celów, metod; tak to rozumieli dawniej pozytywiści, krytycyści, scjentyści. Po trzecie zaś, że nauka ma

być wzorem dla filozofii, która ma swe zagadnienia stawiać i rozwiązywać wedle tych samych metod i

kryteriów, z tymi samymi wymaganiami ścisłości, co nauki szczegółowe. Otóż tego głównie chciały prądy

XX wieku, które wzywały do uprawiania filozofii „naukowej”. Tak to rozumieli logistycy i

neopozytywiści, w tym sensie Łukasiewicz na Polskim Zjeździe Filozoficznym w 1927 r. zapowiadał

przyszłą filozofię naukową.

4. Proces przejmowania przez nauki szczegółowe agend filozofii objął nie tylko logikę, psychologię,

socjologię, ale nawet tę dziedzinę badań, która stanowiła początek filozofii, mianowicie — kosmogonię.

Zagadnienie jej, jeśli ma być rozwiązane, to przez naukę — przez fizykę i astrofizykę — nie przez filozofię. Chodzi w nim bowiem o ustalenie faktu, jak się wytworzył świat, a nie o ogólną teorię.

Dobrym przykładem przyczyniania się nauk szczegółowych do rozstrzygnięcia odwiecznych sporów filozoficznych było zagadnienie życia i spór witalizmu z mechanicyzmem. Długo cieszył się

uznaniem pogląd witalistyczny: twierdził, że złożone substancje, z jakich składają się tkanki zwierzęce i

roślinne, formują się pod wpływem swoistych procesów życiowych, że więc świat organiczny z innej jest

zbudowany materii i inne w nim dokonują się procesy niż w nieorganicznym. Tak myślał nawet Claude

Bernard, tylko sprawę całą usuwał poza granice nauki, pisząc, że „życie Jest przyczyną pierwotną, która

jest dla nas nieuchwytna, jak każda przyczyna pierwotna, i którą nauka eksperymentalna nie powinna się

zajmować”.

Tymczasem nauki eksperymentalne właśnie przyczyniły się do wyjaśnienia sprawy. Nie tylko biologia, ale także fizyka i chemia. Już w 1828 r. F. Wöhler wykazał co do jednej przynajmniej substancji

znajdowanej dotąd tylko w żywej materii, że może być również wytworzona w laboratorium, zestawiona

ze składników materii martwej. Później inni robili podobne doświadczenia z innymi substancjami, aż w

1887 r. E. H. Fischer dokonał syntezy fruktozy i glukozy. Przełamana została na terenie chemii dwoistość

świata nieorganicznego i organicznego. A do podobnego wyniku prowadziły też badania inspirowane przez fizykę. Mianowicie J. R. Mayer i H. Helmholtz skutecznie zastosowali do żywych istot zasadę zachowania energii i znaleźli potwierdzenie przypuszczenia, że ich czynności wyznaczane są przez chemiczną i termiczną energię pożywienia. Badania te przemawiały przeciw witalizmowi, przeto zdawały się przemawiać za mechanicyzmem, pod którego sztandarem skupili się od Kartezjusza przeciwnicy witalizmu,

263

Tymczasem inne rozważania przemawiały znów przeciw mechanizmowi. Były to najpierw rozważania metodologiczne. Mechanika jest nauka abstrakcyjna, zajmującą się w zjawiskach jedną tylko rzeczą, mianowicie ruchami. Więc teoria mechanistyczna, ujmująca w zjawiskach to tylko, co odpowiada mechanice, ujmuje je tylko częściowo, jednostronnie. Z tego punktu widzenia dawno krytykowano ją w biologii: teraz zaś nawet w fizyce. Dawniejsi przeciwnicy mechanistycznego poglądu sądzili, że niemechaniczny charakter icsl odrębnością zjawisk organicznych, że są one pod tym względem czymś wyjątkowym. Nowa Fizyka skłaniała do przekonania, że tak nie jest. Zjawiska życia nie są wyspami wśród mechanicznej przyrody, lecz. tylko komplikacją właściwości, które są w przyrodzie powszechne. Życie jest czymś, co w pewnych stanach materii formuje się nieuchronnie. W biologii uformował się pogląd nie mechanistyczny. ale nie będący także witalizmem. bo nie odwoływał się do siły życiowej, lecz zjawiska życiowe traktował jako struktury tych samych składników, które i poza nimi znajdują się w przyrodzie. Pogląd ten nazywany h\wa organ icyzmem.

5. Tymczasem zachodziła rzecz szczególna: nauka — ten wzór i podstawa filozofii -sama przechodziła kryzys. Podczas gdy kult dla niej dalej wzrastał u laików, fachowcy coraz wyraźniej widzieli jej chwiejność i luki. Przynajmniej w tym stadium swego rozwoju nie czyniła świata naprawdę zrozumiałym i przejrzystym. Jej pojęcia przestały się wydawać tak proste, a jej teorie, choćby teoria ewolucji, tak pewne, jak sądzono jeszcze niedawno. W\niki jej zawodziły, zwłaszcza w zestawieniu z oczekiwaniami. Oczekiwano od niej jednolitego obrazu świata, a tymczasem w niej samej, w jej różnych działach nie brakło przeciwieństw. Oczekiwano od niej prostych prawd, a tymczasem w świetle jej rozpoczętych a nie ukończonych badań wszystko było coraz bardziej złożone. Kryzys przechodziły też podstawy nauki, analizowane zarówno przez uczonych jak przez filozofów. Zwrócono uwagę na dwoistość metodyczną między empirycznymi zdaniem jednostkowymi a prawami ogólnymi, nie mającymi charakteru empirycznego, lecz. twórczy, nie wynikającymi z jednostkowych

zdań empirycznych. Więc - nauki empiryczne. gdy tylko przechodzą do uogólnień, same przestają być czysto empiryczne. Dalej: pojęcie prawdy w nauce wymagało, w myśl wywodów konwencjonalistów, radykalnego przekształcenia albo ograniczenia do pewnych działów nauki — bo zwykle to pojęcie mogło mieć zastosowanie do twierdzeń jednostkowych, ale nie do hipotez, praw, teoryj. Zachwiało się także przekonanie o jednorodności nauk: odrębność nauk humanistycznych była znana i uznana od Diltheya i Rickerta, ale zaczęto obserwować, że także nauki przyrodnicze różnią się między sobą charakterem, mają różne sprawdziany naukowe. A nawet to, co niedawno wydawało się bezsporne: samo pojęcie nauki i jej zakres - stanęło pod znakiem zapytania. Co jest wspólną cechą nauki? Że jej twierdzenia są prawdziwe, powiadali jedni: że są uważane za prawdziwe, mówili inni: a jeszcze inni, że są intersubiektywne i sprawdzalne: że powszechnie uznawane: że nowe: że wolne od ocen; że usystematyzowane: że zaspokajające potrzeby umysłowe: a jeszcze inni znajdowali w twierdzeniach nauki tę tylko własność wspólną, że dają zadowolenie umysłowe. Ta rozbieżność zapowiadała całkowity konwencjonalizm w rozumieniu nauki, który niebawem miał wystąpić z tezą, że „jakoś w zupełności rzeczą umowy, co się chce uznać za naukę i kogo uważać za uczonego”. Zbliżał się też, spór o zadania nauki: w przeciwieństwie do wyłącznego zainteresowania nauką „czystą”, niebawem pod wpływem uczonych radzieckich rozpowszechniać

264

się zaczął również na Zachodzie pogląd, że każda nauka powinna mieć charakter stosowany. Stanowiska zderzyły się w r. 1931 na londyńskim Zjeździe Historii Nauki, na którym delegacja radziecka broniła tezy, że wartość nauki leży w zaspokajaniu potrzeb i dlatego nauka powinna być kontrolowana społecznie. A z tym łączyło się inne hasło, również głównie pod wpływem uczonych radzieckich, hasło nauki kierowanej, planowanej, organizowanej. Wzbudziło spór, bo nie brakło też zwolenników tezy przeciwnej, sformułowanej przez Einsteina w słowach: „Organizować można stosowanie odkrycia już dokonanego, ale nie można organizować odkryć”.

6. Wszystkie te spory i niepewności, dotyczące zarówno podstaw i celów nauki jak jej wyników, wszystkie jej braki, prawdziwe i rzekome, trwałe i chwilowe, nie przeszkodziły temu, że nauka nie tylko nadal rozwijała się sama, ale wpływała teraz na poglądy filozofii. Z braków nauki, z jej niezdolności do utworzenia poglądu na świat można było wyciągać różne

wnioski. Albo że niepodobna brakom tym zapobiec czy przynajmniej zapobiec od razu. Albo że nauka sama może im zapobiec wyciągając ogólne filozoficzne wnioski ze szczegółowych wyników, jakie sama osiąga. Tak to zrozumieli dwaj astronomowie Jeans i Eddington czy biolog Carrel, by wymienić tylko najbardziej popularne nazwiska. Albo wreszcie: skoro nauka nie może dać pełnego i jednolitego obrazu świata, to należy pozostawić zadanie to w całości filozofii. Wszakże to ostatnie rozwiązanie, charakterystyczne dla pierwszej fazy XX wieku, przestało nim już być dla drugiej.

7. Jak w dobie scjentyzmu Pearson był typowym przedstawicielem ówczesnego stosunku do nauki, jak w następnym pokoleniu, na przełomie stulecia, typowi byli konwencjonalisci z Poincarem na czele, tak teraz — zanim marksisci radzieccy rozpowszechnili jeszcze inny stosunek do nauki — typowym przedstawicielem tych lat był anglo-amerykański uczony, matematyk, fizyk i filozof, Whitehead. I aby dać obraz tego, co w tym okresie było w filozofii nowe i żywe, należy różnorodne pomysły filozoficzne rozwijane w naukach szczegółowych, w logice, matematyce, psychologii, socjologii, uzupełnić przez syntezę Whiteheada.

Byłoby jednak niesłusznie poglądy filozoficzne tych lat ograniczać do tych, które powstały w naukach szczegółowych lub też w związku z nimi. Tak typowe dla początku wieku doktryny, rozwijające filozofię własnymi jej sposobami, nie przebrzmiały jeszcze, a nawet występowały w nowej postaci. Najważniejsza z nich i najbardziej reprezentatywna dla tego okresu była dziełem N. Hartmann'a.

ZAGADNIENIA FILOZOFICZNE W NOWEJ LOGICE

Początek XX wieku dokonał wielkiego wysiłku, aby wytworzyć logikę ściślejszą, metodyczniejszą, pełniejszą niż dotychczasowa. Osiągnął ten cel połączywszy logikę z matematyką: i siłami zarówno matematyków, jak i filozofów. Dla niektórych filozofów zajęcie się logiką matematyczną było objawem ich chęci rozstania się z filozofią, nowym aktem jej parcelacji; wyjmowali z filozofii ten jeden dział, jako mogący mieć charakter naukowy, a resztą nie chcieli się zajmować. Jak niektórzy myśliciele XIX wieku, zniechęceni do filozofii, ograniczyli się do psychologii — tak pewni myśliciele XX wieku do logiki: da-

265

żeńią ich były tak samo antyfilozoficzne jak tamtych, ale uprzywilejowanie już nie psychologii, lecz logiki objawiało istotną różnicę w upodobaniach obu stuleci. Zagadnień filozoficznych nie udało się jednak i tym razem całkowicie pominąć: wystąpiły też w logice, która oderwała się od filozofii i przyłączyła do matematyki. A i w matematyce wypłynęły

zagadnienia bardzo ogólne. Te same, które z dawien dawna były rozważane w filozofii i do niej zaliczane.

POCZĄTKI NOWEJ LOGIKI W XIX WIEKU. Nowa logika matematyczna, która rozkwitła w XX w., przygotowana była już w XIX wieku. Rozwijała się wtedy w dwu równoległych prądach: jeden zmierzał do matematyzacji logiki, drugi — do logizacji matematyki. Jeden dawał logice metody matematyczne, drugi matematyce podstawy logiczne. Oba zadania były niegdyś w programie Leibniza,

potem w XIX w. stawiane były oddzielnie, aż połączyły się w dwudziestym.

1. PIERWSZY prąd rozwijał się prawie wyłącznie w Anglii. W początkach jego pewną rolę odegrał

Hamilton i jego koncepcja „kwantyfikacji orzeczenia”, głoszona przezeń od 1840 r.: pozwalała ona rozumieć zdania logiczne jako rodzaj równań między podmiotem a orzeczeniem, a to nasunęło myśl, że

mogą być traktowane matematycznie. Ale wtedy — również jeszcze przed połową wieku — właściwy

początek prądowi dali dwaj matematycy. Jednym z nich był A. De Morgan (1806-1871), profesor w

Londynie:

w swej Formule Logice z 1847 r. przełamał nieufność do stosowania w logice metod matematycznych a

także rozwinął ogólną teorię stosunków, która pozostała trwałą dla logiki zdobyczą. Drugim zaś był G.

Boole (1815- 1864), profesor w Cork, autor The Mathematical Analysis of Logic, wydanej w tym samym

1847 r., oraz An Investigation of the Laws of Thought, 1854. Był najważniejszą po Leibnizu postacią w

rozwoju nowej logiki. Pierwszy zastosował w niej w większym stylu operacje matematyczne i pierwszy

stworzył wygodną symbolikę, wzorowaną na matematycznej, w szczególności na algebrze, co dało powód

do nazywania nowej logiki „algebrą logiki”.

W następnym pokoleniu zasłużyli się dla postępu zwłaszcza W. S. Jevons (1835--1882), mający poczesne miejsce także w dziejach filozofii i ekonomii (do której wprowadził również metody

matematyczne), oraz J. Venn (1834 - 1923), autor Symbolic Logic z 1881 r. Jevons, choć nawiązywał do

Boole'a, stosunek matematyki i logiki rozumiał już inaczej:

tamten miał jeszcze matematykę za naukę pierwotniejszą od logiki, ten zaś odwrócił ich stosunek;

pierwotniejszej nauki dopatrywał się w logice. U logików tych jeszcze jaśniej niż u De Morgana i Boole'a

wyszło na jaw, że sylogizm, do którego się ograniczała dotychczasowa logika Arystotelesowska, jest tylko

jedną z wielu możliwości rozumowania dedukcyjnego i gra nawet wśród nich podrzędną rolę; miejsce sylogistyki zajęła ogólniejsza teoria wnioskowania. Nowa logika była już w wyraźnej opozycji

zarówno do logiki tradycyjnej Arystotelesa, jak do empirystycznej Millera. Zsumował cały ten rozwój logiki

E. Schröder w Vorlesungen über die Algebra der Logik w latach 1890- 1895.

2. DRUGI prąd był ściślej jeszcze związany z matematyką: tamten tylko formy jej przeniósł do logiki,

ten zaś twierdzenia logiki połączył z twierdzeniami matematyki, w szczególności nowych dyscyplin matematycznych, które powstały w XIX w.: geometrii nie-Euklidesowej Bolyaia i Łobaczewskiego, teorii form Grassmanna, teorii mnogości G. Cantora, teorii liczb rzeczywistych J. W. R. Dedekinda. Te nowe dyscypliny wypełniły luki między dyscyplinami dotychczasowymi i umożliwiły połączenie matematyki w jeden

266

system; a przez to, że były bardzo ogólne, pozwalały system zaczynać od samego początku, od podstaw. Rozważania zaś nad tym systemem doprowadziły do przekonania, że podstawą jego nie jest żadna z dyscyplin matematycznych, lecz właśnie Logika, że z jej pojęć i pewników wyprowadzić można pojęcia i pewniki matematyczne. Pierwszym, który podjął zadanie związania matematyki z logiką, był G. Frege (1848-1925; Begriffsschrift, 1879, i Grundlagen der Arithmetik, 1884). Opracowawszy specjalnie arytmetykę wykazał, że jej twierdzenia można wyprowadzić z samych tylko logicznych założeń, sprowadzić po prostu do „praw myślenia”. Był to wywód o doniosłym znaczeniu: nie tylko dla matematyki, ale i dla logiki, bo on dopiero dał jej pełną świadomość roli, jaką spełnia. Dał początek kierunkowi, który potem nazwano matematycznym „logicyzmem”, bo pojęcia matematyki sprowadzał do pojęć logiki, twierdzenia matematyczne wyprowadzał z zasad logicznych. Frege tym jeszcze zaważył w dziejach logiki, iż pierwszy od czasu stoików przeprowadził tezę, że bardziej podstawowa jest dla logiki teoria zdań niż teoria nazw; mówiąc przystępniej, że bardziej podstawowe są te symbole logiczne, w których całe zdania kategoryczne dają się oznaczyć jedną literą (np. $p \rightarrow p$), od tych, w których trzeba uwzględniać wewnętrzną budowę zdań i wprowadzać oddzielne symbole dla podmiotu i dla orzeczenia (np. $(S \rightarrow P) \leftrightarrow (P \rightarrow S)$). Tymczasem inni przedstawiciele logiki matematycznej pozostali jeszcze przy tradycyjnym pojmowaniu logiki i wysuwali dalej na pierwszy plan teorię nazw. Pisma Fregego, trudne i nieczytelne, przeszły na razie niepostrzeżenie. Nieco później podobny program, niezależnie od niego, wysunął włoski matematyk G. Peano (1858-1932) i rozwinął go obszernie w Formulaire des Mathematiques, 1895-1903. Tym razem myśl oddziaływała szeroko. W szczególności pobudziła dwu wybitnych filozofów, B. Russella i A. N. Whiteheada, do tego, że podjęli w swych Principia Mathematica zadanie wyprowadzenia matematyki z założeń logicznych: podjęli je w największej skali i przeprowadzili w sposób pełniejszy i doskonalszy niż wszystkie próby dotychczasowe. Ale dzieło to należy już do XX wieku.

ROZWÓJ LOGIKI WSPÓŁCZESNEJ. Rozkwit logiki matematycznej nastąpił od samego początku nowego stulecia. Występowała ona pod różnymi nazwami: logiki „matematycznej” „symbolicznej”, „algebry logiki”, „logistyki”. W 1904 r. Międzynarodowy Zjazd Filozoficzny w Genewie rozważał sprawę ustalenia jednej nazwy i wybrał nazwę „logistyki”. Później logistyka nazywała siebie po prostu „logiką” — w przekonaniu, że ona jedna jest logiką nowoczesną i naukową. Postępy logistyki w XX wieku były szybkie: w niedługim czasie — w niespełna pół wieku — przeszła przez trzy okresy. Granice między tymi okresami przypadają na te same lata, co granice między trzema okresami, na jakie rozpada się także filozofia w XX wieku.

1. PIERWSZY OKRES trwał od 1900 do 1914 r. Zamyka go zewnętrznie wojna światowa, a wewnętrznie — ukazanie się *Principia Mathematica* Russella i Whiteheada.

1. I w nim także — jak w XIX wieku — można odróżniać dwa kierunki badań: udoskonalanie logiki przez wprowadzanie do niej metod matematycznych i udoskonalanie matematyki przez oparcie jej na podstawach logicznych; inaczej mówiąc — można odróżniać badania nad samą logiką i nad podstawami matematyki. Ale teraz badania te ściślej

267

zespoliły się /e sob;(. Zarzucono pierwotnie niewolnicze naśladowanie metod matematyki. widoczne np. jeszcze u Boole'a. który chciał wszystkie prawa logiczne wtłoczyć w formę równań, pomimo że najbardziej charakterystyczny dla logiki stosunek, mianowicie stosunek implikacji (czyli „wynikania” w pewnym rozumieniu tego wyrazu), nie jest wcale podobny do równości, gdyż jest stosunkiem niesymetrycznym, na ogół biorąc nieodwracalnym. podczas gdy równość jest stosunkiem symetrycznym, odwracalnym. Natomiast za przykładem matematyki robiono jak najszerzy użytek z symbolów, oznaczając literami nie tylko całe zdania i nazwy, jak to już robił Arystoteles i stoicy, ale nadto wprowadzając symbole na oznaczanie stosunków logicznych między nazwami i zdaniami, jak to pierwszy czynić zaczął Leibniz.

Uchwycono dzięki temu głębokie analogie formalne między matematyką a logiką, przede wszystkim zaś między dodawaniem i mnożeniem arytmetycznym a łączeniem dwu zdań przy pomocy spójników „lub” oraz „i”: odkryto też dzięki temu szereg prostych praw logicznych, które dotychczas były przeoczone.

2. Ważnym zdarzeniem tego okresu było odkrycie antynomii, to znaczy ujawnienie, że pewne konstrukcje logiczne, które na pierwszy rzut oka wydawały się poprawne, prowadzą naprawdę do sprzeczności. Do takich należały antynomie Burali-Fortiego, Richarda, Russella, Nelsona, Grelinga i inne.

Pierwsza antynomia została zauważona w 1897 r. przez Burali-Fortiego, a po niej inne. Niektóre z nich

przypominały sofizmaty układane przed dwoma z górą tysiącami lat przez sofistów greckich, uważane przeważnie za zabawy myślowe a będące rzeczywistymi trudnościami, domagającymi się rozwiązania.

Zadanie systematyzacji matematyki zostało przez Russella i Whiteheada wykonane głównie za pomocą aparatury pojęciowej czerpanej z teorii mnogości. Pojęcie „zbioru” (klasy) stało się przez to

naczelną kategorią całej matematyki: liczby pojmowano jako własności zbiorów, ułamki jako proporcje

między zbiorami itd. Ale właśnie te pomysły, czerpane z teorii mnogości, wpłatały logikę w antynomie.

Wyszła ona na jaw przy rozważaniu pewnego bardzo specjalnego, sofistycznie brzmiącego pytania: „Czy

zbiór zbiorów nie będących własnymi elementami jest, czy też nie jest własnym elementem?”; okazało się,

że jakkolwiek damy odpowiedź na to pytanie, twierdzącą czy przeczącą, zawsze dojdziemy do pary zdań

sprzecznych.

W tym więc pierwszym okresie XX w. logika matematyczna dokonała bodaj najwięcej, ale też — natrafiła na największe trudności, i zaczęto szukać dla nich rozwiązania. Aby nie dopuścić do antynomii,

Russell wystąpił z tzw. „teorią typów”. Jej myślą przewodnią było, że zdania o zbiorach i zdaniach o

elementach zbiorów są innego typu i nie mogą być ze sobą zestawiane. Antynomie wynikają stąd, że

zdanie wypowiedziane o wszystkich wypadkach pewnego rodzaju może samo być jeszcze jednym wypadkiem tegoż rodzaju, i wtedy nie wiadomo, czy ono samo należy do zbioru, o którym mówi, czy też

nie. Aby tego uniknąć, teoria typów normowała używanie wyrazu „wszystkie” i odróżniała zbiór złożony z

indywiduów od zbioru zbiorów, ten od zbioru zbiorów zbiorów itd.

Obmyślano też inne jeszcze sposoby zapobiegania antynomiom. W Polsce pokrewną Russellowi myśl

podjął Leśniewski, oddzielając w języku różne kategorie semantyczne. Wywodził, że prawidłowo zbudowany język, nie mieszający tych różnych kategorii, nie dopuszcza do antynomii: mogą one powstawać jedynie na tle języka potocznego.

Zaplątanie się systemu matematyczno-logicznego w sprzeczności wzbudziło nawet myśl, że zasada sprzeczności (a także wyłączonego środka) nie ma powszechnego waloru i należy ją z systemu usunąć.

Łukasiewicz podawał argumenty przeciw zasadzie sprzecz-

268

ności, Leśniewski przeciw zasadzie wyłączonego środka. Jednakże górę wzięła myśl przeciwna: że raczej

wszystko należy w systemie zmienić, a te zasady zachować.

II. W DRUGIM OKRESIE logiki współczesnej, trwającym mniej więcej do 1930 r., wysiłki poszły w

kierunku stworzenia systemu dedukcyjnego, wolnego od antynomii. Najważniejszy ośrodek logistyki

powstał w okresie tym w Polsce, zwłaszcza w „szkole warszawskiej”. Leśniewski i Łukasiewicz, główni

jej przedstawiciele, poszli w zasadzie torem Russella i Whiteheada, ale udoskonalili ich wyniki.

Udoskonalony system dedukcyjny zbudował przede wszystkim Leśniewski: ogłosił on w 1927-1930 pt.

Podstawy matematyki trzy pierwsze dyscypliny tego systemu, którym dał nazwy „prototypyki”, „ontologii”

i „mereologii”. Tworzyły one system bezsprzeczny, z którego antynomie zostały wyeliminowane, który

nie potrzebował zawiłych interpretacji w rodzaju „teorii typów”.

Łukasiewicz zaś rozwinął myśl, że może być wiele systemów dedukcyjnych, wiele logik. Jedną z nich

jest logika Arystotelesowska; wyróżnia się ona tym, iż jest dwuwartościowa, zna dwie tylko wartości,

prawdę i fałsz. Odpowiada zwykłym intuicjom, tak samo jak im odpowiada geometria Euklidesa; ale jak

możliwe są geometrie nie-Euklidesowe, tak również logiki nie-Arystotelesowskie, wielowartościowe, np.

trójwartościowa, która wprowadza jeszcze trzecią wartość — możliwość. Opracowanie bezsprzecznego,

możliwie najściślejszego systemu oraz koncepcja logik wielowartościowych — to były główne zdobycze

drugiego okresu logiki matematycznej.

III. Jak system Russella i Whiteheada zamknął pierwszy jej okres, tak systemy polskich logików, wolne już od antynomii, zamknęły drugi.

1. Naczelne zadanie logistyki zostało w zasadzie rozwiązane. A wtedy na czoło wysunęły się zadania

inne: już nie budowanie logiki, lecz zastanowienie się nad nią, zinterpretowanie jej wyników. Nie były to

już właściwie rozważania logiczne, lecz — o logice; w odróżnieniu od właściwej logiki objęto je nazwą

„metalogiki”. Odpowiadały temu, co szkoła Hilberta (w Getyndze) robiła w stosunku do systemów matematycznych pod nazwą „metamatematyki”. Były to rozważania o tym, jak układać system logiki, jak

zapewniać jego zupełność, niezależność i niesprzeczność, jak tłumaczyć możliwość różnych systemów,

jak rozumieć prawdę jego twierdzeń. W znacznej części były to rozważania semantyczne. dotyczące

struktury języka, w którym logika jest formułowana. One charakteryzują trzeci okres logiki współczesnej,

po 1930 roku.

2. Pod koniec drugiego okresu wysunięty został program, który wpłynął na kierunek prac w okresie trzecim. Wysunął go Łukasiewicz na drugim Polskim Zjeździe Filozoficznym w Warszawie w 1927 r. Był

to program logicznej rewizji zagadnień filozoficznych, dążący do rozwiązania ich przy pomocy metod

naukowych z taką ścisłością, do jakiej przyzwyczało zajmowanie się logiką matematyczną. Hasło

„filozofii naukowej” nie było nowe, wysuwali je w swoim czasie pozytywiści, zwłaszcza Avenarius,

Mach i ich następcy. Wszakże różnica między obecnym rozumieniem hasła a dawnym rozumieniem
pozytywistycznym była duża: tamto było jaskrawo antymetafizyczne, nowy zaś program nie
wykluczał
zagadnień metafizycznych z filozofii naukowej. Nie wykluczał też z góry żadnego kierunku
filozoficznego. Bardzo też odmienne kierunki podjęły ten program. Podjęli go między innymi
niektórzy
neoscholastycy, przekonani, że można i należy przeprowadzić w tym duchu rewizję tomizmu. I
charakterystycznym rysem trzeciego okresu w rozwoju logiki współczesnej było pojawienie się
prac
będących zastośnieniem metod tej logiki do rozwiązywania tradycyjnych zagadnień filozofii. Jedną
z waż-
269

niejszych publikacji tego rodzaju była praca A. Tarskiego o Pojęciu prawdy w językach nauk
dedukcyjnych, broniąca klasycznego pojmowania prawdy jako *adaec/uafio rei et infellectis*.
UBOCZNE PRĄDY W TEORII MATEMATYKI. Logicyzm, wspólny Frege'mu, Russellowi,
Leśniewskiemu, Łukasiewiczowi, był w teorii matematyki prądem głównym, najbardziej
reprezentatywnym, jednakże nie był jedynym. Zwolenników miały też inne prądy, przede
wszystkim zaś
dwa: intuicjonizm i formalizm.

1. Logistyka miała również przeciwników. Między innymi znakomity matematyk Poincaré
zaprzeczał
możliwości sprowadzenia matematyki do logiki. Pojmował matematykę w duchu Kanta, w
twierdzeniach
jej widział sądy syntetyczne a priori, wyraz prawdziwości naszego umysłu. Podstawą matematyki

—
takie było jego przekonanie — są intuicje umysłu, na nich się ona w całości opiera.

Z podobnego stanowiska wyszedł też w matematyce prąd zwany intuicjonizmem, zainicjowany
około

1907 r. przez Holendra L. E. J. Brouwera. Zasadniczą jego tezą było, że matematykę należy
odróżniać od

języka matematycznego, od formuł i wzorów. Te stanowią tylko zewnętrzny wyraz matematyki i są
potrzebne jedynie do porozumiewania się ludzi między sobą. Same przedmioty matematyczne, a
tak samo

i logiczne, są „konstrukcjami umysłu tworzonymi dla opanowania rzeczywistości”. „Istnieć”
znaczy dla

matematyki; dać się skonstruować. Wszystkie zaś czynności umysłu występujące w matematyce
odnoszą

się, według intuicjonizmu, do układów skończonych; nie ma więc pewności, czy reguły ich nie
zawiodą

wobec zbiorów nieskończonych. W konsekwencji tego intuicjonizm uznał możliwość zdań
nierozstrzygalnych: ani prawdziwych, ani fałszywych, a przynajmniej takich, które nie są fałszywe,
ale

których prawdziwości wykazać niepodobna; zaprzeczył też dla zbiorów nieskończonych zasadzie
wyłączonego środka. To była jedna jego wywrotowa konsekwencja. Inną, również wywrotową,
było, że

niektóre bardzo nawet rozbudowane działy matematyki, zwłaszcza teorii mnogości, są nonsensami,
bo

dotyczą tylko języka, a nie dają się skonstruować, i przeto powinny być zarzucone. Konsekwencje

te
pochodziły stąd, że intuicjonizm w gruncie rzeczy uzależniał słuszość twierdzeń matematycznych od

pewnej koncepcji rzeczywistości, uzależniał ją od możliwości przeprowadzenia konstrukcji; sama jej niesprzeczność, która wystarczała innym szkołom, nie wystarczała intuicjonizmowi do tego, by matematykę uznać za naukową.

2. Skrajnym przeciwieństwem intuicjonizmu był inny współczesny mu prąd, mianowicie formalizm matematyczny, zainicjowany przez D. Hilberta. Jego rozumienie matematyki było właśnie czysto językowe. Dla niego wartość systemu dedukcyjnego leżała w samych tylko formułach. Zadanie matematyki polega wyłącznie na budowaniu systemów formalnych i na badaniu ich własności. Z intuicjami nie potrzebuje się ona liczyć. Formalizm przeciwstawiał się tedy intuicjonizmowi; ale także i

logicyzmowi, bo logika nie była dlań podstawowym działem systemu dedukcyjnego (matematyki nie

można i nie trzeba do niej sprowadzać); była tylko metodą przekształcania jednych formuł w drugie.

Takich logicznych metod przekształcania formuł może być wiele. Niektóre z nich są pomocne w naukach

empirycznych jako rodzaj maszyny do myślenia, inne natomiast są bezużyteczne; różnica między nimi

leży nie tyle w ich prawdziwości, ile w użyteczności. Przeciwstawienie prawdy i fałszu przestaje być w

logistyce istotne, różnica między nimi zaciera się: to była znów wywrotowa konsekwencja formalizmu.

270

Największą zdobyczą szkoły formalistycznej była praca wiedeńczyka Kurta Gödla z 1931 r. o nierozstrzygalnych zdaniach w matematyce. Gödel dowiódł, że każdy system dedukcyjny, zawierający w

sobie arytmetykę, prowadzi do takich zdań. Rozumowania, które przy niepoprawnym języku prowadziły

do zdań antynominalnych, przy języku poprawnym prowadzą do nierozstrzygalnych. Nierozstrzygalność

ta jest względna w tym sensie, że przy pewnych zmianach w systemie zdania nierozstrzygalne mogą się

stać rozstrzygalne. ale wtedy — inne zdania systemu stają się nierozstrzygalne.

SPORY FILOZOFICZNE W NOWEJ LOGICE I MATEMATYCE. W pracach nowych logików i matematyków powstał system dedukcyjny, niezależny od takich czy innych założeń filozoficznych.

A

jednak: w dyskusjach, jakie między sobą wiedli, doszły do głosu stare zagadnienia filozoficzne; ujawniły

się w nich różne możliwe założenia epistemologiczne i metafizyczne; starły się ze sobą, zwłaszcza w

intuicjonizmie i formalizmie, różne koncepcje prawdy i rzeczywistości.

Przy interpretacji podstawowego dla matematyki pojęcia liczby odnowił się prastary spór nominalizmu, konceptualizmu i realizmu. Dla Poincarego i intuicjonistów liczby były czymś umysłowym,

wytworem psychicznym; formalista Hilbert uważał je pierwotnie za przedmioty idealne (jak dawni realiści

pojęciowi), potem zaś za znaki (jak nominaliści). Formalizm wahał się też między odmiennymi interpretacjami swej tezy: bądź twierdził, że matematyka interesuje się jedynie językiem, bądź że w matematyce istnieje jedynie, język, a wszystko inne jest fikcją.

Logicy również nie byli zgodni w zasadniczych sprawach. Byli między nimi przeciwnicy nominalizmu, jak Russell, i nominaliści, jak Chwistek, Łukasiewicz, idąc za Frege, rozumiał przedmioty

logiki po platońsku; sądził, że są to dwa i tylko dwa przedmioty, prawda i fałsz; prawda jest przedmiotem

wszystkich zdań prawdziwych, a fałsz przedmiotem wszystkich fałszywych. Leśniewski zaś rozumiał to

bardziej po prostu, zgodnie z zwykłym realizmem: sądził, że istnieją tylko rzeczy realne i znaki, toteż

tylko rzeczy i znaki mogą być przedmiotami nauki; logika traktuje nie o czym innym, jak tylko o rzeczach, ale w sposób bardziej abstrakcyjny niż inne nauki; metalogika zaś traktuje — o znakach.

Był to

może przypadek, ale realiści zważali najwięcej na nowym rozkwicie logiki i teorii matematyki.

Te niezgodności w filozoficznym stanowisku systemów logiczno-matematycznych nie mają jednakże

charakteru zasadniczego. Logika współczesna trzyma się na ogół nominalizmu jako metodycznego założenia, ale może zawsze założenie to odrzucić i przejść do kierunku konceptualistycznego lub realistycznego, jeśli w toku badań ujawniła się tego potrzeba. Systemy logiczne mogą być traktowane

jako dyscypliny hipotetyczno-dedukcyjne, od rzeczywistości niezależne, ale mogą być także traktowane

jako działy nauki o rzeczywistości.

ZAGADNIENIA FILOZOFICZNE W FIZYCE

Zniechęcony trudnościami zagadnień filozoficznych, wiek XIX zaczął wreszcie zagadnienia te omijać;

usiłował wycofać się na pewniejszy, jak sądził, teren nauk szczegółowych. — Ale niebawem i na tym

terenie wypłynęły te same zagadnienia i powróciły te same

271

trudności, których chciał uniknąć. Powróciły nawet na terenie nauk matematycznych — a tym bardziej

przyrodniczych, szczególnie zaś fizyki, gdy ta dokonała swych ostatnich, najbardziej przewrotowych

odkryć.

OD DAWNEJ FIZYKI DO NOWEJ. Podstawowe pojęcia i twierdzenia fizyki, ustalone przez Newtona,

przetrwały do XX wieku. I mogło się zdawać że są definitywne:

znakomity rozwój fizyki mógł być uważany za ich najpełniejszą weryfikację. W szczególności zdawało

się, że raz na zawsze ustalone są jej najogólniejsze pojęcia, mianowicie pojęcia czasu, przestrzeni, materii,

przyczynowości.

W sprawach tych zwykły zabierać głos trzy instancje: pogląd potoczny, nauka i filozofia. Pogląd potoczny jest najbardziej stały i jednolity, a filozoficzny najbardziej zmienny; filozofia próbowała najróżnorodniejszych rozwiązań. Stanowisko, jakie wobec czasu i przestrzeni, materii i przyczynowości zajął Newton i jakie utrwaliło się w fizyce, stanowisko całkowicie obiektywistyczne, odpowiadało pogładowi potocznemu, a w filozofii też znajdowało zwolenników, I przez jakiś czas wszystkie trzy instancje były w tych rzeczach zgodne. Pierwsza wyłamała się filozofia. Mianowicie Kant zsubiektywizował czas, przestrzeń i przyczynowość; potraktował je niejako formy rzeczy, lecz umysłu. Jednakże i dla niego były one formami koniecznymi i powszechnymi, którym podlegają wszystkie zjawiska. Pod koniec XIX w. pojawiły się dalsze wątpliwości. Pojawiły się wśród filozofów i filozofujących matematyków i fizyków, którzy, jak Poincare i Duhem, stali na stanowisku konwencjonalizmu. Uważali oni, że pojęcia fizyki, nie wyłączając tych najbardziej podstawowych, są sztuczne, a prawa umowne. Zmierzali jednak tylko do nowej, trzeźwiejszej interpretacji dawnych podstaw fizyki; natomiast o zastąpieniu tych podstaw przez inne nie myśleli. Mieli je nadal za najodpowiedniejsze czy nawet jedyne możliwe, bo jakże wyobrazić sobie fizykę bez pojęć czasu i przestrzeni i bez prawa przyczynowości? W samej zaś fizyce bodziec do zrewidowania dawnych pojęć i stworzenia nowych dała najpierw elektromagnetyczna teoria światła, której twórcą był fizyk angielski James Clerk Maxwell (1831 - 1879). Interpretacja jej bowiem w ramach mechaniki Newtonowskiej okazała się niemożliwa, przez co wytworzył się wyłom w dotychczasowej strukturze pojęciowej fizyki. Zaczęto też już od połowy XIX w. stosować w fizyce metody statystyczne rozwinięte przez tegoż Maxwella, przez Austriaka Ludwika Boltzmanna (1844-1906) i Polaka Mariana Smoluchowskiego (1872-1917). Od początku zaś XX w. pojawiły się poważniejsze wątpliwości. Wyszły nie od filozofów, lecz od samych fizyków; wywołane zostały przez najnowsze odkrycia, a zmierzały już nie do nowej interpretacji dotychczasowych pojęć i podstaw nauki, lecz do stworzenia dla niej nowych pojęć i podstaw. Nowe odkrycia bowiem nie mieściły się w tradycyjnych pojęciach czasu i przestrzeni, materii i substancji, a także w tradycyjnych przeciwstawieniach przyczynowości i przypadku, determinizmu i wolności, monizmu i pluralizmu. Fizyka zaczęła podejmować te stare zagadnienia w inny sposób, niż to czyniła dotąd filozofia: stosując metody eksperymentalne i matematyczne, którymi tamta nie rozporządzała. Ale rozwiązania, do jakich doszła, były w znacznej części w filozofii znane i dawniej, natomiast, rzecz szczególna, były to te, które nauka dotychczas odrzucała jako — nienaukowe.

WIELKI OKRES FIZYKI. Nauki matematyczno-przyrodnicze miały swój wielki okres w zaraniu ery nowożytnej, okres, który wydał Kopernika, Galileusza, Newtona. Drugi taki okres, nie ustępujący tamtemu pod względem mnogości odkryć i rewolucyjności idei ogólnych, nastąpił dopiero po dwu wiekach, w ostatnich latach XIX, a zwłaszcza w XX wieku.

Zapoczątkowały go wielkie odkrycia, dotyczące zwłaszcza promieniotwórczości, dokonywane od 1895 r. przez Niemca W. C. Rentgena (1845-1923), Francuzów H. Becquerela (1852- 1908) i Piotra Curie (1859- 1906), Polkę Marię Skłodowską-Curie (1867 - 1934), potem Anglika Sir Ernesta Rutherforda (1871 - 1937) i in.

Za odkryciami poszły idee ogólne w fizyce, dokonujące przewrotu w podstawach fizyki.

Były one dziełem zwłaszcza Alberta Einsteina (1879-1955). Niemca Maxa Plancka (1858 - 1947), Duńczyka Nielsa Bohra (1885 - 1963), Francuza Ludwika de Broglie (ur. 1892) i Anglika P.A.M. Diraca (ur. 1902). Dalej rozwinęli je Niemcy, Erwin Schrödinger (1887- 1961) i Werner Heisenberg (1901 - 1976).

Na podłożu tych odkryć i idei ukazały się też konstrukcje światopoglądowe, z których szczególnie popularne stały się dwie: angielskiego astrofizyka Sir J. J e a n s a oraz angielskiego astronoma Sir A. Eddingtona; jednakże poparcia u czołowych fizyków nie znalazły.

POGLĄDY, I. CZAS I TEORIA WZGLĘDNOŚCI. W swej „szczególnej” teorii względności, ogłoszonej w 1905 r., Einstein dał nową postać pojęciu czasu. Pojęcie to było rozważane od wieków, a prawie zawsze — zarówno w myśli potocznej, jak w fizyce i filozofii — było pojmowane jako bezwzględne; w szczególności tak je rozumiał Newton. Tymczasem Einstein je zrelatywizował. Wykazał, że twierdzić, iż zdarzenie „A jest jednocześnie z B”, można tylko z zastrzeżeniem: „z punktu widzenia obserwatora C” czy „układu C”. Dla drugiego obserwatora czy układu D, znajdującego się względem C w ruchu jednostajnym i prostoliniowym, zdarzenia A i B nie będą jednocześnie.

Rozumowanie takie implikowało paradoksalny stan rzeczy: że istnieje nie jeden czas, lecz wiele czasów; że dwa zjawiska mogą ze sobą być i zarazem (z innego punktu widzenia) nie być jednocześnie: że nawet kolejność zjawisk może być względna.

A względności czasu towarzyszy względność stosunków przestrzennych; odległość dwu przedmiotów wypada różnie, jeśli jest mierzona w dwu układach poruszających się jeden względem drugiego ruchem jednostajnym i prostoliniowym.

Wszystko to było jaskrawo niezgodne ze zdrowym rozsądkiem, z naturalnymi intuicjami, dla których czas jest obiektywny i bezwzględny, a tak samo i przestrzeń. Było też niezgodne z dotychczasowym ich pojmowaniem w fizyce, wiernej naturalnym intuicjom i Newtonowskiemu „absolutnemu czasowi” i „absolutnej przestrzeni”. Niezgodne wreszcie było z rozpowszechnionymi poglądami filozofii, traktującymi czas i przestrzeń w myśl zdrowego rozsądku jako obiektywne formy zjawisk, a nawet z tymi, które je traktowały po kantowsku jako formy subiektywne.

Niezgodności te wywołały pierwotnie opozycję przeciw teorii względności. Początkowo zdrowemu rozsądkowi teoria tą wydawała się niedorzeczną i buntował się przeciw niej. Mimo to dość szybko znalazła wśród uczonych uznanie powszechne. Filozofowie natomiast, jeśli ją przyjęli, to na ogół z zastrzeżeniem, że ta teoria czasu jest bądź co bądź tylko hipotezą i że może inna, wygodniejsza hipoteza wytłumaczyć fakty i zinterpretuje wzory matematyczne w sposób równie albo i bardziej zadowalający.

18 — Historia filozofii t. III

573

2. PRZESTRZEŃ I OGÓLNA TEORIA WZGLĘDNOŚCI. W dziesięć lat później (w 1915 r.) Einstein wystąpił z

tzw. „ogólną” teorią względności, i tym razem pogląd jego był rewolucyjny. w szczególności jeśli chodzi

o pojęcie przestrzeni.

Naturalny pogląd na przestrzeń jest wyraźny: jest trójwymiarowa, nieskończona, od znajdujących się

w niej przedmiotów niezależna: jest jakby olbrzymim naczyniem, w którym rozmieszczone są wszystkie

przedmioty materialne. Właściwości tej przestrzeni formułuje geometria Euklidesa. Nauka przez długi

czas utrzymała ten naturalny, intuicyjny pogląd na przestrzeń: a przestrzenie nie-Euklidesowe uważała za

fikcje matematyków.

Tymczasem teoria względności zerwała z tym poglądem i wystąpiła z innym, jak najbardziej paradoksalnym: że przestrzeń zależy od ciał, jakie się w niej znajdują; że nie ma przestrzeni bezwzględnej, niezależnej od ciała. A ciała nadają jej właśnie kształt ~ nie-Euklidesowy.

Koncepcja ta miała swe źródło nie w filozofii, lecz w wyliczeniach matematyczno-fizycznych.

Jednakże przesądzała o wiecznym sporze filozoficznym: czy przestrzeń jest czymś realnym? Sam Einstein

(daleko mniej zresztą kompetentny w sprawach filozoficznych niż matematyczno-fizycznych) twierdził,

że teoria jego „odebrała czasowi i przestrzeni ostatni ślad obiektywnej realności”, i również rozstrzygała

antynomię, z którą walczyła filozofia, nie mogąc pojąć, by przestrzeń mogła być skończona, ani także, by

mogła być nieskończona (antynomia, która w szczególności odegrała tak wielką rolę w filozofii Kanta).

Teoria Einsteina wywodziła mianowicie, że niektóre typy przestrzeni nie-Euklidesowych są skończone,

choć nie są ograniczone, i taką właśnie, według Einsteina i innych relatywistów, jest przestrzeń astronomiczna.

Konsekwencje teorii względności sięgnęły jeszcze dalej. Jeśli czas i przestrzeń są zrelatywizowane,

to również i ruch, który jest określany przez nie. A także i siły, która jest mierzona przyspieszeniem ruchu. Więc siły - tak samo jak postacie przestrzenne rzeczy - są względne, zależne od warunków,

w

jakich działają.

W fizyce teoria Einsteina przyjęła się dla przestrzeni tak samo jak dla czasu, rugując ich pojęcia

absolutne. W filozofii natomiast, jeśli została przyjęta, to w każdym razie z zastrzeżeniem: że nie dowiodła, iżby tradycyjne pojęcia absolutne nie były realne; dowiodła tylko, że są dla nauki nieprzydatne.

3. MATERIA i NOWA ATOMISTYKA. Nowe odkrycia fizyki doprowadziły również do kryzysu

—

trwającego dotychczas - w poglądach na materię. Dawna fizyka, zgodnie z intuicjami powszechnymi,

rozpatrywała masę jako główną cechę materii obok rozciągłości przestrzennej. Tymczasem od połowy

ubiegłego wieku to naturalne przekonanie zaczęło się chwiać. W fizyce na pierwszy plan wysunęło się

pojęcie energii. W początku wieku XX nastąpiło zbliżenie pojęć masy i energii; prawo zachowania masy

podporządkowano zasadzie zachowania energii. Skutkiem tego zaczęto utożsamiać materię z energią.

Zarysował się jakby energetyczny kierunek w fizyce. Odegrał on pewną rolę w rozwoju fizyki, jednakże nie uzyskał w niej dominującego stanowiska. Tym bardziej nie uzyskała go doktryna chemika Ostwalda, który usiłował wszystkie podstawowe pojęcia nauki sprowadzić do pojęcia energii; rozszerzył je tak, że energia obejmowała także procesy psychiczne. Doktryna ta nie znalazła wszakże uznania ani wśród filozofów, ani wśród fizyków. W końcu ubiegłego i na początku niniejszego stulecia rozwinęła się elektronowa teoria materii, będąca wyrazem roli, jaką odgrywają elektryczne i związane z nimi magnetyczne własności materii. Istotę materii widziała w naboju elektrycznym posiadanym

274

przez elementarne składniki ciał, elektrony i protony. Jednakże odkrycie w 1933 r. trzeciego elementarnego składnika, neutronu, który, jak nazwa wskazuje, nie jest naelektryzowany — ograniczyło znaczenie elektryczności w budowie materii.

Natomiast w nowszej fazie fizyki doszedł do głosu dynamiczny pogląd na materię, opierający się na tym, że cząstki elementarne są otoczone polami siłowymi (przy czym obok pola elektromagnetycznego w jądrach atomowych działa pole jeszcze potężniejsze, wiążące składniki jądra, protony i neutrony).

Ten dynamiczny pogląd nie zgadza się z potocznym, który materię rozumie jako twardą, nieprzenikalną masę. Dla tego nowego poglądu nie masa, lecz siła jest pojęciem pierwotnym; masa jest dlań tylko jedną z postaci, w jakich objawia się siła. Dla myśli potocznej jest to właśnie nie do przyjęcia: dla niej siła jest wtórna, związana z masą i od niej zależna.

Fizyka tradycyjna trzymała się tu poglądu potocznego; Newton przyjmował, że „miarą materii jest gęstość wraz z objętością”. Natomiast w filozofii pojawiały się już dawniej dynamiczne koncepcje, zwłaszcza u Leibniza oraz Boscovicha (który je też usiłował przystosować do potrzeb fizyki i przedstawiał atomy jako nierozciągłe centra sił). Tym bardziej niektóre nowsze teorie filozoficzne — jak Jamesa i Bergsona — miały dynamiczny charakter.

Te teorie filozoficzne i pewne nowe teorie fizyki głosiły dematerializację materii. Zachowywały nazwę „materii”, ale wyrzekały się tego, co ona dotąd oznaczała, mianowicie masy; materia pozostała w fizyce, jak powiada Russell, tylko w charakterze „krótkiej formuły dla opisanego tego, co dzieje się tam, gdzie materii naprawdę wcale nie ma”. Przypuszczenie, że materia jest twardą masą zajmującą przestrzeń, teorie te uważały za pozostałość pojęć potocznych, wytworzonych na podstawie wrażeń dotykowych; fizyka za nim nie przemawia. Ona stwierdza tylko działanie, a nie działającą materię. Jeśli substancję utożsamiać, jak to się przeważnie działo, z materią, to wedle tych teorii w rzeczywistości nie ma substancji.

Jednym z zagadnień wywołujących w fizyce i filozofii różnicę poglądów na materię było: czy jest nieciągła, czy ciągła? Wyrazem zaś poglądu, że jest nieciągła, był od dawna atomizm.

Był on tworem filozofii: nie opierał się bynajmniej na doświadczeniu, lecz na postulacie, że dzielenie materii musi mieć kres. Nauka przejęła go z filozofii. Jednakże nie bez wahań.

Właśnie w XIX w. na tle krytyki pojęć naukowych pojawiła się myśl, że pojęcie atomu jest tylko pojęciem roboczym, któremu w rzeczywistości może nic nie odpowiadać; a w każdym razie istnienie atomów jest hipotezą, która nigdy nie będzie mogła być sprawdzona.

Tymczasem odkrycia końca XIX i początku XX wieku pozwoliły stwierdzić doświadczalnie istnienie atomów. Co prawda, niezupełnie takich, jakimi były w pierwotnym pojęciu.

Nie okazały się niepodzielnymi cząstkami materii, bo wyodrębniono w nich elektrony protony,

neutrony i fotony, a potem jeszcze pozytrony, neutrino, mezony — łącznie około dziesięć różnych cząstek elementarnych. Nie stanowią one zwartej masy. Ani nie są niezmiennie, bo wchłaniają, to znów wypromieniowują energię. Nie są, w myśl pierwotnego ich pojęcia, małymi, twardymi, jednorodnymi, niezmiennymi cząstkami materii. Są raczej — jak je przedstawił Bohr — miniaturowymi systemami słonecznymi, w których dookoła jądra krążą elektrony. W każdym jednak razie fizyka stwierdziła doświadczalnie istnienie cząsteczek materii i przechyliła stary spór na stronę nie-ciągłego jej rozumienia.

i8.

275

4. TEORIA KWANTÓW. Rozumienie rzeczywistości jako nieciągłej zostało jeszcze rozwinięte w teorii

kwantów, którą zainicjował w 1900 r. Planck, a pod której znakiem rozwinęła się fizyka XX wieku. Pierwotnym twierdzeniem tej teorii jest, że również i energia, przesyłana w postaci promieniowania elektromagnetycznego, ma nieciągły, jakby ziarnisty charakter, że składa się z cząstek. Cząstki te,

atomy energii, nazywane są obecnie „fotonami”, dawniejsza zaś nazwa „kwantów” ma teraz znaczenie ogólniejsze:

służące do charakterystyki zasadniczej nieciągłości wszelkich procesów atomowych. W myśl tej teorii

promień światła, które jest zjawiskiem elektromagnetycznym, wyobrażany jest jako rój pędzących pocisków-fotonów.

Przy takim rozumieniu światło staje się zjawiskiem złożonym i trudnym do pojęcia:

bo jednak jest ono również falowaniem. A więc ma podwójną naturę: jest falowaniem i zarazem przesyłaniem kwantów energii. Czyli: jest ciągle i zarazem nieciągle. I tę podwójną naturę ma nie tylko

światło — mają je wszystkie zjawiska. W fizyce XIX w. przyjmowano, że światło ma budowę falową, a

materia cząsteczkową, ale w XX w. zauważono również objawy cząsteczkowej budowy w świetle, a

falowej w materii. Otóż te wszystkie dotychczasowe próby ujęcia — zarówno cząsteczkowe, jak falowe

— okazały się uproszczeniem rzeczywistości.

Ma ona w całości swe ciągle (falowe), ale także i swe nieciągle (cząsteczkowe, kwantowe) oblicze.

Owieczny spór nie przechyła się ostatecznie na żadną ze stron, lecz łączy je w jakiejś coincidentia oppositorum, o jakiej mówili dawni filozofowie. Ten stan rzeczy sformułował Bohr w swej „teorii komplementarności”. Wedle niej obie koncepcje są równie uprawnione: że świat składa się z wielości

oddzielnych bytów (kwantów) i że składa się z jednego tylko bytu (z falującego „pola”). W ten sposób

nowa fizyka godziła stary spór pluralizmu i monizmu,

5. PRZYCZYNOWOŚĆ i ZASADA NIEPEWNOŚCI. Fizyka tradycyjna, Newtonowska, posługiwała się zasadą

przyczynowości, twierdzącą, że każde zjawisko jest następstwem jakiegoś innego, poprzedzającego zjawiska. Na niej opierała postulat determinizmu, że w świecie panuje konieczność, bo zjawiska są konieczne, skoro są wyznaczone przez inne. Była w tym zgodna z poglądem naturalnym; on także jest w

gruncie rzeczy przekonany o przyczynowym powiązaniu zjawisk.

W filozofii zaś pojęcie przyczynowości miało losy podobne do losów pojęć czasu i przestrzeni; i co do niej Kant zaprzeczył, jakoby była obiektywną formą zjawisk, i pojął ją jako subiektywną formę

umysłu. Jednakże jako formę konieczną. I ostatecznie jakkolwiek przyczynowość była rozumiana, obiektywnie czy subiektywnie, to zawsze była traktowana w filozofii jako konieczna; i determinizm był

uważany za obowiązujący powszechnie, za nieodzowny postulat nauki.

Inaczej nowa fizyka: wniknąwszy w świat atomów i kwantów, nie znalazła w nim potwierdzenia determinizmu. Wprawdzie w skali makrofizycznej zjawiska występują tak, jak gdyby były zdeterminowane, ale w mikrofizycznej (atomowej) zdaje się panować indeterminizm. W atomie— jak to

stwierdził Bohr — elektrony nie mają stałego położenia wobec jądra, przeskakują z orbity na orbitę, a

przeskoków tych przewidzieć niepodobna: nie wiemy, kiedy nastąpią i dlaczego. Wiedzą fizykałna nie

znajduje dla nich przyczyn. Z prawami klasycznej mechaniki nie są zgodne; dla przedstawienia ich trzeba

było skonstruować specjalną „mechanikę kwantów”, nie opartą na determinizmie.

Jeżeli mimo ten indeterminizm można w skali makrofizycznej przewidywać zjawiska,,

276

to dlatego, że wtedy obejmuje się razem olbrzymie ilości zjawisk elementarnych. Przy bilionach elektronów odchylenia ich neutralizują się i dzięki temu wykazują prawidłowość. Jest to wszakże prawidłowość — natury tylko statystycznej. Natomiast poszczególne cząstki energii prawidłowości nie

wykazują, zachowują się tak, jak gdyby rządził nimi przypadek. „Przypadkowość” — jak pisał jeden z

twórców nowej fizyki — „jest stanem pierwotnym, dla którego nie ma wytłumaczenia”. Fizycy utracili

przekonanie o działaniu niezmiennych i koniecznych praw; probabilizm opanował ich umysły.

Atak przeciw zasadzie przyczynowości i determinizmowi poprowadził od 1926 r. Heisenberg. W przeciwieństwie do zasady przyczynowości zaczął głosić „zasadę niepewności”. Wedle niej nie można

zasadniczo dokładnie podać stanu, w jakim znajduje się jakkolwiek ustrój atomowy albo cząstka elementarna. Jeśli dokładnie określimy położenie elektronu, to nie możemy określić jego szybkości, a

jeśli określimy szybkość, to nie możemy określić położenia. Prawo przyczynowości twierdziło, że stan

obecny zjawiska atomowego wyznacza jego stan przyszły; tymczasem wedle zasady niepewności nawet

stanu obecnego określić niepodobna. Nie możemy więc wyznaczyć zjawisk przyszłych nie tylko dlatego,

że nie widzimy ich związku z teraźniejszymi (jak wskazywał już Hume przed dwoma wiekami), ale także

dlatego (i to jest nowy argument fizyki przeciw prawu przyczynowości), że nie znamy i nie możemy znać

dostatecznie zjawisk teraźniejszych. Trudność podawania przyczyn znano w praktyce zawsze, ale przyjmowano, że przynajmniej w teorii można je zawsze podać, teraz zaś stwierdzono, że nie można

nawet w teorii. Zasada niepewności stwierdza właściwie tylko, że zjawiska są dla nas zawsze niepewne,

ale skoro są niepewne, to tak jak gdyby były przypadkowe: koniecznymi nigdy się dla nas nie staną i

jeśliby nawet były zdeterminowane, to my byśmy tego nigdy stwierdzić nie mogli. A jeśli odnajdujemy w

przyrodzie prawidłowość, to tylko opartą na prawdopodobieństwie i statystycznym prawie wielkich liczb.

Wśród wyników nowej fizyki to zerwanie z determinizmem było dla filozofii szczególnie ważne.

Przyklasnęli mu zwolennicy wolnej woli, przekonani, że znaleźli w nim poparcie swego poglądu.

Nie

liczyli się z tym, że ich indeterminizm jest inny niż indeterminizm fizyków: w wolności woli chodzi

bowiem o to, że przy określonym stanie obecnym stan następny może być taki albo inny; natomiast w

nowej fizyce chodzi przede wszystkim o to, że wobec nieokreśloności stanu obecnego nie można określić

następnego. Nie brakło jednak również filozofów, którzy zajęli tu stanowisko negatywne i wskazywali, że

właśnie należy zachować więcej ostrożności w wyciąganiu wniosków indeterministycznych.

Wszak

argument Heisenberga, który wydaje się najważniejszy, przemawia tylko za naszą niezdolnością ustalenia

związków przyczynowych, nie zaś za tym, że ich nie ma w zjawiskach.

6. CELOWOŚĆ. Nowa fizyka nie tylko zakwestionowała determinizm, który dotąd uchodził za fundament nauki, -ale także dała jak gdyby argumenty za finalizmem, który dotąd uchodził za stanowisko

nienaukowe, za jeden z tych pomysłów filozoficznych, których nauka tolerować nie może.

; Fizyka Newtonowska postępowała w ten sposób, że rozkładała zjawiska na składniki i z ich własności

tłumaczyła własności całych zjawisk. Zdawało się, że jest to naturalna metoda nauki. Tymczasem w

zastosowaniu do świata atomów zawiodła. Bo ustroju atomu niepodobna w ten sposób wytłumaczyć.

Stanowi on jakby całość wyższego rzędu,

277

której niepodobna złożyć z części tak, jak się składa maszynę. Jest tak, jak gdyby nie tylko własności części wpływały na własności całości, ale i odwrotnie, jak gdyby własności całości wpływały na własności części. Całość jest jakby celem, do którego dostosowują się części.

Tłumacząc więc zjawiska należy liczyć się z ich całością, należy je ujmować „całościowo” (nazwano ujęcie takie „holizmem”, od gr. *ólos* — cały), lub inaczej mówiąc:

„organicznie”, a nie mechanicznie.

Bohr wypowiedział swój pogląd na ten kierunek w słowach: „Zakres stosowalności mechaniki kwantów (w dotychczasowej postaci) zajmuje stanowisko pośrednie między zakresem przyczynowego, przestrzenno-czasowego opisu i dziedziną biologii, którą charakteryzuje argumentacja Ideologiczna”.

W XIX w. dążność do mechanistycznego traktowania zjawisk, pierwotnie ograniczająca się do fizyki, opanowała nawet biologię i psychologię (m. in. Loeb dał w Ameryce na przełomie XIX i XX w. dążności tej postać szczególnie ostrą); teraz, przeciwnie, anty-mechanistyczne dążności, które pierwotnie ograniczały się do biologii i psychologii, wyszły także poza nie i

zaczęły ogarniać fizykę. W filozofii dążności te nie były nowością, różne dawniejsze jej systemy głosiły organiczną budowę wszechświata; głosiły ją zwłaszcza w dobie Odrodzenia i romantyzmu. W innych wszakże okresach mechanistyczne prądy brały też w filozofii górę: tak było właśnie w końcu XIX wieku. Ale wiek XX nawrócił do tamtych koncepcji. Ustało sprowadzanie zjawisk biologicznych do mechanicznych; zaczęto, odwrotnie, zjawiska mechaniczne tłumaczyć na wzór biologicznych. Pojęcie „postaci”, wytworzone w psychologii XX w. dla scharakteryzowania organicznej budowy zjawisk psychicznych, zaczęto stosować również do charakterystyki zjawisk chemicznych (E. Price), fizycznych (W. Kóhler), mechanicznych (E. Schrödinger). Znaleźli się astronomowie, którzy system słoneczny nazwali „nieorganicznym organizmem”, a A. N. Whitehead zaczął mówić o „organicznym mechanizmie”.

Te organicistyczne, holistyczne, finalistyczne koncepcje były w pewnym związku z nowymi zdobyczami nauk, jednakże w związku znacznie już dalszym, luźniejszym niż nowe koncepcje czasu i przestrzeni, materii i przyczynowości.

7. SUBIEKTYWIZM I IDEALIZM, POZYTYWIZM I REALIZM W NOWEJ FIZYCE. A) Nowa fizyka, podjąwszy zagadnienia filozofii, nie tylko doszła do podobnych rozwiązań, ale trafiła także na trudności podobne do tych, z jakimi walczyła filozofia. Utraciła też część tego optymizmu poznawczego, jaki miała w XIX w., i w wielu wypadkach doszła do subiektywizmu i agnostycyzmu. Najmocniejszym jego wyrazem była „zasada niepewności” Heisenberga, dowodząca, że nauka poza pewne granice nigdy wyjść nie będzie mogła; że nie pomogą żadne instrumenty, metody, pomysły, bo trudność jest zasadnicza. W swych subiektywistycznych konkluzjach fizycy posługiwali się nie tylko tą nową zasadą, ale

A także argumentami od dawna używanymi przez filozofów, w szczególności zaś tym, że to, co nauka twierdzi o świecie zewnętrznym, nie jest stwierdzeniem, lecz konstrukcją, i to na podstawie materiału skąpego i subiektywnego, bo składającego się z wrażeń zmysłowych. Natura naszego umysłu nie może nie wpływać na nasz obraz świata i nauka jest przeto w pewnym przynajmniej stopniu subiektywna. Einstein, uzależniając czas i przestrzeń od „obserwatora”, rozumiał to jako ich relatywizację, nie subiektywizację; ale inni fizycy widzieli w tym dowód, że wszystkie twierdzenia nauk ścisłych są subiektywne, skoro zależne od obserwatora.

B) Tej tezy negatywnej niektórzy z filozofujących fizyków użyli jednak dalej jako

278

podostu do tezy pozytywnej: do idealistycznej koncepcji świata. Bo badania ich zachwiały przekonaniem o realności materii, natomiast przekonanie o realności zjawisk duchowych zostało dla nich niezachwiane. Rozumując tak, jak to od wieków robili filozofowie, wywodzili, że bezpośrednio znamy jedynie zjawiska duchowe, a materialne tylko pośrednio, więc możemy zrozumieć je tylko na podobieństwo tamtych. „Umysł” — pisał Eddington — „jest pierwszą i najbezpośredniejszą rzeczą w naszym doświadczeniu, wszystko inne jest tylko dalekim wnioskiem”. Stąd przypuszczenie dalej jeszcze idące:

że cała rzeczywistość jest natury duchowej. Nie wynikało ono bynajmniej w sposób konieczny z fizyki, a w szczególności z jej nowych odkryć. Niemniej pewną ilość zwolenników znalazło.

C) Było to wszakże jedynie przypuszczenie dotyczące tego, co jest już poza granicami poznania fizykalnego, nie należące właściwie do fizyki i do kompetencji fizyków. A nawet odbijało w szczególny sposób od programu i metod większości fizyków, którzy rozumieją swe zadania właśnie ostrożnie i wąsko, w sposób nie zostawiający miejsca dla światopoglądowych uogólnień i dla wniosków idealistycznych, tak samo zresztą jak dla materia-listycznych. Gdy przedstawiają oni program swych badań, to jest to program pozytywistyczny: porządkowanie

doświadczenia, nic więcej.

D) Gdy wszakże ci sami nawet uczeni od programu przechodzą do realnej pracy badawczej, to zajmują jeszcze inną postawę. Nie pozytywistyczną, ale także nie agnostyczną i nie idealistyczną. Nie myślą wtedy ograniczać się do zjawisk, chcą badać obiektywny, realny świat. Ale także nie myślą wysnuwać dalekich wniosków, jak w idealistycznej filozofii.

Założenia swe czerpią ze zdrowego rozsądku. Są w swej pracy realistami;

przyjmują, że jest realny świat do odkrycia — i chcą go odkryć.

Wielokrotnie można obserwować wśród zachodnich fizyków, że ci z nich, którzy oddają się refleksjom epistemologicznym, wypowiadają się jako subiektywiści; ci, co snują wnioski światopoglądowe, występują jako idealisci; gdy zaś określają swój program naukowy i metodę, to przemawiają jak pozytywiści; ale gdy prowadzą badania — postępują jak realisci.

8. CZŁOWIEK WE WSZECHŚWIECIE. Z nowego przyrodoznawstwa mogą mieć dla filozofii znaczenie nie tylko wnioski ogólne, ale także niektóre fakty i obliczenia. Liczby ustalone przez astronomię, nie nieskończone wprawdzie, ale olbrzymie, uzmysławiają fizyczną znikomość człowieka i mogą wpływać na jego stosunek do siebie samego i do wszechświata. Obliczenia odległości we wszechświecie doprowadziły do liczb tak wielkich, że liczy się je latami świetlnymi, a nawet jeszcze większymi jednostkami „parsekami”, wynoszącymi przeszło 30000000000000 km, a nawet „kiloparsekami”, od nich jeszcze tysiąc razy większymi. Średnica Małej Galaktyki wynosi 6000 parseków; a jest ona tylko częścią Wielkiej. Wielka Galaktyka zawiera co najmniej 30 miliardów gwiazd. Na obieg dokoła jej centrum Słońce zużywa 200 milionów lat. W Supergalaktyce Wielka Niedźwiedzica leży w odległości 72 milionów lat świetlnych, a inne gwiazdy jeszcze dalej. Promień wszechświata Einstein oblicza na 84 miliardy lat świetlnych. A nawet maleńka Ziemia liczy już sobie około 3 miliardy lat wieku.

A z drugiej strony, równie olbrzymie liczby dzielą nas od mikrofizycznego świata, liczby ustalone przez fizyków dopiero w ostatnich dziesięcioleciach. Oto jeśli brać „paczki” złożone z miliona milionów atomów, to paczek takich trzeba wziąć milion milionów, aby otrzymać półtora grama wodoru. Elektron zaś waży jeszcze tylko jedną tysięczną

279

osiemsetną pięćdziesiątą atomu wodoru. Krąży on w orbicie dokoła jądra tego atomu w promieniu jednej trzydziestomilionowej centymetra, ale z szybkością 2200 km na sekundę.

Czyli musi obieć swą orbitę 7 miliardów razy w jedną milionową sekundy.

Między tymi dwoma ogromami znajduje się człowiek. Już pierwsze wejrzenie w ogrom wszechświata, dokonane w początkach ery nowożytnej przez nauki przyrodnicze, doprowadziło nie tylko do zmiany poglądu filozoficznego na samą przyrodę, ale także na miejsce, jakie w niej zajmuje człowiek. Po odkryciu Kopernika człowiek utracił swą pozycję centralną we wszechświecie. I wydał się sobie samemu mniejszy, gdy wszechświat rozrósł się w nieskończoność; filozoficzny wyraz temu dał wtedy Giordano Bruno.

Można było przypuszczać, że liczby ustalone teraz przez astronomów i fizyków, konkretyzujące dotychczasowe ogólnikowe wyobrażenia, przerażające swym ogromem — już nie tylko w kierunku gwiazd, ale i atomów — znajdą w filozofii swój wyraz, jeśli nie racjonalny, to emocjonalny. Jednakże go dotychczas nie znalazły. Człowiek współczesny wie o wszechświecie nieporównanie więcej niż dawniejszy, ale — rzecz szczególna — zdaje się swego poglądu na siebie z tą wiedzą o wszechświecie nie wiązać. Żyje w innej skali niż fizyczna, ma swoją skalę, która nie jest ani skalą Słońca, ani atomów. Skala ta jest psychiczna, społeczna, niekiedy religijna, ale nie fizyczna. O swej znikomości czy wielkości skłonny jest człowiek sądzić na podstawie nauk społecznych, historycznych, nie zaś przyrodniczych. I zapewne dlatego reakcja na drugi rozkwit fizyki nie ma analogii z reakcją wywołaną przed

kilku wiekami przez jej rozkwit pierwszy.

ZAGADNIENIA FILOZOFICZNE W PSYCHOLOGII

W XIX w. wielu uczonych porzucało filozofię dla psychologii, chcąc się zajmować prawdziwą nauką, opartą na faktach i na niekwestionowanych założeniach, wolną od wieczystych sporów, w które filozofia jest wpłątana i których rozstrzygnąć nie umie. Była to jedna z przyczyn wielkiego rozwoju studiów psychologicznych w końcu XIX wieku.

Wiek XX jeszcze te studia znacznie rozwinął. Ale wynik ich przynajmniej pod jednym względem był inny, niż oczekiwano: w psychologii uformowały się szkoły zwalczające się wzajem i nie mogące uzgodnić swych podstawowych założeń — podobnie jak to bywało w filozofii. I wybuchły spory o sprawy podstawowe, a w nich odżyły wieczyste spory — filozoficzne.

Nowych szkół psychologicznych utworzyło się w XX wieku wiele, a najważniejsze i najbardziej rozpowszechnione na Zachodzie były: funkcjonalizm, hormizm, psychologia postaci, behawioryzm i psychoanaliza. Trzy z nich powstały w Stanach Zjednoczonych, jedna powstała w Rzeszy, ale niebawem przeniosła swój ośrodek do Ameryki; jedynie psychoanaliza była pochodzenia wyraźnie europejskiego: przygotowana była we Francji, wystąpiła w jaskrawej formie w Austrii, objęła Szwajcarię, by potem rozszerzyć się bez mała na cały świat. POPRZEDNICY. Wszystkie te szkoły europejsko-amerykańskie były w opozycji do psychologii, jaka uformowała się i zapanowała w XIX wieku. Była to, rzecz można,

280

psychologia „klasyczna”. Była ona w znacznej mierze dziełem Wundta i nosiła na sobie piętno jego umysłowości. Założenia jej były takie: przedmiotem psychologii jest świadomość (ściślej biorąc: treść świadomości, bo czynności psychiczne nie dają się obserwować);

jej metodą — introspekcja; jej zadaniem — analiza zebranych przez introspekcję faktów, rozłożenie ich na proste składniki. Charakter tej psychologii był statyczny i jakby atomiczny. Stosunek faktów świadomości do faktów fizycznych pojmowała w duchu paralelizmu, w przekonaniu, że są zupełnie różnej natury i działać na siebie wzajem nie mogą.

W pamiętnych latach, gdy psychologia przeszła na metodę eksperymentalną, taki jej system wydawał się najnaturalniejszy i nawet wręcz jedynie możliwy. A i w początku XX w. miał on jeszcze ogromną przewagę w całej Europie, a także w Ameryce, gdzie stał za nim Titchener, wierny uczeń Wundta, największy przez jedno pokolenie autorytet psychologiczny Stanów Zjednoczonych. System ten, który Titchener nazywał „strukturalizmem”, ponieważ badał strukturę świadomości, długo wydawał się poglądem klasycznym, definitywnie ustalonym. W Ameryce jednak już w XIX w. ujawniła się przeciw niemu opozycja. Pierwszy wystąpił z nią James. Był prekursorem wszystkich szkół psychologii, jakie się potem w Ameryce wytworzyły. Co u niego było w zarodku, one rozwinęły. Funkcjonalizm, hormizm, psychologia postaci, behawioryzm podzieliły się niejako jego dziedzictwem, każda z tych szkół podjęła inny motyw jego psychologii.

Zupełnie inne pochodzenie i inny charakter miała psychologia, która w tym samym okresie rozwijała się w Związku Radzieckim. Wychodziła z założeń marksizmu-leninizmu; i z tego stanowiska podejmowała zagadnienia doniosłe także dla filozofii.

I. FUNKCJONALIZM I HORMIZM

Wśród nowych prądów psychologii XX w., pojawiających się szybko jeden po drugim, pierwszym był funkcjonalizm. Wyróżniało go przede wszystkim to, że przedmiot badań psychologicznych przesunął z treści na funkcje świadomości. Powstał w uniwersytecie w Chicago. Bliskim był mu inny prąd — zainicjowany przez McDougalla — który na pierwszy plan wysunął funkcje dążeniowe świadomości i znany jest pod nazwą „hormizmu”.

INICJATORZY. Funkcjonalistyczną psychologię zapoczątkował w Chicago tamtejszy

profesor psychologii J. R. Angell. Współdziałał z nim John Dewey, który w tym uniwersytecie od 1894 r. był profesorem filozofii i obok filozofii uprawiał też psychologię. W innym uniwersytecie amerykańskim, mianowicie Columbia University, R. J. Woodworth rozwijał podobną psychologię, którą nazywał „psychologią dynamiczną”.

Inicjatorem psychologii hormonalnej był Anglik William McDougall (1871 -1938), który w latach 1900 - 1920 wykładał psychologię i filozofię w Anglii, potem zaś w Ameryce, najpierw Harvard University, a potem Duke University. Naturalne jego miejsce jest wśród psychologów amerykańskich, z którymi sposobem myślenia bardziej harmonizował. James wywarł nań decydujący wpływ. Tak samo jak on, był zarazem psychologiem i filozofem. Swoje idee psychologiczne wyłożył najpełniej w *An Introduction to Social Psychology*.

281

W 1908. a filozoficzne w ostatniej większej swej książce *Modern Materialism and Empiricism*. 1930.

POGLĄDY, I. CZYNNOŚCI PSYCHICZNE. Naczelną ideą funkcjonalizmu było, że świadomość ma

charakter funkcji, czyli czynności, że więc psychologia powinna zajmować się czynnościami, a nie treściami: widzeniem, a nie barwami, wyobrażaniem, a nie wyobrażeniami, odczuwaniem, a nie uczuciami.

Dawniejsi psychologowie wiedzieli oczywiście, że dokonujemy różnych czynności psychicznych, ale

sądzieli, że nic o nich powiedzieć nie możemy, że wymykają się spod obserwacji, że obserwować i opisywać możemy tylko wyobrażenia, a nie samo wyobrażanie, poszczególne uczucia, a nie odczuwanie.

W związku z tym była druga właściwość funkcjonalizmu: ponieważ czynności rozwijają się w czasie,

więc też świadomość rozwija się w czasie — nie jest statyczna, ma charakter procesu. Dawniejsi psychologowie przeoczyli to, ponieważ nie zajmowali się czynnościami, lecz tylko treściami psychicznymi. Ciągły proces psychiczny rozbijali na momenty i elementy, o których mogło się wydawać,

że są samoistne i pozaczasowe.

Funkcjoniści zaś wraz z Jamesem położyli nacisk na to, że momenty i elementy procesu świadomości, poszczególne wrażenia czy dążenia, nie występują w rzeczywistości nigdy samoistnie. W

szczególności wrażenie i reakcja na nie — jak to wywiódł Dewey w słynnej rozprawie z 1896 r. — stanowią zawsze jedną całość: gdy np. dziecko, zobaczywszy płomień, wysuwa rękę, by go chwycić, to

nie są to dwa różne wydarzenia, zobaczenie i chwytanie, wrażenie i ruch; nie ma naprawdę wrażenia bez

ruchu, nie ma ani samego widzenia, ani samego chwytania, jest tylko „widzenie do chwytania”.

Widzenie

wpływa na chwytanie, a znowu chwytanie wpływa na widzenie, bo wyznacza jego kierunek. Dla przejrzystego opisu zjawisk można je od siebie oddzielić, pamiętać jednak należy, że zostały sztucznie

wyodrębnione, nie są samoistnymi faktami.

2. UŻYTECZNOŚĆ CZYNNOŚCI PSYCHICZNYCH. Inną inicjatywą funkcjonalistów było: rozważyć funkcje psychiczne ze stanowiska ich użyteczności. Do czego służą? — o to trzeba pytać.

Są

wszak funkcjami żywych jednostek, należy więc sądzić, że nie mniej niż inne funkcje mają swą

użyteczność; nie ma racji przypuszczać, iżby miały stanowić wyjątek. Więc też funkcjoniści traktowali

je tak, jak biologowie traktują czynności organiczne, to znaczy, tłumaczyli zadaniem, jakie mają do spełnienia. To biologiczne traktowanie świadomości było po Darwinie rzeczą naturalną, ale dopiero

funkjoniści zaczęli je w psychologii przeprowadzać systematycznie. A jednym z ich wyników był ten:

Świadomość jest potrzebna jednostce zwłaszcza do wytworzenia pożytecznych przyz[^] wyczażeń: z chwilą

zaś, gdy te się już wytworzyły, przestaje być potrzebna i zanika, a czynności dokonują się już automatycznie, bezwiednie.

Wyraz „funkcja” ma dwa znaczenia: raz znaczy po prostu tyle, co czynność, a kiedy indziej tyle, co zadanie, jakie ta czynność spełnia. Np. oddychanie jest funkcją organizmu, ale także ma funkcję, czyli

zadanie do spełnienia, mianowicie utrzymania organizmu przy życiu. Podobnie jest z czynnościami świadomości: są funkcjami, a także spełniają funkcje. Funkjoniści na jedno i na drugie kładli nacisk:

że zjawiska psychiczne są czynnościami, a także że te czynności mają swą niezastąpioną rolę w życiu

jednostki, i w zbadaniu tej roli widzieli naczelne zadanie psychologii.

3. ODEJŚCIE OD METODY INTROSPEKCYJNEJ, OD METODY ANALITYCZNEJ I OD TEORETYCZ-

282

NEGO ROZUMIENIA PSYCHOLOGII. Wypływały z ich stanowiska daleko sięgające konsekwencje. Żeby

mianowicie zbadać, do czego czynności psychiczne służą, trzeba wyjść poza nie, one same nie powiedzą,

co dla organizmu czynią. Trzeba na to zbadać cały organizm i jego otoczenie. Stąd konsekwencja:

psychologia nie może ograniczać się do obserwowania procesu świadomości; a tym samym przestaje być

nauką wyłącznie introspekcyjną.

A także przestaje być samą tylko analizą. Mniej jest ważne znalezienie elementów świadomości niż ustalenie, jak świadomość w całości działa, jaką spełnia rolę dla organizmu. Dalej: nie chodzi o sam tylko

opis zjawisk świadomości, który klasyczna psychologia stawiała sobie za cel; możliwe i potrzebne jest

wyjaśnienie tych zjawisk. Mianowicie wyjaśnienie typu biologicznego: zjawiska psychiczne są takie a nie

inne, bo takie są jednostce do życia potrzebne. A wreszcie: skoro psychologia bada, do czego procesy

umysłowe służą, to obserwuje też, kiedy służą lepiej, a kiedy gorzej, i może ustalić, jak mają przebiegać,

aby służyły dobrze. Przez to wprowadza inny punkt widzenia: ocenę, i z nauki czysto teoretycznej, jaką

miała być w systemie klasycznym, wchodzi na tory nauki stosowanej.

Że psychologia odeszła od swego systemu „klasycznego”, było rzeczą dość naturalną. Najpierw, jakkolwiek znaczne były jego zalety, to jednak był jednostronny, a taki system zawsze wywołuje dążenie,

aby go uzupełnić. Co więcej: wyrósł z zainteresowań teoretycznych, a tymczasem od początku XX w.

wystąpiły w psychologii, zwłaszcza amerykańskiej, także zainteresowania praktyczne: chodziło w niej nie

tylko o to, by wiedzieć, jak patrzymy i myślimy, ale także o to, by uczynić tak, abyśmy widzieli i myśleli

lepiej.

4. ZJAWISKA PSYCHICZNE A FIZYCZNE. Zjawiska psychiczne w ujęciu funkcjonalistów zbliżyły się do

fizycznych. Dotąd psychologia była skłonna traktować je dualistycznie, jako należące do dwu różnych

światów. Tymczasem faktem jest, że splatają się ze sobą nieustannie: fizyczne współdziałają z psychicznymi tak samo, jak współdziałają między sobą. Stanowią łącznie jeden proces: proces ten studiuje zarówno psycholog jak fizjolog, tylko każdy rozważa inne jego aspekty czy momenty. Nie ma

między nimi istotnej różnicy, skoro mogą ze sobą współdziałać. Tak zresztą zawsze sądził zdrowy rozsądek, a dualizm był tylko teorią filozofów. Są nawet dane, iż nie ma czynności czysto psychicznych,

są tylko psychofizyczne: bo z jednej strony są psychiczne w tym sensie, że jednostka wie o nich, a z

drugiej są fizyczne w tym znów sensie, że są reakcją organizmu.

5. HORMIZM. Funkcjonalizm wywiódł, że zjawiska psychiczne są czynnościami, a to prowadziło do

pytania: skąd te czynności czerpią swą energię? Odpowiedź na nie usiłowali dać sami funkcjoniści, a

więcej jeszcze dwie inne szkoły amerykańskie: psychologia dynamiczna i hormiczna.

W odpowiedzi swej nie były zgodne, a nawet rozeszły się we wręcz przeciwnych kierunkach:

pierwsza sądziła, że czynności umysłu wywołane są zewnętrznymi przyczynami, druga — iż mają źródło

energii w sobie. Zgodne były w tym, że czynności psychiczne mają charakter dynamiczny, ale pierwsza

traktowała je jako reakcje na bodźce, a druga -jako samorzutne impulsy.

Z nich dwu hormiczna psychologia McDougalla była bardziej nowa i radykalna. Nazwą swą (pochodzącą od gr. $\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ — pęd) zaznaczała swój dynamiczny charakter. Ale podczas gdy psychologia

„dynamiczna” wszystkim czynnościom umysłu przypisywała tę samą naturę, ona sądziła, że tylko niektóre z nich są dynamiczne, mianowicie impulsy, dążenia. Te natomiast są pierwotnymi, podstawowymi czynnościami i rządzą świadomością.

283

Czynności poznawcze nie są dynamiczne, ale też mają charakter tylko wtórny. Było to odwróceniem poglądów psychologii klasycznej, dla której pierwotne były właśnie stany poznawcze: najpierw jednostka musi doznać wrażenia, ono wywoła uczucie, a z uczucia dopiero wyrośnie dążenie. Dla klasycznej psychologii dążenia były zakończeniem, dla hormizmu zaś początkiem i podstawą procesów świadomości. Nadają one całej świadomości charakter dynamiczny, prospektywny, skierowany naprzód, „Antycypowanie, przewidywanie, patrzenie naprzód, dążenie do celu — to cechy najcharakterystyczniejsze czynników psychicznych”.

Psychologia „hormiczna” łączyła dwie myśli: najpierw, że (wbrew dawnej szkole

„strukturalnej”) czynności psychiczne mają charakter dynamiczny; po wtóre zaś, że (wbrew szkole „dynamicznej”) są samorzutne, że energii swej nie czerpią z zewnątrz, lecz mają ją w sobie.

Zwalczała, z jednej strony, koncepcję człowieka jako *homo rationalis*, którego postępowaniem kieruje rozum. Ale, z drugiej strony, zwalczała także klasyczną psychologię z jej asocjacionistycznym, mechanistycznym nastawieniem, która człowieka traktowała nie jak człowieka, lecz jak robota.

6. INSTYNKTY. Z tym zasadniczym stanowiskiem *hormizmu* związane było wysunięcie przezeń na czoło psychologii — instynktów. To znaczy: wrodzonych, odziedziczonych dyspozycji, by na określone przedmioty reagować w określony sposób. One to stanowią podłoże całego życia psychicznego; dostarczają mu impulsów i kierują nie tylko dążeniami, ale także życiem intelektualnym i emocjonalnym człowieka. Pogląd ten kładł piętno na całej psychologii *hormizmu*: nie tylko podkreślał w niej dynamizm, ale wprowadzał czynniki wrodzone. I tym wyróżniał się w czasach, które raczej usiłowały całą psychikę przedstawić jako nabytą.

McDougall widział w życiu psychicznym człowieka działanie wielu instynktów. Człowiek ma instynkt ucieczki przed niebezpieczeństwem, instynkt walki, instynkt wstrętu, instynkt rodzicielski opieki nad potomstwem, instynkt płciowy, instynkt ciekawości, instynkt podległości innym i przeciwny mu instynkt władzy, instynkt szukania towarzystwa, szukania pożywienia, posiadania, budowania; śmiech w radości i płacz w rozpaczach są też instynktami. Te wszystkie instynkty jednostka ludzka dziedziczy, jest w nie wyposażona od urodzenia.

Każdemu zaś instynktowi towarzyszy inne uczucie: strach instynktowi ucieczki, gniew instynktowi walki, czułe uczucia instynktowi rodzicielskiemu, uczucie bezradności płaczowi, uczucie rozbawienia śmiechowi itd. Z tych licznych elementów instynktowych i związanych z nimi emocjonalnych formuje się życie psychiczne w całym swym bogactwie i różnorodności.

7. POWRÓT W PSYCHOLOGII ZAGADNIENIŃ FILOZOFICZNYCH. Nowe szkoły psychologiczne,

funkcjonalizm i *hormizm*, chciały uprawiać szczegółową naukę, nie angażując się w kwestie ogólne i teoretyczne — a jednak nie mogły kwestii tych pominąć. Co więcej:

zajęły w nich stanowisko różne od panującego poprzednio. Były to kwestie takie, jak te, czy zjawiska psychiczne mają charakter substancjalny, czy procesualny; strukturę atomiczną, czy ciągłą; jaki jest stosunek świadomości i ciała; czy zjawiska psychiczne są dynamiczne, czy mechaniczne; czy zawierają składniki dziedziczne i wrodzone; czy tłumaczą się przyczynowo, czy też celowo? Były to właśnie zagadnienia najogólniejsze, filozoficzne. Rozważając je i ujmując z nowego stanowiska, wspomniane szkoły psychologiczne odnowiły i podsyciły dawne spory filozoficzne.

284

OPOZYCJA I DZIAŁANIE. Psychologia funkcjonalna, która była pierwszym wyłomem w psychologii tradycyjnej, klasycznej, spotkała się ze sprzeciwem ze strony jej przedstawicieli. W Ameryce przede wszystkim ze strony Titchenera: w 1899 r. przeciwstawił zasadniczo psychologię tradycyjną funkcjonalnej, którą potępił, gdyż zamierzenia jej miał za niewykonalne. Mimo tę opozycję przeforsowała ona szeroko swój punkt widzenia. Przestała nawet rychło stanowić odrębny prąd, bo tezy jej — mianowicie skoncentrowanie badań na czynnościach psychicznych i na ich funkcji biologicznej — stały się własnością ogromnej większości psychologów, najpierw amerykańskich, potem także europejskich. Dalsze szkoły formowały się nawiązując już do psychologii funkcjonalnej raczej niż do tradycyjnej.

Inaczej było z *hormizmem*. Ze swymi tezami o pierwotności i samorzutności instynktów w życiu psychicznym został odosobniony. Sprzymierzeńców mógł mieć raczej w filozofach, np.

w Bergsonie, niż w psychologach.

II. PSYCHOLOGIA POSTACI

Inna szkoła rozwinęła nowy pogląd na samą strukturę życia psychicznego. Główną jej tezą było, że ma ono charakter spoisty i że jego elementy są niesamodzielne w stosunku do całości. Wbrew temu, co przyjmowała psychologia tradycyjna, elementy te są tylko abstrakcjami; realne są jedynie całości. I pojęcie „całości” lub „postaci” stało się w szkole pojęciem naczelnym, jak pojęcie „funkcji” w funkcjonalizmie. Doktryna szkoły znana jest pod nazwą „psychologii postaci” (Gestaltpsy ekologie), niekiedy nazywana też bywa „konfiguracjonizmem” lub „formizmem”.

PIERWSI PRZEDSTAWICIELE. Psychologię postaci zainicjował Max Wertheimer w pracy *Experimentelle Studien tber das Sehen von Bewegungen* z r. 1912. Praca ta była oparta na eksperymentach robionych we Frankfurcie na osobach W. Kóhlera i K. Koffki, którzy sami przyłączyli się do nowego prądu, a nawet stali się jego głównymi przedstawicielami. Wolfgang Kóhler wstąpił się zwłaszcza eksperymentami na małpach, przeprowadzonymi podczas I wielkiej wojny na wyspie Teneryfie (*Intelligenzprüfungen an Anthro-poiden*, '1917). On też pierwszy pojęcie „postaci” przeniósł z psychologii do fizyki (*Die physischen Gestalten in Ruhe und in stationarem Zustand*, 1920). Zostawszy tak samo jak Wertheimer profesorem w Berlinie, wytworzył tam na jakiś czas ośrodek nowego kierunku. Kurt Koffka przeniósł się pierwszy do Stanów Zjednoczonych, za nim poszli inni.

POGLĄDY, I. POJĘCIE POSTACI. Zasadniczą myślą psychologii postaci jest ta: że w życiu psychicznym całość jest pierwotniejsza od części. Części nie występują w nim nigdy samoistnie; całości nie formują się przez sumowanie części. Znamy bezpośrednio tylko całości, a części tylko po przeprowadzeniu analizy całości. Proste składniki świadomości, o których mówiła tradycyjna psychologia — poszczególne wrażenia czy proste uczucia — były konstrukcjami, nie zaś czymś, co byśmy znali z doświadczenia; zwykły człowiek, nie będący teoretykiem, nie zna oddzielnych wrażeń i nie wie nic o tym, jakoby z wrażeń formowały się postrzeżenia. Od razu, od początku postrzega całości.

Co więcej: człowiek posiada naturalną tendencję do ujmowania całości, i gdy działają

285

nań oddzielne bodźce, to łączy je ze sobą i ujmuje jako jedną całość. Wzrok jego łączy oddzielne punkty i

robi / nich całość, zamkniętą figurę. Wystarcza parę punktów świetlnych. by widział konstelację o określonym kształcie. Wielki Wóz lub Warkocz Bereniki. Takie całości ujmowane wzrokiem czy też

myślą niemieccy psychologowie nazwali „postaciami” (Cicsiulll i nowa psychologia od nich wzięła swą

nazwę. Po polsku „postacie” bywają nazywane także „układami spoistymi”.

2. OPOZYCJA PRZECIW TKADYCY.INE.I PSYCHOLOG,n. Psychologia postaci w swych początkach

występowała polemicznie, walcząc z „klasyczną”, tradycyjną psychologią końca XIX wieku.

o) W szczególności zwalczała jej „atomizm”, czyli twierdzenie, że życie psychiczne jest sumą prostych składników, niby atomów psychicznych: tymczasem jest ono układem spoistym, zwartą całością.

h) Zwalczała także asocjacionizm. będący naturalnym uzupełnieniem „atomizmu”, a przyjmujący, że

owe składniki łączą się ze sobą mechanicznie przez kojarzenie i że zatem mechanicznie formuje się świadomość. Tymczasem, wedle psychologii postaci, życie psychiczne podlega różnym prawom; mechaniczne kojarzenia są tylko jedną z możliwości, i to taką, która występuje rzadko.

c} Psychologia postaci zakwestionowała również stałość związku między wrażeniami a wywołującymi je bodźcami, która dla dotychczasowej psychologii była najnaturalniej-szym z założeń.

Psychologowie postaci twierdzili, że nie ma stałej reakcji na bodźce; że te same bodźce wywołują inne

wrażenia, jeśli występują w innym zespole i zostają przez umysł włączone do innej postaci.

d) Psychologia postaci kwestionowała jeszcze jeden podstawowy pogląd psychologii dawniejszej: mianowicie, że rzeczy, przypuśćmy drzewo lub kamień, poznajemy w ten sposób, iż najpierw odbieramy

od nich wrażenia, ujmując ich barwę i kształt, a później dopiero przez kojarzenie odnajdujemy „sens”,

„znaczenie” tej barwy i kształtu i wtedy rozpoznajemy, że mamy do czynienia z drzewem czy kamieniem.

Otóż, wedle nowej psychologii, nie jest prawdą, jakobyśmy pierwotnie widzieli jedynie barwy i kształty,

a potem dopiero uświadamiali sobie, że te barwy czy kształty są drzewem czy kamieniem: od początku

bowiem widzimy drzewa czy kamienie.

c) W konsekwencji tego wszystkiego psychologia postaci musiała zwalczać także dotychczasową metodę

psychologii. Zwalczała ją przede wszystkim za to, że była analityczna:

w psychologii chodzi właśnie o to, aby nie analizować, bo analiza jest destrukcją. Potrzeba jej właśnie

metody odwrotnej, pozwalającej ujmować całości psychiczne.

' 3. Nowi: U. IĘCİL PSYCHOLOGII. Psychologia postaci była w swych początkach teorią postrzegania,

zwłaszcza wzrokowego. Jedną z pierwszych jej obserwacji było, że stosunki przestrzenne, np. między

długością danych linii, postrzegamy w ten sposób, iż linie te łączymy w jedną figurę i wtedy dopiero je

porównujemy, ustalamy między nimi stosunki. Na podstawie takich szczegółowych obserwacji doszła do

wniosku, że przy postrzeganiu nie zachowujemy się biernie, że przystępujemy doń zawsze ze szczególnym nastawieniem, mianowicie z dyspozycją do postaciowania, czyli tworzenia całości: jest ona

tak silna, że niejednokrotnie nie liczy się z tym, co mamy przed oczami, a nawet działa wbrew temu, co

mamy przed oczami, wywołując wtedy złudzenie optyczne. A zawsze uchwycenie całości jest nam łatwiejsze niż uchwycenie elementów: łatwiej zauważamy cały wyraz. twarzy jakiegoś człowieka, przyjazny czy wrogi, niż szczegóły jego twarzy, rysy czy barwę

286

oczu. Podobnie jest z wrażeniami innych zmysłów: trudniej nam np. słyszeć poszczególne szmery niż

melodię.

Teorię, wytworzoną pierwotnie dla postrzeżeń, psychologia postaci rozszerzyła i na inne działy psychologii: na czynności, na instynkty, na pamięć, na myślenie. Żaden z tych złożonych procesów nie

jest po prostu sumowaniem procesów elementarnych, każdy ma charakter postaciowy. A i sama

osobowość człowieka nie jest sumą jego własności, lecz ich „postacią”.

W szczególności konfiguracyoniści sądzili, że jedynie ich teoria tłumaczy proces myślenia, to najtrudniejsze zagadnienie psychologiczne. Rzecz bowiem w tym, że myślimy z sensem, a to byłoby

niepojęte, gdyby myślenie było mechanicznym, asocjacyjnie tylko powiązaniem następstwem wyobrażeń.

Ale właśnie nim nie jest. Gdy dla jakiegoś wyrazu, np. wyrazu „duży”, znajdujemy w myśli jego przeciwieństwo „mały”, to nie przez mechaniczną asocjację, lecz dlatego, że te dwa wyrazy stanowią dla

nas pewną dwuczłonową postać. Tworząc z wyobrażeń postacie, porządkujemy chaos, wprowadzamy do

wyobrażeń ład. Na ujęciu postaci polega to, co nazywamy „poznaniem”: poznajemy zjawiska o tyle tylko,

o ile uchwyciliśmy ich postać; inaczej pozostają dla nas chaosem.

Konfiguracyoniści teorię swą stosowali najpierw do życia psychicznego ludzi, a później także do zwierząt. Obserwując bowiem rozwój zwierząt widzimy, że nie zaczynają od ruchów nieskoordynowanych, które by się stopniowo scalały, lecz od początku wykonują scalone ruchy całego

organizmu. Wyciągali stąd wniosek, że postaciowość jest cechą wszelkiego życia psychicznego, wszelkiej

świadomości.

4. OGÓLNE KONSEKWENCJE PSYCHOLOGII POSTACI. Rozszerzyli tedy swą teorię na całą psychologię;

potem zaś rozszerzyli ją jeszcze dalej; na fizjologię, na biologię ogólną, nawet na fizykę, i uczynili z niej

ogólną teorię przyrody. Rozszerzenie to zaś pociągnęło za sobą modyfikację radykalną teorii: od poglądu,

że mamy skłonność do ujmowania wszystkiego jako postaci, przeszli do poglądu, że wszystko w przyrodzie jest postacią. Z prawa psychologicznego uczynili ogólne prawo przyrody.

Modyfikacja ta wydała się jednak niezbędna: aby bowiem umysł mógł ujmować postacie, na to trzeba

nie tylko, by miał do tego skłonność, ale także, by świat dawał mu do tego podstawy. Gdyby prawdziwa

była teoria Macha, że przedmioty są tylko sumą wrażeń, to — jak Kóhler wywodził — umysł mógłby im

nadawać dowolne postacie, doświadczenie zaś uczy, że tak nie jest, że umysł musi się liczyć z postaciami

przedmiotów. Tak oto psychologia postaci doprowadziła do obiektywnej teorii postaci, dotyczącej także

świata fizycznego. Pewne fakty istotnie przemawiały za tym: w każdym razie organizmy mają charakter

postaciowy, to znaczy stanowią zespoły o własnościach nie dających się wyprowadzić z własności składników. Konfiguracyoniści zaś dowodzili, że podobnie jest i w świecie nieorganicznym.

Pierwotnie uprawiali psychologię jako szczegółową naukę empiryczną. Ale gdy rozszerzyli swą tezę,

zostali wciągnięci w odwieczny spór filozoficzny: w spór organicznego i mechanicznego pojmowania

przyrody. Stanęli po stronie organicznego. Zwalczali teorię mechanistyczną i wywodzili, iż błąd jej polega

na tym, że jest antropomorficzna, że przyrodę ujmuje na podobieństwo maszyn, będących tworem

ludzkimi. Maszyny są urządzeniami sztywnymi, dopuszczającymi jeden tylko sposób działania, siły

przyrody zaś dostosowują się do warunków, działają tak, jak one tego wymagają.

Filozoficzne konsekwencje psychologii postaci objawiły się jeszcze w czymś innym.

287

Mianowicie stosunek świata psychicznego i fizycznego pozwoliła zrozumieć nieco inaczej niż dotychczas. Wedle niej te dwa światy są nie tylko ze sobą związane, ale także — do siebie podobne: mają te same postacie. Np. w stanach uczuciowych pewien określony rytm ogarnia zarówno ciało, jak i psychikę jednostki: inny w stanach radości, a inny w depresji, inny w gniewie, inny jeszcze w strachu. Jest to ten sam rytm w ciele i w świadomości. Dzięki temu możemy mówić, że „widzimy” radość czy smutek człowieka, jego gniew czy strach — widzimy naprawdę tylko jego ciało i jego strukturę, ale jest to zarazem struktura jego świadomości, jego uczuć. Wspólny rytm, wspólna struktura, wspólna „postać” przerzuca most między tymi dwoma światami, psychicznym i fizycznym.

ZESTAWIENIE. Główna myśl psychologii postaci, dotycząca postaciowego charakteru naszych przeżyć, ma różne warianty. Twierdzi, że:

A) Zjawiska psychiczne mają charakter postaciowy, to znaczy bądź że: a) treści świadomości mają charakter postaciowy; bądź też że: b) funkcje psychiczne ujmują rzeczywistość postaciowe.

B) Także rzeczywistość fizyczna ma charakter postaciowy i dlatego poddaje się postaciowemu ujmowaniu jej przez umysł. Jest to teoria już nie psychologiczna, lecz fizykalna. Twierdzenie zaś, że rzeczywistość ma charakter postaciowy, znaczy u zwolenników tego kierunku bądź że: a) rzeczy w całości mają inne cechy niż ich składniki; bądź że: b) nie są wytworem mechanicznym (nie funkcjonują jak maszyny, nie mają sztywnych urządzeń); bądź też że: c) mają swój sens, swe rozumne znaczenie, swój cel. Zwłaszcza w tym wariantcie psychologia postaci ma konsekwencje światopoglądowe: przedstawia świat jako twór zbudowany z sensem i celem, nie jako przypadkowy produkt mechanizmu.

POPRZEDNICY. Teoria postaci była nowością raczej jako teoria psychologiczna niż jako teoria świata fizycznego. W tej drugiej formie miała między filozofami niemało poprzedników; różne bowiem kierunki filozoficzne różnych epok głosiły organiczne, Ideologiczne, holistyczne pojmowanie rzeczywistości. W dobie hellenizmu głosiły je trzy wielkie szkoły: Platowska, Arystotelesowska, stoicka, a tylko jedna, Epikurejska, je zwalczała. W czasach nowożytnych większość poszła za Kartezjuszem i Newtonem w kierunku pojmowania przeciwnego: atomistycznego i mechanistycznego, ale i w nich pozostali zwolennicy holizmu, jak Leibniz i cała filozofia romantyczna z Schellingiem na czele. A w tym samym czasie, w którym powstała psychologia postaci, holistyczne prądy odżyły w filozofii przyrody; najbardziej znanym ich rzecznikiem był H. Driesch.

W psychologii pojęcie postaci, struktury czy całości psychicznej (w przeciwieństwie do sumy wytworzonej przypadkowo bez' mocniejszych związków między składnikami) jest nowszej daty, zaczęło się jednak już pojawiać u psychologów z końca XIX wieku. Wystąpiło u Jamesa, gdy walczył z atomistycznym traktowaniem psychologii. Także Dilthey miał, co prawda dość jeszcze mgliste, pojęcie „struktury” psychicznej. Pojawiło się również w szkole Brentano: mianowicie o „jakościach postaciowych” zaczął od 1890 r. pisać jeden z jego uczniów, Christian v. Ehrenfels. Sądził, że patrząc doznajemy nie tylko wrażeń barw, ale ponadto swoistego „wrażenia postaci”, jaką barwy przybierają;

podobnie w muzyce słyszymy nie tylko dźwięki, ale ich szczególny układ, melodię. Pogląd

288

ten był jednakże tylko powierzchownie podobny do późniejszej „psychologii postaci”:
dodał bowiem tylko nowy rodzaj wrażeń, jej zaś chodziło o to, że umysł nie tylko doznaje wrażeń,
ale je

w pewien sposób układa, postaciuje.

POGLĄDY POKREWNE. Psychologia postaci była tylko najbardziej rozwiniętą i radykalną w grupie kilku teorii pokrewnych, które wypłynęły mniej więcej jednocześnie. Do grupy tej należała również „psychologia personalistyczna” Williama Sterna, domagająca się badania osobowości ludzkiej w

całości, nie zaś poszczególnych tylko przeżyć. Należały do niej także teorie psychologiczne wywodzące

się od Diitheya, usiłujące badać „struktury” zjawisk psychicznych; z tych najbardziej znana była „psychologia rozumiejąca” E. Sprangera. Psychologię postaci razem z „personalistyczną”, „rozumiejącą”

i innymi jeszcze pokrewnymi poglądami zwykło się łączyć pod wspólną nazwą „psychologii całości”.

Wszystkie te teorie miały tendencję do wykraczania poza psychologię i wkraczania w pełną dziedzinę

filozofii. Jak psychologowie postaci rozszerzyli swą teorię na teorię przyrody, tak znów Spranger uczynił

ze swej psychologii teorię wartości i metafizykę.

OPOZYCJA przeciw psychologii całości, a w szczególności przeciw psychologii postaci posługiwała

się takimi argumentami:

1. Psychologia ta nie przynosi nic nowego, wyważa otwarte drzwi. Psychologowie od dawna wiedzieli, że opisywane przez nich elementy życia psychicznego są abstrakcjami, ale — wiedzieli także,

że nauka obejść się bez nich nie może. Próba wyeliminowania ich nie liczy się z koniecznościami nauki,

która musi mieć określony przedmiot, nie może operować nieuchwytnymi całościami.

2. Psychologia postaci posługuje się mętnymi pojęciami. Przede wszystkim naczelne jej pojęcie — pojęcie postaci — jest mętne, używane przez nią intuicyjnie, bez wyraźnych kryteriów, i notorycznie jest

używane w różnych znaczeniach. Kóhler rozumiał przez „postać” każdy „przedmiot posiadający cechy,

których nie posiadają jego składniki”. Wertheimer — „wszystko, co posiada swój odrębny sens”; inni

używali tego pojęciu jeszcze inaczej. I pojęcie to nie może być jasne, jeśli obejmuje rzeczy tak różne:

układy czasowe zarówno jak przestrzenne, zjawiska zarówno psychologiczne jak fizyczne, procesy postrzegania zarówno jak zjawiska pamięci, myśli, instynktu.

3. Pojęcie postaci jest przestrzenne, a przeto z natury swej obce zjawiskom psychicznym. Psychologia

postaci stosując je robi z psychologii rodzaj geometrii i przez to wprowadza ją na fałszywe tory.

4. Opozycja — zwłaszcza w Ameryce, szczególnie w kołach behawiorystów — zarzucała też psychologii postaci, że jest ukrytą metafizyką.

III. BEHAVIORYZM

Inny prąd w psychologii, zwany behawioryzmem, twór Ameryki, jeszcze dalej odszedł od jej systemu

tradycyjnego. A odszedł w zupełnie innym kierunku: wyróżniał się nie tyle tym, co do tego systemu dodał, ile tym, co mu ujął; wystąpił mianowicie z paradoksalną tezą, że z psychologii usunąć należy pojęcie — świadomości.

19—Historia filozofii t. III
289

INICJATOREM tego prądu był John B. Watson (1878 - 1958). Zaledwie ukończywszy uniwersytet (w Chicago), został w 1904 r. profesorem (w John Hopkins University). Zaczął od psychologii zwierząt i na niej chciał potem wzorować psychologię ludzi: to była droga do behawioryzmu. Watson podaje sam, że myśl o tym nowym rozumieniu psychologii powziął już w 1903 r. i przedstawił ją najpierw w odczycie w Yale w 1908 r., ale wtedy nie znalazł jeszcze oddźwięku. Obszernie wyłożył rzecz po raz pierwszy w 1914 r., a potem w 1919 r. (*Psychology from the Standpoint of Behaviorism*) i w 1925 r. (*Behaviorism*). Pisał z temperamentem, bezwzględnie potępiając wszystko, co było w psychologii przed nim. Rozumował naiwnie i prymitywnie, bez subtelnych odcieni, do których przyzwyczaiła nowsza psychologia: niemniej swój cel osiągnął, poruszył świat naukowy. Od 1920 r. zarzucił teorię i zajmował się psychologią stosowaną. Później dla powodów osobistych musiał opuścić stanowisko akademickie i wtedy poświęcił się praktycznej psychologii reklamy. Behawiorystów było już wówczas w Ameryce bardzo wielu, zajmowali katedry w wielu uniwersytetach i nie brakło psychologów rozwijających myśl rzuconą przez Watsona. Wśród nich czołowe miejsce zajął W. S. Hunter (ur. 1899) z Clark University, a potem Brown University.

Watson podkreślał, że psychologia jego jest przeciwieństwem tradycyjnej: ma podstawy w przyrodzności, a tamta, ze swym dualizmem — w teologicznym mistycyzmie. Wiedział, że przejście na nowe stanowisko stanowi ciężką decyzję, ale sądził, że jest dla psychologii nieuniknione, że nie można inaczej uczynić jej nauką.

POPZEDNICY. Behawiorystów, czyli uczonych chcących uprawiać psychologię człowieka bez posługiwania się pojęciem świadomości, przed Watsonem nie było: natomiast niemało było takich, co kierunek ten przygotowali.

1. PSYCHOLOGIA BEZ DUSZY. Już dawno — po raz pierwszy bodaj u L. Vivesa w XVI w. — pojawił się dezyderat, by psychologię uprawiać „bez duszy”. Bo dusza jest hipotezą, jak chcieli jedni, czy też wręcz fikcją, jak chcieli inni; tak czy inaczej nie ma dla niej miejsca w nauce empirycznej. Faktami są dla psychologii jedynie stany świadomości: nimi też jedynymi powinna się zajmować. Wiek XIX zrealizował

ten dezyderat: nowa psychologia eksperymentalna i fizjologiczna zajmowała się już tylko „zjawiskami

świadomości", a nie duszą, była „psychologią bez duszy".

Zdawało się, że jej stanowisko było już prawdziwie empiryczne i naukowo bez zarzutu;

tymczasem behawioryzm zakwestionował to. „Świadomość" — pisał Watson — „jest tylko innym wyrazem dla dawniejszej nazwy «dusza»". „Cały postęp Wundta i jego szkoły polegał jedynie na tym, że

wyraz «dusza» zastąpili przez «świadomość». I domagał się, by świadomość tak samo była usunięta z

nauki, jak została usunięta poprzednio dusza.

2. PSYCHOLOGIA ZWIERZĄT, a także psychologia niemowląt były wzorem dla behawiorystów: one z

natury rzeczy musiały się obywać bez introspekcji i analizy stanów świadomości. Odwoływały się natomiast do doświadczenia zewnętrznego, do faktów, które zewnętrzny obserwator mógł sprawdzić. Była

to właściwość metodycznie cenna i behawioryzm pragnął ją nadać także psychologii ludzi. Watson pisał,

że impuls dali mu psychologowie zwierząt, Lioyd Morgan, a zwłaszcza Thorndike. Naprawdę jeszcze

bliźsi byli mu inni: J. Loeb i „obiektywiści" niemieccy.

W psychologii zwierząt należy odróżniać dwa kierunki: z natury rzeczy nie odwołuje

290

się ona nigdy do introspekcji. ale na ogół nie zaprzecza też. że wyższe zwierzęta mają świadomość: jest to

kierunek przeważający. Wystąpiła jednakże około 1900 r. grupa psychologów, którzy zwierzętom odmawiali świadomości, traktowali je jako rodzaj maszyn. automatów. Starali się wykazać, że nawet

najbardziej złożone czynności u pszczoł czy mrówek są czysto automatyczne: można je wytłumaczyć me

zakładając, że są wykonywane ze świadomością. Takie było stanowisko J. Loeba w Ameryce i niemieckich „obiektywistów", A. Bethgo i J. v. Ljexkulla. Gdy Loeb w 1898 r. zastosował do zwierząt

pojęcie „tropizmu". używane dotąd tylko przez botaników dla tłumaczenia ruchów roślin, uwarunkowanych mechanicznie czy chemicznie, to zrobił najważniejszy krok w kierunku behawioryzmu. Jednakże daleko było jeszcze od twierdzenia, że zwierzęta nie mają świadomości. do twierdzenia, że nie

ma jej człowiek: bo świadomość zwierząt jest istotnie tylko hipotezą. a świadomość człowieka uchodzi

od Kartezjusza za najpewniejszy z faktów.

W Stanach Zjednoczonych od początku stulecia psychologia zwierząt była uprawiana / zapalem, jednakże na ogół nie w duchu Loeba; większość tłumaczyła zachowanie się zwierząt jako wynik świadomości i dokonywania prób. nie przyjmując zarzutu Loeba. że tłumaczenie takie jest

antr. opomorficzne. Spór ten między psychologami zwierząt wystąpił z całą ostrością na Międzynarodowym Kongresie Psychologicznym w 1909 r. w Genewie. W niewiele lat później Watson

przeniósł go do psychologii ludzkiej.

Dodać należy, że obserwacją zewnętrzną obok introspekcji posługiwała się już w pewnej mierze

dawniejsza psychologia eksperymentalna. Posługiwał się nią nawet Wundt i jego szkoła, a tym bardziej

późniejsi psychologowie. McDougall już w 1904 r. określał psychologię jako naukę o postępowaniu

żywych istot". Jeden z przedstawicieli amerykańskiego funkcjonalizmu pisał jeszcze przed Watsonem, że

większa część prac badawczych dokonywanych w jego pracowni „jest równie prawie niezależna od introspekcji, jak prace fizyczne lub zoologiczne”, ale nie myślał wyciągać z tego tak radykalnych wniosków, jak Watson. Przede wszystkim zaś James, który wyprzedził bezwzględnie wszystkie nowe prądy

psychologii, wyprzedził także behawioryzm. i to w najskrajniejszej jego formie: jedna z jego rozpraw

nosiła tytuł „Introspekcja i refleksja”. Jednakże James z pomysłu jego koncepcyj nie wyciągnął, został przy psychologii introspekcyjnej.

3. Istotą filozofii i materialistów. Przesłanki behawioryzmu sformułował blisko sto lat

wcześniej twórca pozytywizmu. Comte: zaprzeczył mianowicie możliwości introspekcji. sądził, że nie

można być jednocześnie podmiotem i przedmiotem doświadczenia. Z niemożliwości naukowego obserwowania zjawisk świadomości wyciągnął wniosek: że psychologia nie jest i nie może być nauką.

Behawioryści wyciągnęli inny wniosek /e psychologia może być i będzie nauką, jeśli obejdzie się bez

obserwowania zjawisk świadomości, jeśli zmieni przedmiot swych badań.

Behawioryści nie ograniczali się do twierdzenia, że przedmiotem psychologii jest zewnętrznie obserwowane zachowanie się człowieka, twierdzili także, że zachowanie to jest czystym mechanizmem, i

w tym twierdzeniu mieli poprzedników wśród filozofów, mianowicie wśród materialistów: tego zdania

był przede wszystkim w XVIII w. La Mettrie w swym „L'uomo macchina”.

4. B. W. PAWŁÓW i REAKCJE. WARUNKOWE. Najistotniejszą pomoc otrzymał behawioryzm od

fizjologów rosyjskich. Bechterewa i zwłaszcza Pawłowa. Usunęli oni zasadniczą przeszkodę stojącą mu

na drodze. Przeszkoda ta polegała na tym: reakcje fizyczne są stałe, a reakcje psychiczne właśnie zmienne, ta sama jednostka na te same.

19'

_H;(

podniety reaguje w różnych czasach różnie. Względ ten nie pozwalał reakcji psychicznych sprowadzać do

fizycznych, kazał przyjmować, że są od nich odrębne i niezależne.

Ale oto Pawłow wykazał, że nie wszystkie reakcje fizyczne organizmów są stałe. Dowiódł, że są dwa

rodzaje reakcji: stałe oraz niestałe, czyli „warunkowe”, nabyte, wyuczone, wytwarzające się tylko w

miarę zdobywania przez jednostkę pewnych doświadczeń.

Miska z jadem wywołuje u psa ślinienie: to reakcja stała. Jeśli jednak jednocześnie / pokazywaniem

tej miski uderzać przez czas jakiś w gong, to i dźwięk gongu zacznie wywoływać ślinienie; przedtem nie wywoływał, a teraz będzie wywoływać: to już reakcja „warunkowa”. Reakcji takich żywe istoty posiadają wiele; powstają w miarę doświadczeń, a potem mogą zanikać, jeśli doświadczenia te nie będą wznawiane.

Tłumaczy to, dlaczego reakcje istot żywych są tak różnorodne, mimo że są natury czysto fizycznej. Są

bowiem zależne od warunków, w jakich powstały — i dlatego każdy bodziec ostatecznie może wywołać

każdą reakcję. Te zmienne reakcje wydają się być wynikiem namysłu i wyboru, a tymczasem są automatyczne. Tak jest u psów i innych zwierząt, a tym bardziej u ludzi, mających wszak bardziej skomplikowane mózgi, reagujących szybciej i wrażliwiej i przeto mających więcej jeszcze możliwości

„uwarunkowywania”, zmieniania reakcji.

I. P. Pawłow (1849- 1936) odkrył tzw. przez siebie „odruchy warunkowe” około 1905 r. Jego Wykluły o czynnościach mózgu zostały ogłoszone w 1907 r., a od 1913 r. były tłumaczone na języki obce.

Od tej pory idee Pawłowa zyskały światową sławę. Watson znał je od r. 1914.

POGLĄDY, I. PSYCHOLOGIA BEZ INTROSPEKCJI. Świadomość, którą chciała się zajmować psychologia,

nie może być — tak twierdzili behawioryści — przedmiotem nauki. Dlaczego? Dawali przede wszystkim

racje metodologiczne. Oto nie może być nauki tam, gdzie nie można sprawdzać wypowiadanych twierdzeń: można zaś sprawdzać jedy. nie twierdzenia o ciałach fizycznych, nigdy zaś o stanach świadomości. Te są bowiem prywatną własnością każdej istoty z osobna i innym nie są dostępne. Co

przeżywam — to wiem tylko ja jeden, nikt więcej: nikt tego zweryfikować nie może, nie daje to więc

podstaw do twierdzeń naukowych. Wedle behawiorystów, psychologia introspekcyjna była oparta na

błędnie metodologicznym, miała podstawy nienaukowe. Stany świadomości — pisał Watson — nie mogą

być obiektywnie sprawdzane, zupełnie tak samo jak tzw. zjawiska spirytystyczne: przeto nie mogą być

materiałem dla nauki. Metoda introspekcyjna była błędem — a tymczasem cała psychologia człowieka

dotąd się nią posługiwała. Między dotychczasową psychologią introspekcyjną a swym nowym rozumieniem psychologii behawioryści widzieli największe przeciwieństwo, jakie zna historia tej nauki.

Z tych przesłanek metodologicznych wynikało, że introspekcja nie może być metodą nauki, a świadomość nie może być jej przedmiotem, I niektórzy spośród psychologów nazywających siebie behawiorystami na tym stanęli: stanowisko takie w psychologii było nowe, ale nowość była natury metodycznej, raczej technicznej, nie sięgała filozofii. Natomiast inni, zwłaszcza sam Watson, poszli

znacznie dalej: od nieufności do introspekcji przeszli do zaprzeczenia jej możliwości. Twierdzili, że całe

doświadczenie jest doświadczeniem zewnętrznym, że nie ma doświadczenia wewnętrznego, za pomocą

którego moglibyśmy coś wiedzieć bezpośrednio o swej świadomości;

wiemy przez doświadczenie tylko o własnościach bodźców, a jeśli twierdzimy coś o sobie, o swej świadomości, to nie na podstawie doświadczenia.

292

2. PSYCHOLOGIA BEZ POJĘCIA ŚWIADOMOŚCI. Od twierdzenia, że świadomość nie może być

przedmiotem badań naukowych, behawioryści przeszli do tezy bardziej radykalnej:

twierdzili, że świadomość nie ma dla życia znaczenia, nie ma wpływu na zachowanie się człowieka. Jest

tylko dodatkiem do procesów fizycznych, dokonujących się w organizmie; na procesy te nie wpływa, jest

ich skutkiem, nigdy przyczyną: jest ubocznym procesem życia (jego „epifenomenem”, jak mówiono w

XIX w.), którego usunięcie nic by w strukturze życia nie zmieniło.

Behawioryści poszli nawet jeszcze dalej. Od twierdzenia, że świadomość jest pojęciem niejasnym, przeszli do twierdzenia, że świadomości nie ma: pojęcie świadomości było dla nich nie tylko pojęciem

nienaukowym, ale wręcz pustym, które nic nie oznacza: „Wiara w istnienie świadomości” — pisał Watson

— „pochodzi z przedwiecznych czasów przesądu i magii”. Puste są również wszystkie pojęcia bardziej

szczegółowe, mające oznaczać postacie świadomości, jak „postrzeżenie”, „wyobrażenie”, „wola” czy

„uwaga”. „Doprawdy nie wiem” — pisał Watson — „co one mają znaczyć, i nie sędzę, by ktokolwiek

mógł ich z sensem używać”. Mówimy wprawdzie, że „postrzegamy”, „myślimy”, „uważamy”, ale są to

słowa, za którymi żadna rzeczywistość nie stoi.

Był to największy z paradoksów, twierdzenie, jeśli je brać dosłownie, niezrozumiałe, zwłaszcza dla ludzi wychowanych na filozofii nowożytnej, na Kartezjańskim cogito, i przekonanych, że nie właśnie nie

jest pewniejsze niż to, że „myślimy”. To jest właśnie oczywiste i trudno przypuszczać, by Watson chciał

zaprzeczać oczywistości: paradoksalność jego tezy leży bodaj raczej w słowach niż w myśli, którą można

interpretować w sposób zupełnie zrozumiały. Mianowicie: Watson przez „świadomość” rozumiał duszę,

czyli nie same zjawiska świadomości, lecz ich substancjalną przyczynę.

A jest inna jeszcze interpretacja, przy której radykalna teza Watsona, że „świadomość nie istnieje”, staje się zrozumiała: że to, co nazywamy „świadomością”, nie ma w sobie nic odrębnego, samodzielnego,

czynnego, że jest tylko odzwierciedleniem przez organizm przedmiotów otoczenia, że je odzwierciedla

takimi, jakie są, nic do nich nie dodając. W tym tedy sensie teza, że „nie ma świadomości”, znaczy tylko

tylko: że świadomość nie jest odrębna, że jest tylko powtórzeniem tego, co jest w świecie fizycznym. Tak

interpretowana teza behawioryzmu byłaby tylko bardzo jaskrawym wyrazem realistycznej koncepcji

poznania, niewątpliwie charakterystycznej dla dużego odłamu współczesnej myśli.

Watson i inni behawioryści nie zdecydowali się właściwie na żadną wyraźną interpretację, dokładnymi analizami pojęciowymi mało się zajmowali: obok siebie, promiscm\ wypowiadali tezy skrajne

i umiarkowane, metodologiczne i metafizyczne.

Tak czy inaczej tezą ich było: zerwać (to mąkę ci clear brecik) w psychologii z pojęciem

świadości. I zaczęli budować psychologię, wcale o świadomości nie wspominając.

3. PSYCHOLOGIA JAKO NAUKA o ZACHOWANIU SIĘ. Cóż więc jest przedmiotem psychologii, jeśli nie jest

nim świadomość? Nowa teoria odpowiada: wyłącznie tylko zachowanie się jednostek. To już nie jest

fikcja i może być obserwowane, naukowo badane. Od angielskiego wyrazu behaviour — „zachowanie

się", wzięła też ta teoria psychologiczna swą nazwę. Zagadnienie psychologii sprowadzała do tego jednego: jeśli dana jest sytuacja., to jak się w niej jednostka zachowa? I odwrotnie: jeśli jednostka w dany

sposób się zachowuje, to jaka sytuacja to spowodowała? Inaczej mówiąc: jaką reakcję wywołują dane

podniety i jakie podniety wywołują daną reakcję?

293

Ta nowa psychologia rozumiała „zachowanie się" bardzo szeroko. Zaliczała do niego mianowicie wszelkie czynności fizyczne jednostki: zarówno te, które możemy widzieć, jak także i te, których normalnie nie widzimy, np. wydzielanie gruczołów, dokonujące się wewnątrz organizmu; zaliczała do

niego czynności bierne i proste, jak spanie, a także aktywne i złożone, jak pisanie książek i przemowy

publiczne. W znacznej części są to czynności po prostu fizjologiczne. Watson twierdził, że nie sprowadza

psychologii do Fizjologii, jednakże różnica między nimi była w jego ujęciu ledwo uchwytana: miała polegać na tym, że fizjologia zajmuje się funkcjonowaniem poszczególnych narządów, a psychologia -

całego organizmu. W każdym zaś razie psychologia behawiorystów przestała być tym, co się zwykle

nazywa „psychologią". A Hunter twierdził nawet, że nazwa ta przestała już być odpowiednia, i zastąpił ją

przez nową: „antroponomii".

Psychologię behawiorystów interesowały tedy tylko dwie rzeczy: podniety i reakcja. W reakcjach zaś

biorą udział: receptory, czyli narządy, za pomocą których organizm odbiera podniety (narządy zmysłowe),

efektory, czyli narządy, za pomocą których dokonuje reakcji (takie, jak mięśnie i gruczoły) i wreszcie

system nerwowy, ustanawiający komunikację między receptorami i efektorami. To wszystko.

Jednakże Watson inaczej, niż było w zwyczaju, pojmował reakcje, a zwłaszcza rolę systemu

nerwowego: odmówił mu, a także i samemu mózgowi tej wyjątkowej roli, jaką mu dotąd przypisywała

psychologia. Dotąd było tak: psychologia, nawet najbardziej fizjologiczna, liczyła się w organizmie tylko

z systemem nerwowym, a inne jego składniki miały za pozbawione znaczenia dla zjawisk psychicznych.

Watson zaś sądził zupełnie inaczej: to system nerwowy ma dla nich znaczenie stosunkowo najmniejsze.

Właściwie nie robi on nic innego, jak tylko to, że przenosi podniety: i bez niego wszystko działałoby się tak

samo, a tylko nieco później, bo organizm i tak by przekazał podniety gruczołom i mięśniom. O reakcji

jednostki stanowi nie tylko mózg i nerwy, ale również organy wewnętrzne, gruczoły, mięśnie i w ogóle

całe ciało. System nerwowy jest tylko jednym z wielu -kładników ciała; i nie jest składnikiem

nadrzędnym. A tak samo mózg. Psychologowie XIX wieku zrobili zeń fetysza: izolowali go od reszty

ciała, traktowali go zupełnie tak, jak dawniejsi traktowali duszę.

4. TEORIA WZRUSZEŃ i TEORIA MYŚLENIA stanowią najtypowsze przykłady traktowania /agadnień

psychologicznych przez behawiorystów. Przez „wzruszenia” rozumie (nawią-ując do Jamesa) reakcję

motoryczną organizmu, połączoną ze zmianami w wydzielaniu dokrewnym i gruczołowym. Rozumienie to

miało ważne konsekwencje nie tylko teoretyczne. ale także praktyczne: wynikało z niego, że we wzruszeniach można się ćwiczyć, można się ich uczyć. Uczymy się ich tak samo, jak pisanie na maszynie

lub ślizgania się;

kiszki uczą się tak samo. jak palce i nogi. A cały proces uczenia się jest sprawą cielesną i mechaniczną.

W tym samym duchu behawiorysty pojmowali też inne funkcje uchodzące za psychiczne, np. pamięć:

ona też jest sprawą czysto fizyczną: „pamiętanie” pewnych rzeczy, poczucie znajomości, jakie mamy

wobec nich, polega tylko na odnawianiu się w organizmie refleksów. jakie rzeczy te wywołały.

W tym samym duchu rozumie (nawet) myślenie: rozumie (je) mianowicie po prostu jako - ciche

mówienie. Gdy myślimy, mięśnie gardlane są w ruchu i podświadomie formują -łowa; jednocześnie

pewne ruchy zaczątkowe dokonują się przy myśleniu również ^ rękach, wnętrznościach, w całym ciele.

Ruchy te, o których mówi się. że towarzyszą

294

myśleniu, naprawdę są samym myśleniem. Dziecko przeważnie mówi, gdy myśli. Ale często też ścisza

swą mowę, nie chcąc być słyszany przez starszych. A tym bardziej starsi ściszą swą mowę, i to „milczące mówienie” jest właśnie tym, co nazywamy „myśleniem”. Jest użyteczne, gdyż pozwala operować rzeczami nawet w ich nieobecności, zastępując je słowami.

Zastępowanie rzeczy przez słowa jest właśnie przykładem „uwarunkowywania”reakcji. Dziecko uczy

się rozumieć słowa, tak samo jak uczy się innych reakcji warunkowych, i ostatecznie na wyrazy

„butelka” i „mleko” reaguje tak, jak na butelkę i mleko; mówimy wtedy, że „rozumie” ten wyraz i że

„myśli”. W każdym razie w myśleniu nie ma nic tajemniczego, nic niematerialnego, swoiście umysłowego, tyle tylko, że czynności jego dokonują się wewnątrz organizmu i przez to jest ono niewidzialne dla innych.

5. PSYCHOLOGIA BEZ DZIEDZICZNOŚCI. Cechą szczególną behawioryzmu Watsona, którą nie wszyscy

behawioryści z nim dzielili, był negatywny stosunek do dziedziczności: twierdził on mianowicie, że

mamy bardzo wiele reakcji uwarunkowanych, a bardzo niewiele stałych, wrodzonych. Zaprzeczał, jakoby

istniały dziedziczne czynności umysłowe. Twierdził, powołując się na przeprowadzone przez się eksperymenty, że normalne dziecko ma jedynie trzy typy wrodzonych reakcji uczuciowych: po pierwsze,

reakcję miłości, po drugie—reakcję lęku, wywoływaną przez nagły dźwięk lub utratę oparcia i równowagi, i po trzecie — reakcję złości, wywoływaną przez przeszkadzanie mu w ruchach. Wszystkie

inne są uwarunkowane. Uśmiech jest u dziecka zdrowego reakcją wrodzoną stanu sytości przewodu

pokarmowego; natomiast uśmiech na widok twarzy matki jest już reakcją nabytą, warunkową: ponieważ

dziecko widzi twarz tę przy karmieniu, więc widok jej staje się dlań bodźcem warunkowym uśmiechu.

W jednej zwłaszcza sprawie poglądy ostatnich pokoleń rozeszły się daleko. Niedawno, bo w dobie panowania darwinizmu i ewolucjonizmu, psychologowie tłumaczyli zachowanie się ludzkie wyłącznie

lub prawie wyłącznie dziedzicznością: to był pogląd uchodzący za współczesny, postępowy, prawdziwie

naukowy. Później zaś wielu psychologów tłumaczyło wprost przeciwnie: całkowicie lub prawie całkowicie zaprzeczali dziedziczności, wywodząc zachowanie się wyłącznie lub prawie wyłącznie z

doświadczeń jednostki. Do tych należał Watson: część przynajmniej behawiorystów poszła za nim, a

niektórzy zra-dykalizowali jeszcze jego stanowisko. Chiński profesor Z. Y. K.UO zaprzeczył nawet dzie-

dziczności instynktów; uważał, że są nabyte przez jednostkę w okresie embrionalnym:

dziecko rodzi się już z nimi, ale dlatego, że się ich nauczyło — w łonie matki.

Niedawno postępowi psychologowie twierdzili, że warunki, w jakich człowiek żyje, są względnie obojętne, a reakcje jego zależą przede wszystkim od tego, co nosi w sobie;

Watson natomiast twierdził, że jest właśnie przeciwnie: że reakcje człowieka, jak i każdego organizmu

zależą przeważnie od warunków życia, od otoczenia. Pogląd ten Amerykanie nazywają extreme environmentalism.

W związku z tym zaznaczyła się następująca przemiana: niedawno psychologowie kładli specjalny nacisk na instynkty, behawioryści zaś ograniczali ich rolę, a nawet wręcz zaprzeczali ich istnieniu.

Instynkty bowiem miały być odziedziczonymi, wrodzonymi formami zachowania się, a tymczasem wszystkie te formy są nabyte, wyuczone. W tej akcji znaleźli behawioryści wielu zwolenników także

spoza swego grona: w latach 1919- 1923 „walka z instynktem” miała w Ameryce największe natężenie.

Konsekwencje praktyczne stanowiska behawiorystów były doniosłe: jeśli usposobienie

zależy od nabytych reakcji, to—z każdym człowiekiem można zrobić po prostu wszystko Z normalnego

dziecka można przy odpowiednim wychowaniu zrobić specjalistę w dowolnej dziedzinie. Nawet to, co

uchodzi za jego instynkty, można zmienić i ulepszyć. Przekonanie to spowodowało, że behawioryzm,

mający pierwotnie czysto naukowe aspiracje, przejął się później praktyczną sprawą kierowania życiem.

Zerwał z hasłem bezinteresownej psychologii, chciał urabiać ludzi.

ZESTAWIENIE. Stanowisko behawioryzmu sformułowano w 8 punktach: behawioryzm, w swej radykalnej, Watsonowskiej postaci 1) zaprzecza, jakoby świadomość była czymś realnym, a w każdym

razie, jakoby wpływała na zachowanie się jednostek; 2) odrzuca wszelką introspekcję jako metodę naukową; 3) zaprzecza istnieniu wyobrażeń;

4) nie uznaje innej rzeczywistości niż materialna ani innej przyczynowości niż mechaniczna;

5) ma wszelkie świadome zmierzanie przez jednostkę do celu za fikcję; 6) ma wszelkie postępowanie za

wynik reakcji warunkowej i tłumaczy je po prostu jako odpowiedź organizmu na bodźce; 7) sprowadza

uczucia i wzruszenia do procesów wisceralnych i gruczołowych; 8) sprowadza myśl do czynności mięśni.

— Wykaz ten, zrobiony przez jednego z seniorów psychologii amerykańskiej i przeciwnika behawioryzmu (J. R. Angella, rektora Yale University), należy uzupełnić przynajmniej przez dwa punkty:

mianowicie behawioryzm Watsonowski 9) odmawia mózgowi i nerwom większej roli w zachowaniu się

organizmów i 10) odmawia też wpływu na zachowanie się czynnikom dziedzicznym, tłumacząc wszystkie

bez mała reakcje organizmu jako nabyte.

Takie były tezy skrajnego behawioryzmu, takiego, jaki głosił sam Watson. Ale od początku behawioryzm występował też w postaciach bardziej umiarkowanych. W skrajnej twierdził, że świadomości nie ma, w umiarkowanej — że nie wpływa ona na życie i zachowanie się jednostek. W

jeszcze bardziej umiarkowanej występował tylko jako wskazanie metodologiczne: wskazywał na sposób

badania zjawisk, nie wypowiadając się o ich naturze.

DZIAŁANIE BEHAVIORYZMU skupiło się w Ameryce, ale tam było olbrzymie. Psychologowie zawodowi podzielili się na dwa wielkie obozy: za i przeciw niemu. Przede wszystkim zaś zdobył tam

najszerszą popularność w opinii potocznej, prasie, literaturze;

zwłaszcza ze względu na zapowiedź urabiania ludzi takich, jakich się mieć zechce. Spotkał się również z

uznaniem niektórych filozofów, jak Russell i Santayana. Prasa amerykańska pisała o książce Watsona, że

jest „najważniejszą, jaka kiedykolwiek była napisana” i że zaczyna nową epokę. Związano z

behawioryzmem najdalej idące oczekiwania: że stworzy nie tylko nową psychologię, ale i socjologię, że

zrewolucjonizuje wszystkie nauki humanistyczne, moralność, religię. A także wynoszono go za to, że uwolnił psychologię od niepotrzebnych zagadnień filozoficznych i że w ogóle raz na zawsze skończył z filozofią.

BEHAVIORYZM A FILOZOFIA. Naprawdę jednak behaviorizm z filozofią nie skończył, lecz zajął

w niej stanowisko, i to bardzo skrajne: staroświecko materialistyczne. Twierdził wszak, że czynności

umysłowe nie mają wpływu na niczyje zachowanie się i że psychologia nie potrzebuje zajmować się

niczym poza ciałami. Co więcej, ciała organiczne, tak samo jak nieorganiczne, pojmował

mechanistycznie: twierdził, że w ostatniej instancji nie ma innych praw niż prawa fizyki, i organizmy

traktował jako automaty.

296

Wprawdzie niektórzy behaviorysty oświadczały, że ich materializm jest tylko metodologiczny, że jest

dla nich jedynie roboczą hipotezą, ale inni mówili inaczej, wręcz „zaprzeczając wrażeniom, wyobrażeniom i wszystkim innym zjawiskom, o których subiektywiści mniemają, że je ustalają przez

introspekcję”. A. P. Weiss z Ohio State University pisał, że psychologia powinna wreszcie zrozumieć, iż

nie posiada własnego przedmiotu badań, nie ma bowiem żadnego bytu poza fizykalnym, i że, tak samo

jak dla fizyki, elektrony i protony powinny być dla niej podstawowymi jednostkami. Watson zaś zwalczał

pojęcie duszy, bo „nikt nigdy duszy nie dotknął ani jej nie widział w laboratoryjnej rurce”. Stanowisko

takie nie jest eliminacją filozofii, przeciwnie, jest rozniecaniem na nowo jej zagadnień, które zdawały się

względnie najpewniej rozwiązane.

KRYTYKA. Jeśli behaviorizm wzbudzał wiele entuzjazmu, to także i niemało zarzutów. Zarzucano

mu, że nie jest nowy: nie on, lecz psychologia zwierząt zapoczątkowała obiektywną metodę w psychologii. Zarzucano mu również, że jego naczelna teza nie jest jasna: czy świadomość nie istnieje, czy

nie wpływa na zachowanie się jednostek, czy też tylko nie może być badana naukowo? Że z faktów wyciąga wnioski, które nie są konieczne:

nie ma np. dostatecznego uzasadnienia sprowadzanie procesów myśli do mechanizmów gardlanych. Że

wieloznacznie używa terminów: np. termin „obiektywny” znaczy w behavioryzmie zarówno

„bezosobowy”, jak „zewnętrzny”, co jest powodem tego, że słuszna teza, iż psychologia powinna być

obiektywna, czyli bezosobowa, zostaje przekształcona w niesłuszną; iż przedmiotem psychologii jest

zewnętrzny świat. Że wzbogacił psychologię tylko o teorię, nie o fakty. Przede wszystkim zaś zarzucano,

behawioryzmowi, że chce rozstrzygać w specjalnej nauce, jaką jest psychologia, sprawy filozoficzne, a nawet metafizyczne.

PÓŹNIEJSZA FORMA BEHAVIORYZMU. Skrajna i agresywna postać, jaką Watson dał swej teorii, zapewniła jej szeroką popularność, ale uczyniła ją trudną do obrony. I gdy minęło ćwierć wieku,

behawioryzm nie przestał istnieć i cieszyć się powodzeniem, ale wielu jego zwolenników zrezygnowało z jego skrajnych tez.

Do tych umiarkowanych behawiorystów należał zwłaszcza E. Ch. T o l m a n (1886 - 1959) profesor i

kierownik Zakładu Psychologii Zwierzęcej w California University. Zachował on negatywną tezę, że

psychologia nie może oprzeć się na doświadczeniu wewnętrznym, na introspekcji, ale dał tej tezie inne

uzasadnienie. Wywodził, że psychologowie utożsamiają doświadczenie bezpośrednie z wewnętrznym i

widzą w nim materiał do wiedzy psychologicznej — a to jest właśnie niesłuszne. W doświadczeniu bezpośrednim są bowiem przemieszane i nie wydzielone czynniki zarówno subiektywne, jak i obiektywne; jest w nim surowy materiał do wszystkiego, co wiemy nie tylko o sobie, ale i o świecie, nie

tylko do konstrukcji psychologicznych, ale tak samo do fizykalnych. Jest więc nieporozumieniem dopatrywać się zadania psychologii w opisie tego doświadczenia bezpośredniego. Jeśli to zadanie jest

podejmowane, to raczej w poezji czy metafizyce niż w psychologii. Zadania psychologii, jak każdej

nauki, są obiektywne, ona z doświadczenia bezpośredniego wyjmuje to, co się obiektywnie da ująć. W

myśl tego postępuje właśnie behawioryzm, dąży mianowicie tylko do znalezienia funkcji łączących zależną zmienną (mianowicie zachowanie się *Z*) ze zmiennymi niezależnymi (*B*, *D*, *C*, *F*: bodźcami,

dziedzicznością, ćwiczeniami, fizjologicznymi potrzebami). Behawioryzm tak rozumiany jest opozycją

przeciw utoż-

297

samianiu bezpośredniego doświadczenia z psychologicznym. A także opozycją przeciw dualistycznemu

rozumieniu świata psychicznego i fizycznego, albowiem dwa te światy zespala się właśnie w naszym

doświadczeniu.

Prawdziwa dwoistość — wedle Tolmana i zbliżonych doń behawiorystów — zachodzi między doświadczeniem bezpośrednim a nauką, to znaczy między rzeczywistością a konstrukcjami umysłu, ale

nie między rodzajami rzeczywistości, między światem psychicznym a fizycznym. W tym ujęciu behawioryzm utracił swą paradoksalność i przewrotność, ale za to stał się teorią łatwiejszą do przyjęcia.

OPERACJONIZM. Amerykańscy psychologowie nie szczędzili wysiłków, aby naukę swą oprzeć na

mocnych podstawach. Wysiłki te szły w różnych kierunkach. Jedni rezygnowali z badania struktur psychicznych i ograniczali się do funkcji; inni rezygnowali z introspekcji i zadowalali się badaniem

zachowania się. A jedna próba poszła jeszcze dalej: stanęła na stanowisku, że żadne pojęcia psychologiczne nie odtwarzają doświadczenia, wszystkie są tylko konstrukcjami, narzędziami badawczymi. „Nauka jest sztucznym tworem kultury i jej realności są fikcjami”. Wedle tego poglądu

pojęcia psychologiczne służą do przeprowadzania operacji metodycznych, ale nie do poznania rzeczywistości: dlatego pogładowi temu bywa dawana nazwa „operacjonizmu psychologicznego”. Wystąpił z nim E. G. Boring w 1930 r. Skłonił go do zajęcia tego stanowiska fakt beznadziejnych sporów

między doktrynami psychologicznymi. Operacjonizm zaś godzi te spory: bo dotyczą tylko słów. Może w

ten sposób uzgodnić nawet introspekcję i behawioryzm. Jak behawioryzm był wyrazem materializmu w

najnowszej psychologii, tak Operacjonizm był znów wyrazem pozytywizmu. Zajmował zasadniczo to

samo stanowisko, co niedawno Mach, a później neopozytywistyczne Koło Wiedeńskie.

IV. PSYCHOANALIZA

Czwarty prąd w psychologii wprowadził pogląd niespodziewany: że życie psychiczne obok czynników świadomych zawiera także nieświadome i że właśnie one są najważniejsze. Prąd ten powstał

na terenie patopsychologii, zaczął się we Francji, a rozwinął się potem w Wiedniu. Tam najpełniejszą i

najjaskrawszą postać, znaną pod nazwą psychoanalizy, dał mu Freud.

PRACE FREUDA. Sigmund Freud (1856- 1939), psychiatra wiedeński, uzupełniał swe studia przed

końcem XIX wieku w Paryżu, gdzie patopsychologia i psychiatria stała wówczas najwyżej, i tam uformował swą doktrynę. Z licznych jego prac najogólniejszą treść mają: Vorlesungen zur Einführung in

die Psychoanalyse i Über Psychoanalyse, 1910. Ważną dla psychoanalizy teorię marzeń sennych zawiera

Die Traumdeutung, 1900; psychopatologię życia codziennego: Zur Psychopathologie des Alltagslebens,

1915; teorię kultury ze stanowiska psychoanalizy: Totem und Tabu, 1913; metafizyczne konsekwencje

psychoanalizy przedstawia Duś Ich und das Es, 1923. Wśród swoich Freud nie był prorokiem, do końca

został tylko profesorem nadzwyczajnym; natomiast w całym świecie szybko zyskał największą sławę.

298

ROZWÓJ TEORII FREUDA. Przeszła ona przez trzy fazy: 1) Uformowała się w latach 1895- 1897 pod wpływem francuskich psychiatrów, Charcota, a zwłaszcza Janet. Była jeszcze wtedy teorią wyłącznie lekarską, nie zaś ogólną psychologiczną; o zjawiskach nieświadomych traktowała tylko w

związku z patologicznymi. 2) W ciągu lat kilkunastu aż do 1915 r. Freud rozwijał swą teorię: przede

wszystkim doszedł do przekonania, że procesy nieświadome występują także w psychice normalnej, że są powszechnym i istotnym składnikiem- wszelkiej psychiki, zarówno zdrowej jak chorej. Głównego zaś ich

źródła dopatrywał się w przeżyciach płciowych: są one ze wszystkich przeżyć najpierwotniejsze i naj-

ważniejsze, stanowią o charakterze i losach-człowieka. 3) Po 1915 r. Freud rozszerzył jeszcze swą doktrynę, dając jej podłoże metafizyczne, a nowe zagadnienia metafizyczne zaczęły w teorii jego brać

górną nad terapeutycznymi i psychologicznymi.

POGLĄDY, I. NIEŚWIADOME ZJAWISKA PSYCHICZNE. Freud napisał o sobie, iż „nie zamierzał zrobić i

nie zrobił nic więcej ponad to, że ujawnił nieświadome czynniki życia psychicznego". Ale to zamierzenie

było śmiałe: zrywało z podstawowym przekonaniem psychologii XIX wieku, dla której nic nie było pewniejsze ponad to, że świadomość jest istotną cechą psychiki, że więc myśl o psychice nieświadomej

jest jawnie sprzeczna. I oto twierdzenie, które się w XIX wieku wydawało definitywnie potępione, psychoanaliza w XX wieku odnowiła, co więcej: przedstawiła jako wielką zdobycz naukową. Dowodziła,

że świadomość nie jest niezbędną cechą życia psychicznego, że zjawiska psychiczne nieświadome nie

tylko istnieją, ale decydują o świadomych.

Życie psychiczne przepływa dwoma korytami: świadomym i nieświadomym. Zapewne, jedynie procesy świadome są faktami, nieświadome zaś są hipotezą — ale fakty zmuszają do przyjęcia tej hipotezy. Bo życie świadome nie tłumaczy się samo przez się, nie stanowi zwartej całości, pomiędzy

procesami świadomymi brakuje ogniw. Wyobrażenia, które kiedyś były w naszej świadomości, giną w

niej w niezrozumiały sposób, aby w sposób równie niezrozumiały znów się w niej pojawić. Można ten

stan rzeczy tłumaczyć na-dwa sposoby: albo przyjmując, że gdy wyobrażenia giną ze świadomości, to

przechowują się ich odpowiedniki cielesne, jakieś engramy w korze mózgowej, które później pozwalają

odżyć wyobrażeniom — tak tłumaczyła to psychologia XIX wieku. Albo można też tłumaczyć w ten

sposób, że wyobrażenia przechowują się w postaci podświadomej — tak czyni to psychoanaliza. Tamta

tłumaczyła ciągłość zjawisk psychologicznych fizjologicznie, a ta psychologicznie. Nie zaprzeczała, że

procesy nieświadome są jedynie hipotezą, ale wskazywała, że hipotezą jest również fizjologiczne uwarunkowanie świadomości.

Argumentem psychoanalizy na korzyść istnienia nieświadomej psychiki było tedy:

1) że w życiu psychicznym przyczyny bywają czasowo odległe od swych skutków, trzeba więc przyjąć

między nimi ogniwa pośredniczące. Ponieważ jednak ten stan rzeczy można tłumaczyć także

fizjologicznie, więc psychoanaliza podawała dalsze argumenty. 2) Nie ma powodu unikać pojęcia przeżyć

nieświadomych, ponieważ zjawiska psychiczne posiadają cechę świadomości w różnym stopniu, a cecha, która ma różne stopnie, może spaść i do zera. 3) Poza tym psychoanaliza posługiwała się sobie tylko właściwym argumentem, mianowicie terapeutycznym: że wykrycie nieświadomych przeżyć leczy niedomogi psychiczne. Dlaczego niektóre wyobrażenia nie zostają przez jednostkę uświadomione? Dla różnych przyczyn. Niektóre są nieświadome dlatego, że leżące u ich podstaw wrażenia były zbyt

299

słabe i nie przekroczyły progu świadomości. Inne zaś dlatego, że świadomość nie dopuściła ich do siebie, że je odepchnęła, wyparła. I to źródło jest najważniejsze. Jeśli pierwszą tezę psychoanalizy jest, że procesy psychiczne nieświadome istnieją, drugą, że odgrywają doniosłą rolę w życiu psychicznym, to trzecią jest — że są to procesy wyparte ze świadomości. Do tego dołącza się jeszcze teza czwarta, że wyparcie ich ze świadomości dokonywa się na ogół już w dzieciństwie i na tle przeżyć seksualnych. Wyparcie pewnych procesów ze świadomości ma, zgodnie z psychoanalizą, głęboką celowość: mianowicie wyparte zostają te, które są niezgodne z naturą jednostki, które zakłóciłyby jej harmonię i których świadomość musiałaby być przykra. Istnieje w psychice coś w rodzaju „cenzury”, dokonującej selekcji wyobrażeń: nieodpowiednich, przykrych nie dopuszcza do świadomości.

2. KOMPLEKSY i ICH WYLĄDOWANIE. Pewne wyobrażenia zespalają się ze sobą i w tym zespoleniu utrwalają się w psychice; jeśli są ujemnie zabarwione uczuciowo, to psychika usiłuje zepchnąć je w nieświadomość, gdzie jednak, choć zepchnięte, trwają dalej. Te zespoły wyobrażeń, spychane w nieświadomość, ale dalej nurtujące psychikę, psychoanalitycy nazwali „kompleksami”. Np. wedle często przez nich przytaczanego wypadku, zazdrość o matkę, jaką dziecko przeżyło w stosunku do ojca, wytwarza w nim trwały kompleks niechęci do ojca, niechęci, której źródła sobie nie uświadamia. Albo znów upokorzenia doznane w młodości mogą wytworzyć „kompleks niższości”, czyli dotkliwie, ciężące przekonanie o własnej nieudolności i bezwartościowości. Człowiek pozbędzie się kompleksu, jeśli go w ten czy inny sposób wyląduje, wyrzuci z siebie. Dzieje się to przede wszystkim w snach: wylądowanie następuje tu w sposób pośredni, przenośny, symboliczny, zamaskowany; wymaga to też szczególnej sztuki, by rozpoznać, w jakich snach jakie wylądowują się ludzkie utajone kompleksy. Freud pierwszy uznał marzenia senne za procesy psychiczne równej z innymi doniosłości, mające swą głęboką celowość, stanowiące istotne ogniwo w całości życia psychicznego. Kompleksy wylądowują się również w marzeniach na jawie. A także w przeróżnych błędach i

usterkach, jakie popełniamy, w całej „psychopatologii życia codziennego”. Oto nieraz mówimy lub robimy co innego, niżeśmy zamierzali. Konia nazywamy kotem, czy kota koniem, skręcamy w inną ulicę, niżeśmy chcieli, bierzemy inną książkę niż ta, po którą sięgaliśmy do szafy. Na ogół traktuje my nasze omyłki jako wypadki błahe, przypadkowe, nie mające głębszych przyczyn. Inaczej Freud: on sądził, iż zawsze mają swoją przyczynę, mianowicie w jakimś kompleksie, który się przez nie wyładowuje i uwalnia psychikę od konfliktu. Nie są wcale błahe ani przypadkowe, są wytworem tego samego celowo działającego mechanizmu, co i inne zjawiska psychiczne. Jeśli natomiast kompleks nie wyładowuje się, to zostaje w sferze nieświadomej. Ale' nie przestaje działać, a działając dezorganizuje życie psychiczne jednostki. Staje się przyczyną nerwic. Kompleksami zepchniętymi w nieświadomość psychoanaliza tłumaczyła neu-rozy i właśnie tłumaczenie to było jej punktem wyjścia. I pozostało to jej tezą: że psychika chora jest naturalnym wytworem tego samego mechanizmu, co psychika normalna.

3. «JA» i «ONO». Freud twierdził nie tylko, że istnieją w psychice wyobrażenia nieświadome, że są normalne i naturalne, ale także, że są dla życia psychicznego równie ważne, a nawet ważniejsze od świadomych. To one, nie zaś świadome, kierują psychiką. Świadome stanowią tylko zewnętrzną jej warstwę, tę, która podlega działaniu świata zewnętrznego

300

i jest odeń zależna. Nie są pełnym wyrazem osobowości człowieka, skoro są zależne także od czynników zewnętrznych: jeśli są jej wyrazem, to częściowym tylko i powierzchownym. Tę świadomą część psychiki zwykliśmy nazywać naszym „ja”, naszą „jaźnią”.

Jaźń nie jest więc całym człowiekiem, całą jego osobowością, lecz właśnie tylko powierzchowną jego warstwą. I Freud zewnętrznej „jaźni” przeciwstawił wewnętrzną psychikę człowieka: w przeciwstawieniu do jaźni nazwał ją „ono”. „Ja” i „ono” — w łacińskiej terminologii ego i /() — to dwa składniki każdej osobowości. Jaźń jest świadoma, „ono” zaś jest dziedziną nieświadomych wyobrażeń i popędów. Ma się do jaźni jak psychika głęboka do zewnętrznej, jak świadoma do nieświadomej, jak rządzona popędami do rządzonej rozumem. „Ono” jest anarchiczne, a jaźń jest trzymana w karbach; „ono” jest dynamiczne, jaźń — ustabilizowana. Jaźń jest świadoma i rozumna, ale stanowi tylko mniej lub więcej cienką powierzchnię nad głębiami nieświadomości.

Psychika nieświadoma w człowieku nie tylko istnieje, ale działa nieustannie, w najdrobniejszych nawet, codziennych sprawach jego życia. Działa jak żywioł, nie podlegając jego świadomej woli. Działa, a na nią nie można działać, ponieważ nie jest uświadomiona. A ponieważ nie można na nią działać, więc nie

można też jej zniszczyć — i w tym leży jej potęga.

4. JAZŃ I NADJAZŃ. Tym samym mechanizmem, którym tłumaczył życie jednostek, Freud zaczął

później tłumaczyć także życie społeczne i tworzoną przez społeczeństwo kulturę. I ona jest w znacznej

mierze wynikiem tego, że pewne wyobrażenia zostają wyparte w nieświadomość. Rzecz w tym, że żyjąc w

społeczeństwie jednostka nie może realizować wszystkich swych popędów, pożądań, pragnień, mianowicie nie może realizować tych, które są dla społeczeństwa destrukcyjne i które ono zwalcza. Aby ten stan rzeczy złagodzić i przynajmniej częściowo unieszkodliwić, społeczeństwo wytwarza dla

niezaspokojonych popędów i pożądań kompensaty. Taką kompensatą jest właśnie kultura. Moralność,

religia, sztuka: wszystko to kompensaty, środki zastępcze dla stłumionych pożądań. Żyjemy nimi, nie

mogąc żyć naturą. W szczególności co do sztuki jest wyraźne, że jest dla nas kompensatą, że przekształca

rzeczywistość tak, aby ją uczynić bardziej zgodną z naszymi pożądaniami. Ale nie inaczej jest z religią czy

moralnością.

Sztuka, religia, moralność — wszystko to ma ostateczne źródło w popędach potrzebujących wyładowania. Chwalimy je za to, że są piękne czy wzniosłe, ale naprawdę cenimy za co innego: za to, że

przynajmniej w zastępczy sposób pozwalają nam wyładować nasze popędy. „Jednej tylko rzeczy jestem

pewien” — pisał Freud — „tego, że oceny wydawane przez ludzkość są wyznaczone przez jej pragnienie

szczęścia; innymi słowami: są usiłowaniem dostarczania argumentów złudzeniom”. Pewne popędy, jeśli

się wyładowują, są groźne dla społeczeństwa, i dlatego są przez nie zwalczane i karane; ale jeśli się nie wyła-

dują, to stają się groźne dla jednostki, bo dezorganizują jej życie, wpędzają ją w choroby nerwowe.

Pozostaje więc jedno: by się wyładowały, ale w postaci pośredniej, zastępczej, nieszkodliwej,

uwznioślonej, czyli, jak się wyrażał Freud, „wysublimowanej”. W takiej postaci nie są już niebezpieczne i

nie napotykają oporu społeczeństwa. Tak np. popędy seksualne, te najpierwotniejsze i najsilniejsze z

pożądań, sublimują się, uwznioślają w twórczości artystycznej: i dzieła sztuki wydają się czymś wzmoślej-

szym od reszty życia ludzkiego, ale naprawdę są wytworem tych samych popędów.

Wysublimowane wyobrażenia i pożądania wytwarzają jeszcze jedną warstwę w psychice

301

człowieka. Warstwę jak gdyby górną. Działają jako nakazy: moralne, religijne, estetyczne. Są odczuwane

jako coś, co jest ponad jaźnią, czemu jaźń musi się poddawać. Freud nazwał tę trzecią, górną warstwę

osobowości człowieka „nadjaźnią” (super-ego). I ona też jest w znacznej mierze nieświadoma:

odczuwając nakazy, człowiek nie ma świadomości ich genezy, nie zdaje sobie sprawy, że są

wysublimowaną przez kulturę postacią jego własnych popędów. To nadjaźń cenzuruje popędy, trzyma w

karbach jaźń: ona też jest źródłem wszystkich kategorycznych imperatywów i tego poczucia niedoskonałości i winy, które częstokroć ciąży nad jaźnią.

I oto jaźń — nie mówiąc już o tym, że podlega naciskowi ze strony świata zewnętrznego — jest naciskana

jeszcze z dwu stron: działa na nią zarówno „ono”, jak „nadjaźń”:

„ono” jakby od dołu, a „nadjaźń” od góry. Jaźń świadoma jest „pod dwoma ciśnieniami”, mniej lub więcej

nieświadomymi: od dołu ciśnie na nią „ono” ze swymi popędami, a od góry „nadjaźń”, broniąca nakazów

społecznych.

Każdą z tych trzech warstw psychiki rządzą inne prawa. „Ono” ma charakter na wskroś hedonistyczny, dąży tylko do jednego: do osiągnięcia przyjemności. Ale w tym natrafia na opór zarówno

przyrody, jak społeczeństwa — i łatwo wchodzi z nimi w konflikt. „Jaźń” zaś usiłuje uniknąć tego konfliktu; dlatego nie kieruje się już zasadą przyjemności, lecz zasadą realności, nie tym, co przyjemne,

lecz co niezbędne: usiłuje uzgodnić popędy jednostki z warunkami życia, aby ją uratować od grożącej

zagłady. A tak samo „nadjaźń” dąży do ograniczenia żądzy użycia, do opanowania popędów i przystosowania ich do możliwości społecznych. W ten sposób psychoanaliza ogranicza tradycyjną wśród

empi-rystów tezę psychologicznego hedonizmu: nie cały człowiek, lecz tylko jedna część jego osobowości

dąży do przyjemności.

Ze złożonej, trójwarstwowej struktury naszej psychiki pochodzą dysharmonie naszego życia i kultury.

W dysharmoniach tych tkwi przyczyna, dla której kultura, choć ją sami tworzymy, nigdy nas w pełni nie

zadowala. B ogactwa kultury są opłacane ograniczeniem swobody popędów: dlatego nie daje ona szczęścia. Freud nie tylko stwierdził ten stan rzeczy, ale także usiłował znaleźć środki zaradcze.

„Czy

ludzkłość, wahająca się między strachem bożym a rozkoszą zwierzęcą obstawioną zakazami, znajdzie

kiedy rozwiązanie tego konfliktu?” Środki Freuda były swoiste i raczej niespodziewane.

Podczas gdy większość moralistów proponowała zawsze, by niższe składniki psychiki

podporządkować wyższym (w terminologii Freuda znaczyłoby to: podporządkować „ono” jaźni i „nadjaźni”), to on sądził, że powinno być odwrotnie. Uzasadniał to tym, że do życia składniki wyższe nie

są tak niezbędne jak niższe; budowle mogą stać bez szczytów, ale nie bez fundamentów. Oczywiście nie

znaczy to, aby „ono” miało otrzymać całkowitą swobodę: to byłoby samobójstwo, jaźń musi sprawować

nad nim kontrolę. Natomiast należy ograniczać raczej roszczenia nadjaźni niż popędy jednostki: w ten

sposób jeszcze najprędzej można zmniejszyć dysharmonie kultury i przynieść ulgę ludziom.

5. DETERMINIZM. Psychoanaliza nie podzielała przekonania, że tylko zjawiska fizyczne są

przyczynowo powiązane i zdeterminowane, a w zjawiskach psychicznych jest miejsce na wolność.

Według niej zjawiska psychiczne są również całkowicie zdeterminowane, każde ma przyczynę.

Ale część tych przyczyn jest nieświadoma, i dlatego jednostka nie zdaje sobie z nich sprawy. Nie uświadamiając sobie przyczyn swych postępów, jednostka nie może też

302

sprawować nad nimi kontroli. Nie jest przeto za nie odpowiedzialna. A nie będąc odpowiedzialna za pożądaną i myśli nieświadome, nie jest odpowiedzialna też za świadome, bo te są wyznaczone przez tamte.

6. IRRACJONALIZM. Psychoanaliza wypowiedziała się nie tylko za deterministycznym, ale też za irracjonalistycznym poglądem na życie: czynnikiem nadrzędnym i mającym władzę nad ślepych popędami nie tylko nie jest wola, ale nie jest także rozum. I poszła w tym kierunku dalej niż którykolwiek

z prądów XX wieku. W jej pojmowaniu rozum nie tylko nie kieruje pożądaniami, ale im właśnie podlega,

jest ich narzędziem. Usiłuje jedynie zrealizować cele, ku którym jednostka nieświadomie zmierza.

Usprawiedliwia to, czego ona potrzebuje instynktownie. Siły, które rządzą człowiekiem, są instynktowe,

nie racjonalne: rozum nie jest siłą, lecz narzędziem używanym przez te siły.

Czynności, które wysublimowaliśmy i którym nadaliśmy pozory racjonalności, mają swe ostateczne

źródło w instynktach. Spełniamy je dlatego, że odpowiadają naszym potrzebom, a nie dlatego, że są słuszne.

Doktryna Freuda, wynosząc popędy jako źródło życia psychicznego, przez to samo musiała poniżyć

rozum. Przyjmowała, że psychika nie zna innych praw niż prawa popędów; jeśli występują w

świadomości naszej nakazy, to choćby zdawały się być nakazami rozumu, są tylko wysublimowanym

odbiciem popędów. A jeśli między popędami a wywodzącymi się z nich nakazami wytworzy się niezgoda, to ustąpić muszą nakazy, bo nie mają same przez się wartości.

ZESTAWIENIE. Myślą centralną psychoanalizy Freuda było, że psychiczność nie jest identyczna ze

świadomością, że istnieje także życie psychiczne nieświadome. Musimy przyjąć istnienie psychiki nieświadomej, choć wiemy o niej tyle tylko, ile się z niej do psychiki świadomej przedostanie.

Życie

psychiczne przebiega w dwóch systemach, świadomym i nieświadomym, ma jednak wszędzie tę samą

osnowę. W całości jest zdeterminowane, w całości ma charakter mechaniczny. Mechanizmem jest nawet

„sublimowanie” wyobrażeń i tworzenie z nich ideałów kultury. W całości ma też podłoże irracjonalne:

pierwotnymi elementami życia psychicznego są popędy, zwłaszcza seksualne, a rozum gra tylko rolę

służebną.

W sprawie stosunku zjawisk psychicznych i fizycznych psychoanaliza nie dała wyraźnej odpowiedzi.

Często przemawiała materialistycznie: źródło życia psychicznego widziała w popędach, a te wywodziła z

procesów somatycznych. Ale z drugiej strony, tłumaczyła zjawiska psychiczne właśnie tylko na gruncie

psychicznym, a nie fizjologicznym. Sam Freud wahał się między paralelizmem a interakcjonizmem. A

niektórzy z jego uczniów twierdzili, że w pierwiastku nieświadomym znaleźli byt pierwotny, ani fizyczny, ani psychiczny, z którego dopiero powstaje zarówno fizyczny, jak psychiczny.

POPRZEDNICY. Psychoanaliza, choć wystąpiła jako nowość XX wieku, miała niemało poprzedników. Przede wszystkim w osobach lekarzy-psychiatrów Charcota czy Janeta, ale także filozofów-metafizyków.

1. W koncepcji nieświadomego życia psychicznego miała poprzednika w Leibnizu, który przyjmował,

że życie to ma nieprzerwany bieg, pozornie tylko zanikający.

2. W koncepcji mechaniki życia psychicznego psychoanaliza miała znów analogię

303

z Herbartem. Podobnie jak on pojmowała psychikę atomistycznie, przyjmowała niezależne działanie

oddzielnych jej elementów.

3. W dynamicznej koncepcji psychiki, w przyznawania pożądaniami pierwszeństwa przed wyobrażeniami psychoanaliza miała pewien związek z Schopenhauerem. Wspólny był im irracjonalizm,

niska ocena intelektu.

4. Wreszcie w przekonaniu, że ludzie wytwarzają sobie fałszywy obraz samych siebie i swojego życia, psychoanaliza miała analogię z takimi analitykami człowieka, jak Pascal, La Rochefoucauld, Kierkegaard, Nietzsche, a także z socjologami, obserwującymi nakładanie maski społecznej na psychikę

jednostki.

PSYCHOLOGIA GŁĘBI. Psychoanaliza Freuda zaczęła mieć zwolenników już od 1900 r.; była ich

pierwotnie niewielka grupa, najpierw w Wiedniu, potem W Szwajcarii. Ale już w 1908 r. psychoanaliticy

odbyli swój pierwszy zjazd międzynarodowy. Od 1913 Freud zaczął wydawać czasopismo specjalne

„Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse”, a od 1915 r. „Imago”. Później amerykańskie instytucje

psychoanalityczne zaczęły rywalizować z europejskimi: powstał Institute of Psycho-analysis,

International Psycho-analytical Library, „International Journal of Psycho-analysis”.

Od 1912 r. rozpoczęły się już w szkole tarcia i doprowadziły do wyodrębnienia paru pokrewnych, ale

jednak odmiennych prądów. Najważniejsze z nich były dwa: jeden zapoczątkował Adler, drugi Jung.

Alfred Adler (1870 - 1937), wiedeńczyk, jeden z najwcześniejszych współpracowników Freuda, swój

kierunek secesyjny nazwał „psychologią indywidualną”. W nim nieświadome życie psychiczne grało

mniejszą już rolę i bardziej było zespolone ze świadomym. A miejsce libido zajęła inna żądza.

Mianowicie żądza potęgi, władzy, wyższości: to ona stanowi o całym naszym życiu. Przyczynę nerwic

stanowi niezaspokojenie jej i wynikające stąd „poczucie niższości”. Jest ono bodźcem największych dokonań ludzkich, ale także przyczyną największych zaburzeń psychicznych, poszukiwań kompensaty i starań, by wmówić w siebie i w otoczenie, że jest się innym, niż się jest naprawdę.

C. G. Jung (1875 - 1961), profesor w Zurychu, oderwał się od psychoanalizy, uważając ją za jednostronną, i wystąpił z własną „psychologią analityczną”. Utrzymał libido jako podstawowy element życia psychicznego, ale pojmował ją bardzo szeroko, nie tylko seksualnie, tak iż objęła nie tylko libido

Freuda, ale także żądzę władzy Adiera: stała się czymś podobnym do „woli” Schopenhauera i elan vital Bergsona.

Wszystkie te prądy — sama psychoanaliza i inne wywodzące się od niej — przyjęły dla siebie nazwę „psychologii głębi” dla przeciwstawienia się psychologii dotychczasowej, uwzględniającej jakoby tylko powierzchnię życia psychicznego, a nie jego właściwe, głębokie, podświadome źródła.

DZIAŁANIE. Psychiatrzy wobec psychologii głębi podzielili się na jej gorących zwolenników i równie gorących przeciwników. Mniej silnie wpłynęła na psychologów i filozofów, choć i do nich przeniknęły jej idee. A znów bardzo głęboko oddziaływała na szerokie masy inteligencji; była tym prądem psychologii XX wieku, którego działanie najdalej wyszło poza sfery naukowe. Symbolizm snów, życie nieświadome, kompleksy, kompensaty, libido, poczucie niższości, maskowanie i sublimacja pragnień — to wszystko weszło do myśli i mowy potocznej. Potoczny pogląd na życie, rozwijający się w XX w., znajdował

304

B. NATORP

B. CROCE

W. LENIN

A. EINSTEIN

Z. FREUD

E. DURKHEIM

A. N. WHITEHEAD

N. HARTMANN

pożywkę w ogólnych teoriach i praktycznych konsekwencjach, które wpływały x psychologii głębi czy

które wygodnie było z niej wyciągnąć.

A) Jedną z takich konsekwencji był sceptyczny stosunek do wiedzy i życia. Jeśli rozum jest tylko narzędziem instynktów, to nie ma racji oczekiwać, że odsłoni nam prawdę. W szczególności nasze normy

i oceny nie mają bezwzględnej wartości, są tylko wyrazem naszych potrzeb i pragnień. Ta konsekwencja

psychoanalizy odpowiadała temu prądowi nieufności do wiecznych prawd, norm, dogmatów w religii i

moralności, w nauce i sztuce. który przeszedł przez XX wiek.

B} Inną konsekwencją był fatalizm. Charaktery nasze są zdeterminowane przez przeszłość, postępowanie

nasze jest wynikiem działania kompleksów. Nie jesteśmy wolni:

nie odpowiadamy za braki naszej natury, a w szczególności za to, że nie mamy siły i woli. by braki te

wykorzeńić. Wobec tego — nie warto się wysilać. Raczej należy żyć tak, jak jest żyć łatwiej. Ważne jest

tylko, aby być w zgodzie z samym sobą. z własnymi popędami. Zwalczanie swych popędów jest zdradą

wobec samego siebie. I zakłóca ład naszego życia. Nie tylko nerwice, ale i ogólne niezadowolenie człowieka z siebie i życia jest według Freuda skutkiem tłumienia naturalnych popędów. Zdrowiej jest iść

za nimi, a można to robić szczerze: dawniej ludzie musieli ukrywać popędy potępiane przez opinię, dziś

już nie potrzebują ich ukrywać. Postęp ten psychoanalitycy przypisywali głównie sobie:

bo zdemaskowali opinię, wykazali, że jej ideały są tylko wysublimowanymi popędami.

OPOZYCJA. Z zarzutów przeciw psychologii głębi, a przede wszystkim psychoanalizie, dwa posiadały znaczenie najogólniejsze.

1. Hipoteza nieświadomego życia psychicznego jest mało zrozumiała .i pełna sprzeczności, a przy tym

jest zbędna: zjawiska świadomości można tłumaczyć bez niej. tłumaczyć nie wyobrażeniami

nieświadomymi i hipotetycznymi „kompleksami”, lecz zmianami fizjologicznymi, o których można mówić zrozumialej i ściślej. Sam Freud twierdził, że nie może być nieświadomych uczuć: do ich istoty

bowiem należy, że są odczuwane. a. więc świadome — ale wszak to samo dotyczy wyobrażeń i pragnień.

2. Psychologia głębi, a w szczególności psychoanaliza, choć ma pretensję do tego. aby być nauką na

faktach opartą, w rzeczywistości robi wiele założeń filozoficznych. A nawet ma skłonność do „hipotez

metafizycznych”: „ono”, „nadjażń”. libido i cenzura, instynkty życia i śmierci, o których mówi szeroko,

pożądania rzekomo powszechne i niezmiennie, nie ulegające działaniu czasu - to wszystko są byty wytworzone przez Freuda. nie mające pokrycia w faktach. Jung w momentach szczerości sam nazywał

swą teorię nieświadomej psychiki „nową mitologią”.

Mimo swe braki psychoanaliza osiągnęła wyniki, z których korzystała psychiatria. psychologia, a poniekąd także filozofia. Wykazywała znaczniejszy, niż dotąd przyjmowano. wpływ czynników instynktowych i emocjonalnych na nasze myślenie i postępowanie. Tłumaczyła nim to, co inaczej musiało się w życiu ludzkim wydawać przypadkowe, niezrozumiałe, niedorzeczne. Wykazywała celowość patologicznych zjawisk psychicznych. podawała nowy sposób nie tylko ich rozumienia, ale i

leczenia. Jednakże było niewątpliwie wiele przesady, gdy Freud porównywał swą rolę z rolą Kopernika i

Darwina i twierdził, że jak oni w przyrodzie martwej i żywej, tak on w świecie psychicznym odkrył pra-

wa powszechne i dopatrył się konieczności tam, gdzie dotąd widziano tylko przypadek.

20—Historia filozofii t. III

Wt\

V. PSYCHOLOGIA RADZIECKA

Psychologia uformowała się w Związku Radzieckim nieco później niż szkoły psychologii amerykańskiej i zachodnioeuropejskiej, o których była mowa. Uformowała się na podłożu filozoficznym, mianowicie na podłożu marksizmu, którego tezy uczeni radzieccy zastosowali również w psychologii. A wynikiem tego zastosowania była psychologia zasadniczo różna od całej psychologii zachodniej. Najważniejsze było to, że zerwała z dualizmem świata psychicznego i fizycznego, na którym się opierała tamta.

Psychologia radziecka w ciągu 30 lat swego rozwoju przeszła przez różne fazy, stopniowo przeprowadzając materialistyczny i dialektyczny punkt widzenia. Jej ogólne tezy najpełniej przedstawił S. L. Rubinsztejn w książce *Osnovy obszczej psychologii*, 1940, rozwiniętej jeszcze w II wydaniu z 1946 r. Jednakże poglądy jego w dużej części poddane zostały krytyce przez innych psychologów radzieckich.

POGLĄDY, I. DIALEKTYCZNE ROZUMIENIE ZJAWISK zwróciło w szczególności uwagę na dwie istotne cechy zjawisk psychicznych:

A) W zjawiskach psychicznych —jak we wszystkich zjawiskach — nie ma nic niezmiennego; są one wciąż się rozwijającymi procesami. Należy je też w psychologii ujmować jako proces, bo inaczej się petryfikuje i fałszuje rzeczywistość. Niektórzy psychologowie Zachodu zdawali sobie z tego sprawę, ale — w przekonaniu psychologów radzieckich — nie wyciągnęli stąd właściwych konsekwencji: w szczególności Bergson wysnuł wadliwy wniosek, że zmienności zjawisk niepodobna ująć pojęciowo i że przeto pozostanie jedynie odwołanie się do intuicji.

B) Zjawiska psychiczne—jak wszystkie zjawiska—stanowią jedność; nie ma zjawisk odosobnionych, jedno są zależne od drugich. I zależności nie są w nich jednokierunkowe, jak się zwykło przyjmować; są wzajemne. Skoro zjawiska są procesami przebiegającymi w czasie,

to jest naturalne, że jedno zjawisko może najpierw działać na drugie, a potem z kolei ulegać jego działaniu; A działa na B, a potem B na A. Co więcej, dla dialektyki istnieje równoczesna zależność wzajemna: równocześnie A może być zależne od B, a B od A. Działając zaś na siebie, zjawiska przenikają się wzajem; jeden proces staje się składnikiem drugiego — i odwrotnie. Kto wyrzywa zjawiska z ich wzajemnego powiązania, ten robi z nich abstrakcję, odbiega od rzeczywistości. Wzajemne przenikanie się w żadnych innych zjawiskach nie występuje tak wyraźnie, jak w psychicznych: spostrzeżenia są zależne od myślenia, a myślenie od spostrzeżeń, sądy zawierają pojęcia, a pojęcia sądy, mowa przenika się z myśleniem, działanie wpływa na myślenie, a myślenie na działanie.— Zgodnie z tymi zasadami psychologia radziecka traktowała przedmiot swój konkretnie i rozwojowo, unikała abstrakcji tak samo jak petryfikowania zjawisk.

2. NOWE POJĘCIE ZJAWISKA PSYCHICZNEGO. Psychologia radziecka dokonała głębokiej przemiany w psychologii panującej dotychczas: zmieniła samo pojęcie zjawiska psychicznego, inaczej określiła samą jego istotę. Przeciwwstawiła się pogładowi, który uchodził za niewzruszony pewnik: że zjawiska psychiczne są całkowicie subiektywne, że mają te tylko cechy, które zna przeżywająca je jednostka. Pogład ten trwał od Kartezjusza: to on go wprowadził i na tej podstawie oddzielił dwa światy, fizyczny i psychiczny, obiektywny i subiektywny. Od Kartezjusza takie pojęcie zjawiska psychicznego przejęli inni filozofowie i psychologowie. Nawet Locke, który w wielu sprawach był jego antagonistą, tu

306

przejął jego stanowisko. I mało było poglądów filozoficznych, które by w ciągu wieków były tak zgodnie wyznawane, jak ten. Godziły się nań nawet zwalczające się obozy, racjonalizm idący za Kartezjuszem i empiryzm idący za Locke'iem; wszystkie zachowały dualizm zjawisk fizycznych i psychicznych.

Dualizm ten zrywał związki między obu rodzajami zjawisk. A jednak najprostsze doświadczenie uczy, że związki między nimi zachodzą. W świetle dualizmu stają się one niepojęte: bo jakże zjawiska tak różne mogą na siebie działać? Jak zjawiska psychiczne, które nie są przestrzenne, mogą działać na-przestrzenne, i odwrotnie? Na tym tle powstał tzw. problem psychofizyczny: jak pojąć to niepojęte działanie? Z wielu prób rozwiązania go żadna nie była zadowalająca. Zwłaszcza zaś najpopularniejsza ze wszystkich teoria paralelizmu psychofizycznego. Bo co to może znaczyć, że zjawiska, które są zupełnie różne — cielesne i niecielesne — przebiegają „równolegle”? Jest to rozwiązanie tajemnicze, wymyślone niegdyś nie przez naukę, lecz przez spekulacyjną metafizykę Spinozy. A nie lepsze są inne teorie, np. te, które, aby uniknąć dualizmu, sprowadzają zjawiska psychiczne do fizycznych: wracają do wulgarnego materializmu, niezdolne są wyjaśnić złożonych stosunków wzajemnych między psychiką a mózgiem, wykrytych przez współczesną psychoneurologię.

Nowe pojęcie zjawiska psychicznego, wprowadzone przez marksistów radzieckich, usuwało trudności tamtego dawniejszego pojęcia. Opierało się zaś na prostej myśli, że to, co ze zjawisk psychicznych dane jest introspekcyjnie przeżywającemu, nie jest jedyną ich cechą, jak bez dyskusji przyjmowano przez parę wieków. Przecież nikt nie uważa wyglądu ciała chemicznego za jedyną jego cechę: byłby to oczywisty błąd, a takim samym błędem jest przypisywanie zjawiskom psychicznym samych tylko cech subiektywnych, znanych przeżywającemu. Zjawiska psychiczne mają też cechy obiektywne, z których przeżywający może nie zdawać sobie sprawy: np., że zostały wywołane przez bodźce albo że same wywołały ruchy, że treściowo odpowiadają rzeczywistości i że przebieg działania jest zgodny z treścią zjawisk psychicznych. Zjawiska psychiczne nie są czysto subiektywne, lecz subiektywno-obiektywne, stanowią jedność tych dwu składników. A jeśli tak, to nie ma owej kartezjańskiej przepaści między nimi a zjawiskami fizycznymi:

stanowią nie dwa różne szeregi, lecz tylko jeden, przenikają się wzajem, jak to widać na dowolnym przykładzie.

3. ZWIĄZEK ZJAWISK PSYCHICZNYCH z FIZYCZNYMI. Związek ten jest potrójny; przeżycia

jednostki wiążą się z trzema rodzajami zjawisk fizycznych: z organizmem jednostki, z jej ruchami, a także z otaczającym ją światem zewnętrznym.

A) Materializm dialektyczny stanął na stanowisku, że świadomość powstała w rozwoju materii na wysokim szczeblu tego rozwoju: materia uzyskała wtedy świadomość, czyli zdolność odzwierciedlania rzeczy. Zdolność tę posiada tylko mózg; materia mniej rozwinięta jej nie posiada. Świadomość jest funkcją materii, jakkolwiek nie można jej utożsamiać z innymi procesami materialnymi, takimi jak ruch mechaniczny, procesy fizyczne, chemiczne czy fizjologiczne. To samo ciało organiczne porusza się i myśli; nie jest prawdą, jakoby występowały tu dwie substancje: jedna poruszająca się, druga myśląca. Jest jedna cielesna substancja, która ma dwie funkcje. Materializm dialektyczny uznawał dualizm funkcyj, natomiast — w przeciwieństwie do Kartezjusza — monizm substancji.

Związek zjawisk psychicznych z organicznymi jest niewątpliwy, zachodzą tu fakty, którym żaden psycholog nie może zaprzeczyć. Psychologowie radzieccy wskazali zaś,

20*

307

że fakty sięgają dalej, niż zazwyczaj przyjmowano: bo zachodzi nie tylko zależność zjawisk psychicznych

od fizycznych, ale także zależność odwrotna. Myślenie rozwija się zależnie od mózgu, ale 2 kolei także

mózg zależnie od myślenia; niepodobna go zrozumieć nie licząc się z funkcją myślenia; gdyby nie myślał,

nie miałby tych cech, które ma.

B) Związek zachodzi również między zjawiskami psychicznymi a ruchami jednostki. Związek ten jest

tak wyraźny, że nigdy nie mógł być kwestionowany, ale na ogół był wadliwie interpretowany: traktowano

zjawiska psychiczne i ruchy jako niezależne i zastanawiano się, jak tedy mogą się łączyć — a tymczasem

one z natury są zawsze połączone. Nie można trafnie opisać konkretnego zjawiska psychicznego, nie

uwzględniając działania, z jakim jest ono związane. W łączności ich nie ma nic tajemniczego: to tylko

paralelizm psychofizyczny położył na całej sprawie piętno tajemniczości. I tu także zależność jest wzajemna: nie tylko psychika wpływa na działanie, ale także działanie wpływa na przebieg procesów

psychicznych i formowanie się cech psychicznych jednostki.

C) Po trzecie, zachodzi związek między zjawiskami psychicznymi jednostki a zjawiskami fizycznymi

dokonującymi się w jej otoczeniu. Bo właśnie cechą — i to najważniejszą cechą — zjawiska psychicznego jest, iż odzwierciedla to, z czym się człowiek styka. Wielu psychologów Zachodu

twierdziło, że psychika jest niezapisaną kartą, którą zapisują tylko bodźce zewnętrzne — ale nie umieli

tego twierdzenia uzgodnić ze swą dualistyczną teorią. Inaczej Leninowska teoria odbicia. Zjawiska psychiczne powstają pod działaniem poza-psychicznej rzeczywistości. I w treści swej są do niej podobne.

Potwierdza to praktyka:

bo działanie zgodne z treścią zjawisk psychicznych jest też skuteczne, prowadzi do oczekiwanych zmian w świecie.

Należy tylko pamiętać o dwu rzeczach. Po pierwsze: zjawiska psychiczne są funkcją odzwierciedlania,

ale nie lustrem, to znaczy nie przedmiotem, który odzwierciedla. Wobec tego nie ma wcale problemu,

który wydawał się tak trudny: jak przedmiot niematerialny może wchodzić w kontakt z materialnym? Nie

ma tego problemu, bo kontakt, o który chodzi, jest kontaktem człowieka z otoczeniem, a człowiek jest też

przedmiotem materialnym; zjawiska psychiczne są tylko jedną z form tego kontaktu. Świat zewnętrzny

działa na psychikę nie ponad organizmem, lecz przez organizm.

Po wtóre: odzwierciedlanie rzeczywistości przez psychikę nie jest czysto receptywne.

Objawia

się w nim także natura i usposobienie jednostki, dane obiektywne ulegają subiektywnym przeróbkom. I na

tym tle pojawiają się niezgodności myśli z rzeczywistością, odchylenia subiektywne, błędy.

Powyższe trzy związki ze światem fizycznym stanowią obiektywne cechy zjawisk psychicznych; poza

tym zaś zjawiska te mają oczywiście cechy subiektywne, mianowicie swoiste jakości znane jedynie przeżywającemu. Zjawiska psychiczne są subiektywne jeszcze i w tym znaczeniu, że są zawsze związane

z określonym organizmem i osobowością i przez to mają cechy osobiste i niepowtarzalne.

Zjawiska psychiczne są zespolone w całość osobową, a ponadto w inną jeszcze całość, mianowicie w

społeczną. Są także wytworem procesów społecznych. Świadomość jednostki odzwierciedla sama przez

się niewielki tylko odcinek rzeczywistości; rozszerza go wysiłek społeczny. I tu także działanie jest wzajemne: środowisko formuje jednostkę, ale ona także formuje swe otoczenie, już przez to samo, że

takie a nie inne jej zachowanie się wywołuje taką a nie inną reakcję otoczenia.

308

4. METODA PSYCHOLOGII. Z tych podstawowych twierdzeń psychologii radzieckiej wypływały dalsze,

między innymi w zakresie metody psychologii. Najważniejsze jest to:

że introspekcja nie może być jej jedyną metodą, ujmuje bowiem tylko subiektywne cechy zjawisk psychicznych, a nie ujmuje obiektywnych. Wątpliwa jest też owa „bezpośredniość” poznania

introspekcyjnego, w której teoretycy poznania dopatrywali się jej wyższości. Skoro bowiem zjawiska

psychiczne są odzwierciedleniem zewnętrznego świata. to znajomość ich zakłada znajomość świata, a więc jest właściwie pośrednia. Przy tym wszelkie poznanie, a więc także psychologiczne, posługuje się pojęciami ogólnymi, te zaś przekraczają dane introspekcji. Tak podstawowe dla psychologii różnice, jak między spostrzeżeniem a wyobrażeniem, nie mają podstawy w introspekcji. Ale, z drugiej strony, nie mają też racji behawioryści, chcący operować tylko samą metodą obiektywną. Opis zjawisk psychicznych w terminach fizykochemicznych jest na pewno niewystarczający; w ten sposób można ująć tylko jeden ich składnik, ale nie można ująć składnika subiektywnego, przeżyciowego.

Liznąwszy obiektywne składniki zjawisk psychicznych psychologowie radzieccy mogli zerwać z dwoma niepokojącymi twierdzeniami, które narzucały się w psychologii dualistycznej i miały w niej licznych zwolenników. Po pierwsze, że cudza psychika jest niepoznawalna, a po drugie, że psychologia, jako dotycząca zjawisk tylko subiektywnych, nie podlegających weryfikacji, nie może mieć charakteru naukowego.

Psychologowie radzieccy dążyli do ujmowania zjawisk psychicznych w całej ich konkretności, przekonani, że abstrakcje oderwane od zjawisk konkretnych fałszują rzeczywistość. Stali na stanowisku jedności abstrakcji i konkretności. Traktowali psychologię życiowo, w związku z praktyką, stosowali metody, które ją zbliżają do życia. Traktowali ją też indywidualnie, stawiając w centrum rozważań osobowość ludzką i nie ufając konstrukcjom statystycznym, bo psychika statystyczna, przeciętna, jest

abstrakcją, a nie psychiką rzeczywistą. Poddali też krytyce metody, jakie psychologia stosowała na Zachodzie. Nie zaprzeczając potrzebie eksperymentów, ukazywali jednak ich sztuczność i abstrakcyjność: w warunkach laboratoryjnych zjawiska muszą przebiegać inaczej niż w naturalnych. I usiłowali wprowadzać „eksperymenty naturalne”, które wiążą poznanie rzeczywistości z oddziaływaniem na nią.

Ta psychologia na podłożu marksizmu, rozwinięta w Związku Radzieckim, przeciwstawiła się świadomie całej psychologii, która panowała dotąd na Zachodzie.

ZAGADNIENIA FILOZOFICZNE W SOCJOLOGII

Socjologia została zapoczątkowana przez filozofa i początkowo była zależna od filozofii. W XIX w.

była jeszcze nauką mało wyrobioną, nie zdecydowaną, jaki ma przedmiot i metodę: określała je tak, jak to odpowiadało panującym prądom filozofii. Natomiast w XX w. usamodzielniała się—i stosunki odwróciły

się: teraz ona zaczęła swój punkt widzenia narzucać filozofii. Jeśli pierwotnie mogła uchodzić za część

filozofii, to teraz znaleźli się uczeni, którzy chcieli traktować filozofię jako część socjologii. Przedtem

uprawiano socjologię filozoficzną, teraz zaczęto myśleć o filozofii socjologicznej.

MOTYWY FILOZOFICZNE W SOCJOLOGII. Socjologia, wybierając w swych początkach pojęcia podstawowe, założenia, metody, angażowała się w takie lub inne stanowisko filozoficzne. Nie mogli temu zapobiec nawet socjologowie chcący uczynić ją niezależną nauką.

1. Jedni z socjologów przyjmowali, że społeczeństwo jest po prostu sumą jednostek ludzkich; pojmowane zaś jako coś innego niż suma jednostek, jest fikcją. Inni natomiast twierdzili, przeciwnie, że fikcją jest jednostka ludzka, a tylko społeczeństwo jest rzeczywistością: jednostka bowiem zawsze żyje w społeczeństwie i jest taka, jaką ją społeczeństwo uczyniło. W przeciwieństwie tych dwu stanowisk wyraził się filozoficzny antagonizm indywidualizmu i uniwersalizmu.

2. Jedni z socjologów przyjmowali, że twory społeczne, jak prawo, moralność czy religia, są samoistnymi bytami: zostały utworzone przez ludzi, ale odkąd zostały utworzone, istnieją od nich niezależnie. Inni natomiast twierdzili, że byt samoistny w społeczeństwie mają tylko ludzie, owe zaś twory społeczne są jedynie stosunkami, które ich łączą między sobą. To znów był filozoficzny antagonizm substancjalizmu i relacjonizmu. Niektórzy sądzą nawet, że twory społeczne istnieją jedynie w świadomości ludzi; ci przedstawiciele psychologizmu traktowali je jako wyłącznie subiektywne. I w dyskusji z nimi przejawiał się filozoficzny antagonizm obiektywizmu i subiektywizmu.

3. Jedni przyjmowali, że społeczeństwa podobne są do organizmów żywych i że należy je na podobieństwo organizmów traktować. Inni natomiast byli zdania, że społeczeństwa — jak wszystko, co istnieje — są rządzone prawami mechanicznymi i nauka powinna je traktować jak mechanizmy. Był to filozoficzny antagonizm organicznego i mechanicznego pojmowania świata, biologicznej i fizycznej metody.

4. Jedni, idąc za Marksem, przyjmowali, że zjawiska społeczne mają podłoże gospodarcze, zależą przede wszystkim od warunków i środków produkcji. Inni natomiast twierdzili, że mają podłoże psychologiczne, że u podstaw ich są duchowe potrzeby i skłonności ludzi, idee, ku którym ludzie dążą. Był to antagonizm materializmu historycznego i idealizmu.

MOTYWY SOCJOLOGICZNE W FILOZOFII. Jeszcze w czasie gdy socjologia była podporządkowana filozofii, pojawiła się też myśl odwrotna: że przy stawianiu i rozwiązywaniu zagadnień filozoficznych należy uwzględniać socjologiczny punkt widzenia.

Myśl ta pojawiła się prawie jednocześnie w różnych krajach i prądach filozoficznych.

1. W Niemczech — nie wracając do jeszcze dawniejszych czasów i ważnych myśli, które wówczas były wypowiedziane — pod koniec XIX w. nacisk na społeczne podłoże idei filozoficznych kładł Dilthey i jego uczniowie. Wyciągali oni konsekwencje relatywistyczne: skoro filozofia jest zależna od warunków społecznych, to musi się zmieniać, ilekroć warunki te ulegają zmianie. Relatywizm na tle socjologicznym głosił jednocześnie myśliciel innego pokroju, Nietzsche. A także Simmel, który, łącząc relatywizm socjologiczny z biologicznym, wypowiadał skrajną tezę, że każdy ustrój społeczny, tak samo jak każdy gatunek biologiczny, ma swoją prawdę.

2. W Anglii i Ameryce socjologiczny punkt widzenia wprowadzili do filozofii, i zwłaszcza do psychologii, ewolucyoniści ze Spencerem na czele. Wywodzili oni, że to, co się dzieje w umyśle człowieka, jest zależne nie tylko od jego organizmu, ale także od oto-

310

czenia, i jeśli się chce zjawiska psychiczne tłumaczyć, to trzeba to robić nie tylko biologicznie, ale także socjologicznie.

3. Najgłębiej zaś myśl o potrzebie wprowadzenia socjologii do filozofii zapuściła korzenie

we Francji, mianowicie w jej filozofii pozytywistycznej. Miała tam kilka motywów. Najpierw ten: że wszelka wiedza istnieje po to, aby służyć społeczeństwu, i że tylko przy uwzględnieniu tego jej celu mogą być zrozumiane jej własności. Była to podstawowa myśl Saint-Simona. Comte'owi chodziło bardziej o coś innego: o to, że filozofia, mając stanowić jednolity system, musi opierać się na jednej nauce; nauką taką może być tylko najbardziej złożona, inna bowiem nie poddaje się temu zadaniu; najbardziej zaś złożona w przekonaniu Comte'a była socjologia. Z oparcia się na niej wyciągał wniosek, że świat w całości należy pojmować na wzór wielkiego ciała społecznego, nie zaś prostego, martwego mechanizmu.

Trzeci wreszcie motyw traktowania socjologicznego filozofii przez Francuzów polegał na tym; że wyobrażenia, jakie człowiek ma o rzeczach, nie powstają w 'świadomości ludzi żyjących w odosobnieniu, lecz współżyjących ze sobą, są dziełem zbiorowym, tworem społeczeństwa. Ten motyw na przełomie XIX i XX w. podjął Durkheim.

I. SOCJOLOGI STYCZNA FILOZOFIA DURKHEIMA

DURKHEIM I JEGO SZKOŁA. Emil Durkheim (1858 -1917) był profesorem paryskiej Sorbony. Wyszedł z pozytywizmu. Nawiązał w socjologii do Comte'a i Spencera, ale doszedł do koncepcji samodzielnej. Wyraźny a oryginalny jego program naukowy pociągnął wielu, a zdolność organizowania wspólnej pracy pozwoliła mu stworzyć szkołę pod względem zawartości niewiele mającą równych nie tylko w socjologii, ale i w filozofii współczesnej. Wydawana przezeń od 1896 do 1906 „Annee Sociologique” była organem tej szkoły. Sam Durkheim rozwinął swą ogólną koncepcję socjologii w La division du travail social, 1893, i w Regles de la methode Sociologique, 1895; potem zajmował się zagadnieniami bardziej specjalnymi, zwłaszcza socjologią religii (Les formes Elementaires de la vie religieuse, 1912). Obok niego czołowym przedstawicielem szkoły był Lucien Levy-Bruhl (1857 -1939), profesor filozofii w Sorbonie. Wprowadził on socjologiczny punkt widzenia do etyki (La morale et la science des moeurs, 1904) i do teorii poznania (Les fonctions mentales des societies primitives, 1910). W Polsce do szkoły Durkheima należał Stefan Czarnowski (1879-1937), profesor religionistyki w Wolnej Wszechnicy Polskiej, a potem historii kultury i socjologii na Uniwersytecie Warszawskim.

POGLĄDY, I. FAKTY SPOŁECZNE. Każda nauka, jeśli jest naprawdę odrębną nauką, ma za przedmiot odrębne fakty. Tak też jest z socjologią i badanymi przez nią faktami „społecznymi”. Durkheim w oryginalny sposób ukazał ich odrębność.

Nie są to fakty fizyczne, bo nie można ich dokładnie umiejscowić, zobaczyć, dotknąć. Ale, z drugiej strony, są czymś w stosunku do jednostki zewnętrznym: odczuwa ona ich nacisk. W każdym społeczeństwie obowiązują pewne zarządzenia, przepisy i prawa, dotyczące np. ruchu ulicznego, zawierania umów, prowadzenia przedsiębiorstw i tysiąca innych rzeczy, a tak samo obowiązują pewne reguły moralne, obyczaje towarzyskie, wierzenia religijne: to są właśnie fakty społeczne. Nie są niczym fizycznym^ ale mają „siłę

311

„zniewalającą” (cliclion coercitiYi'). stawiają jednostce wymagania, przymuszają ją, zniewalają, zobowiązują. Konieczności nie ma, by jednostka się z nimi liczyła, ale jest przymus; może się z nich wyłamać, ale poniesie tego konsekwencje. Może się nie stosować do przepisów ruchu ulicznego, ale będzie za to ukarana: może się nie stosować do obowiązujących reguł moralnych, ale narazi się, jeśli nie na represje, to przynajmniej na potępienie przez opinię. Nie może przepisów tych i reguł bezkarnie ignorować: ignorując naraża się na kary, utrudnienie życia, potępienie przez ogół. Fakty społeczne obowiązują, naciskają, przymuszają, nakazują.

Nasuwa się pytanie, skąd bierze się w nich ta siła przymuszająca jednostkę. Jeśli nie uciekać się do mistycyzmu i kierować się tylko doświadczeniem, to trzeba przyjąć, iż jest to siła społeczna. To społeczeństwo przymusza jednostki. Siła społeczna jest w stosunku do indywidualnej siły wyższą, nadrzędną i choć nie jest siłą fizyczną, jest jednak siłą, której jednostka musi się poddawać, przed którą się

korzy.

2. OBIEKTYWNI-: ZADANIA SOCJOLOGU. Nauki o człowieku można traktować dwojako: subiektywnie i obiektywnie. W pewnej fazie rozwoju powstaje skłonność do traktowania subiektywnego,

które wydaje się bardziej krytyczne i naukowe; uczeni sądzą wówczas, że należy się w nauce zajmować

nie zewnętrznymi faktami, lecz naszymi o nich wyobrażeniami. bo tylko te znamy w niezawodny sposób.

Przez tę fazę subiektywną przeszły wszystkie nauki humanistyczne. Była to jednak, jak sądził Durkheim, faza przejściowa, bo potem wróciły do obiektywnego ujmowania swego przedmiotu. Tak było

nawet z psychologią: w XVIII w., u Locke'a, Condillaca i ich następców, zajmowała postawę czysto

subiektywną, natomiast w XIX w. wróciła do eksperymentalnej, obiektywnej, i tak samo musi być z

socjologią, która w XIX w. miała tendencję do subiektywnego ujmowania zjawisk społecznych. Jeśli

psychologia wróciła do obiektywnego ujmowania, to tym bardziej musi wrócić ona.

Zwłaszcza że wcale nie jest prawdą, jakobyśmy bezpośrednio znali tylko nasze wyobrażenia. Właśnie

bezpośrednio znamy same fakty społeczne, ustroje i instytucje, stosunki gospodarcze, przepisy prawne,

reguły moralne, kultury religijne. A dopiero wtórnie uczony zastanawia się nad tym, jakie to wyobrażenia

ludzkie doprowadziły do tych faktów. Znamy samą rodzinę i państwo, karę i umowę, a nie tylko wyobrażenie rodziny i państwa, kary i umowy. A inna rzecz, że wszystkie te fakty społeczne są dziełem

ludzkim, że nie powstałyby bez takich czy innych ludzkich wyobrażeń.

Durkheim miał obiektywną koncepcję socjologii i obiektywny jej program: badać prawo, a nie pojęcie

prawa, badać rodzinę, jaką ludzie w danym czasie i miejscu rzeczywiście tworzą, a nie same tylko wyobrażenia, jakie o niej mają. Jednym słowem: badać same fakty społeczne. Była to typowa dla XX. wieku reakcja przeciw niedawnemu subiektywizmowi i psychologizmowi.

3. WYOBRAŻENIA ZBIOROWE. Fakty społeczne posiadają zatem w stosunku do jednostki ...siłę zniewalającą".

Ale siła ta nie jest siłą fizyczną, leży w sferze wyobrażeń; a jakie wyobrażenia mogą mieć siłę nakazu

i przymusu? Odpowiedź polega na tym, że chodzi tu nie o wyobrażenia zwykłe, lecz o zbiorowe.

Durkheim zakładał mianowicie, że istnieją dwa rodzaje wyobrażeń: jedne są indywidualne, inne natomiast

zbiorowe. To znaczy, jedne są twórcami umysłu jednostkowego, inne natomiast są zbiorowego pochodzenia, świadomość jednostkowa nigdy by sama do nich nie doszła.

„Jest naturalne, że umysł zbiorowy wyobraża sobie rzeczywistość inaczej niż nasz umysł, ma bowiem

zupełnie odmienną naturę. Społeczeństwo posiada odrębny, właściwy sobie sposób istnienia i myślenia.

Ma swoje namiętności, swoje przyzwyczajenia, swoje potrzeby, które nie są namiętnościami, przyzwyczajeniami, potrzebami jego poszczególnych jednostek. Nic więc dziwnego, że my, będąc jednostkami, czujemy się obcy tym pojęciom, które nie są naszymi pojęciami. Stąd niepokojący, tajemniczy charakter tych pojęć”.

Bez „wyobrażeń zbiorowych”, „świadomości zbiorowej” niepojęte byłyby fakty społeczne z ich siłą

zniewalającą. Nie byłoby bez nich socjologii, byłyby tylko fakty psychologiczne, a więc tylko psychologia.

4. FILOZOFIA SOCJOLOGICZNA. Życie człowieka przebiega wśród faktów społecznych, wśród instytucji

społecznych, ustrojów prawnych i politycznych, obyczajów towarzyskich, opinii moralnych i estetycznych, wierzeń religijnych, a to są wytwory świadomości zbiorowej. Dlatego też ludzkie życie,

ludzki świat można zrozumieć tylko z punktu widzenia świadomości zbiorowej, czyli ze stanowiska

socjologii.

Jest więc socjologia nauką ze wszystkich najbardziej centralną. Obejmuje zjawiska najbardziej różnorodne: estetyczne obok religijnych, moralne obok poznawczych. Ujmuje to, co tym różnorodnym

zjawiskom jest wspólne: mianowicie ich zbiorowy, społeczny charakter. Ujmując zaś to, co wspólne,

umożliwia syntezę. A więc — filozofię. Dlatego przez socjologię prowadzi droga do filozofii: tylko stosując socjologiczny punkt widzenia można spełnić to syntetyczne zadanie, jakie stawia sobie filozofia.

Socjologia tłumaczy najtrudniejsze zagadnienia filozoficzne. Czym są normy, moralne czy religijne?

Niczym innym, jak tylko wolą społeczeństwa, której jednostka podlega. Czym są prawdy aprioryczne?

Niczym innym, jak tylko przekonaniami, które jednostka zastaje w społeczeństwie. Czym jest byt absolutny, o którym mówią filozofowie? Bytem wyobrażanym na podobieństwo faktów społecznych,

przerastających jednostkę i od niej niezależnych. Tak, wedle szkoły Durkheima, socjologia rozwiązuje

trudności i pozorne zagadki filozofii. A także tłumaczy wszystkie te szczególne zjawiska naszego życia,

które nie są ani faktami fizycznymi, ani indywidualnymi faktami psychologicznymi.

5. RELIGIA w UJĘCIU SOCJOLOGICZNYM. Religię uważał Durkheim za formę życia społecznego -- w

przeciwieństwie do poglądu przeważającego, że jest ona sprawą w życiu l'ydzkim najbardziej indywidualną, osobistym stosunkiem człowieka do Boga. Wskazywał, że cechy faktu społecznego — jak

jego nadindywidualność, panowanie nad jednostką — właśnie nigdzie nie występują tak dobitnie, jak w

religii. Polega ona nie tylko na osobistych wierzeniach, lecz także i przede wszystkim na tym, że pewne

wierzenia, obrzędy i formy kultu w danej grupie społecznej obowiązują. Obowiązują jednostkę, domagają

się, aby się do nich stosowała — a to jest właśnie cechą faktów społecznych.

Religia jest nie tylko systemem wyobrażeń, ale realną siłą działającą na człowieka. Jest siłą, która go

przerasta, i przez to jest potęgą, która go podtrzymuje w życiu. Jest siłą, która powstaje w aktach zbiorowych i zachowuje piętno swego zbiorowego pochodzenia : jednostki nie mogą jej tworzyć dowolnie,

ich przeżycia religijne są zależne od zbiorowej religii społeczeństwa. Powstaje ona w chwilach niezwykłych, które wstrząsają całym społeczeństwem; wytwarza też wyobrażenia, które z punktu widzenia

zwykłych wyobrażeń są nienaturalne, niezrozumiałe. Na tym polega różnica między rzeczami świętymi a

świeckimi: „święte są tylko te, których wyobrażenia zostały wytworzone przez społeczeństwo, świeckie —

te, które każdy z nas tworzy sam".

313

Człowiek oczywiście może mieć także swą religię osobistą, ale ta formuje się na tle społecznej, zapożyczając od niej moc obowiązującą. Gdyby nie religia społeczna, to nigdy by nie przyszło człowiekowi do głowy swym osobistym wyobrażeniom przypisywać moc nadludzką.

6. ETYKA w SOCJOLOGICZNYM UJĘCIU. Z moralnością jest podobnie jak z religią: w każdym społeczeństwie obowiązuje pewna moralność; jest faktem, z którym jednostka musi się liczyć. Wytworzyły ją siły od jednostki niezależne; jednostka nie może jej dowolnie przekształcać. I moralność ta będzie obowiązywać, póki się siły społeczne nie zmienią i nie stworzą w jej miejsce innej moralności. Było złudzeniem filozofów, gdy sądzili, że mogą jej dawać taką postać, jaka im wypadnie z ich teoretycznych roztrząsań.

W świetle doktryny Durkheima, etyka była dotąd na błędnej drodze. Chciała kształtować moralność ludzi, a to jest dla nauki zadaniem niemożliwym. Jediną etyką mającą wartość naukową jest historyczno-socjologiczna nauka o moralności. Wszelka inna jest tylko rzeczą fantazji filozofów i ma tyle wartości naukowej, co poezja. Etyka naukowa wie, że nie może reguł etycznych stwarzać, więc jedynie rejestruje te, które istnieją i w społeczeństwach obowiązują, analizuje je, klasyfikuje, tłumaczy warunkami społecznymi:

to jest wszystko, co nauka zrobić może. O zalecaniu przez nią reguł moralnych nie może być mowy; o tym wyrokują siły społeczne, a nie nauka. Uczony należąc do jakiegoś środowiska podlega jego regułom moralnym, choćby w swych książkach dowodził ich względności i zmienności. Jeżeli się udawało niekiedy uczonym przeprowadzić w regułach tych jakąś zmianę, to dlatego, że zdołali — nie jako uczeni, lecz jako działacze — rozbudzić siły społeczne.

Socjologiczna filozofia Durkheima w zasadzie chciała tylko stwierdzać fakty: a więc stwierdzać tylko, jakie reguły obowiązują w społeczeństwie. Jednakże ze stwierdzonych faktów .wyprowadzała niespodziewane konsekwencje. Twierdziła mianowicie, że reguły te, skoro ustaliły się w społeczeństwie, powinny mieć posłuch. Są bowiem nakazami społeczeństwa. Wytworzyły je siły społeczne, ponad którymi nie ma wyższej instancji. I tylko przy posłuchu dawanym najwyższym siłom może panować ład społeczny.

W ten sposób w etyce socjologicznej, mającej tylko stwierdzać fakty, znalazły się też nakazy — nie mniej niż w zwalczanej przez nią etyce dotychczasowej, metafizycznej czy Kaniowskiej. A społeczeństwo zostało podniesione jakby do godności metafizycznej: nie ma nad nim nic, ono jest najwyższą rzeczywistością w porządku moralnym i umysłowym.

7. TEORIA POZNANIA w SOCJOLOGICZNYM UJĘCIU. Nie tylko porządek moralny ma, wedle

Durkheima, źródło społeczne, ale tak samo porządek umysłowy; nie tylko dobro, ale i prawda; nie tylko etyka, ale i logika. Prawda, logika mają w sobie też coś, co przymusza, zniewala, tak samo jak nakazy moralne. Oznaką prawdy jest zgoda: wskazuje to na zbiorowe pochodzenie prawdy. Nie dość jest powiedzieć, że społeczeństwo udoskonala umysł ludzki: ono go od początku formuje. W ramach społecznych rozwinęły się pojęcia ludzkie, zwłaszcza najogólniejsze, takie jak czasu, przestrzeni, przyczyny; bez społeczeństwa jednostki doznawałyby oczywiście wrażeń, ale poza wrażeniami wszystko w życiu umysłowym jest już tworem zbiorowym.

I tu, jak w etyce, szkoła Durkheima wyciągnęła ze swych założeń daleko idące konsekwencje. Pierwszą z nich była rehabilitacja aprioryzmu. Odnowiła go, dając mu tylko nową interpretację, mianowicie społeczną: dla każdego społeczeństwa istnieją prawdy

314

ważne a priori, ale mają źródło nie w ustroju umysłu ludzkiego, jak aprioryści przyjmowali dotychczas, lecz w ustroju społeczeństw.

Wiązała się z tym rehabilitacja racjonalizmu: pewne prawdy mają źródło nie we wrażeniach, lecz w rozumie. Ale wbrew dotychczasowemu racjonalizmowi, w rozumie nie ma nic transcendentnego; rzekoma tajemniczość koniecznych, bezosobistych, racjonalnych prawd znika, gdy się pojęło, że bezosobisty rozum jest tylko inną nazwą dla myśli zbiorowej.

POPZEDNICY. Durkheim był następcą Comte'a. Już samo wysunięcie socjologii na czoło było zgodne z duchem Comte'a. Ale także i inne cechy, np. kult ładu lub wysnuwanie z pozytywnych faktów dalekich perspektyw. Słusznie też doktryna Durkheima i jego szkoły jest uważana za pozytywizm. I podczas gdy pozytywizm XIX i XX w. na ogół od Comte'a odbiegł, to ona właśnie została przy jego sposobie myślenia.

DZIAŁANIE I OPOZYCJA. Liczna szkoła dała doktrynie Durkheima różnorodne zastosowania. Przede wszystkim w etyce, teorii poznania, filozofii religii, ale nie tylko w nich: Ch. Lalo usiłował zastosować ją również w estetyce, F. de Saussure w językoznawstwie. Doktryna ta jest w osnowie swojej prosta, oparta na jednej idei: pierwotności faktów społecznych. Korzystając z tej idei chciała uniezależnić socjologię od innych dyscyplin, zwłaszcza filozoficznych. Potem zaś, rozszerzając swe aspiracje, chciała inne dyscypliny, zwłaszcza filozoficzne, uzależnić od socjologii. Sądziła, że socjologicznie, i tylko socjologicznie, można wywieść prawdy logiczne i nakazy etyczne. Zamierzenie takie zaczęto nazywać „socjologizmem”, przez analogię do tak pamiętnego dla XIX w. psychologizmu, który logikę i etykę uzależniał od psychologii.

Od początku XX w., gdy psychologizm stracił swą pozycję, na jego miejsce wysunął się socjologizm: czego nie wytłumaczyła świadomość jednostkowa, to może wytłumaczy zbiorowa. Ale w gruncie rzeczy socjologizm narażał się na podobne zarzuty, jak psychologizm. Doktryna Durkheima wywołała krytykę i opozycję. Zarzucano jej nazbyt dowolne ujmowanie faktów społecznych; nawet jako socjologia miała przeciwników. A tym bardziej jako socjologistyczna filozofia. Wypominano jej naturalizm. Dla przeciwników relatywizmu nie mogło być z nią zgody. A immanentna krytyka znalazła w niej niemało braków i dysharmonij. Durkheim zaczął od specjalnej nauki, a potem przekształcił ją w system filozoficzny; chciał naukę opierać na faktach, ale zaraz przeszedł do hipotez; zaczął empirycznie, a potem bronił racjonalizmu; mówił o normach obowiązujących, a jednocześnie nakłaniał do relatywizmu, wywodząc, że normy te mają źródło tylko historyczne i lokalne. Z wielu stron wypowiedana była opinia, że Durkheim, wbrew zapowiedziom, nie stworzył jednak ulepszego typu filozofii. Jego szkoła była liczna, ale pozostała odosobniona, w innych

szkołach i prądach nie znalazła sprzymierzeńców.

II. FILOZOFICZNA SOCJOLOGIA PARETA

RÓŻNORODNOŚĆ TEORII SOCJOLOGICZNYCH. Teoria Durkheima - omówiona tu specjalnie dla swych aspiracji filozoficznych — jest tylko jedną z wielu współczesnych teorii socjologicznych, a każda z nich ma swe założenia filozoficzne. Upraszczając

315

i modyfikując nieco podział P. Sorokina (w jego *Contemporary Sociological Theories*, 1928), można

odróżnić następujące typy teorii.

1. Jedne wywodzą cechy życia społecznego z czynników pozaludzkich, z otaczającej je przyrody, opierają socjologię na geografii. Życie społeczne ma takie formy, jakie wynikają z klimatu, temperatury, gleby, rozkładu wód, flory, fauny. Specjalnie w XIX w. za czasów Buckle'a pogląd ten miał zwolenników, uchodził za najbardziej trzeźwy i pozytywny; ale i potem wyznawało go wielu uczonych, z których J.

Bruhnes i Vidal de la Blache są najbardziej znani. Wywodzą, jak Bruhnes w *Human Geography*, że formy

życia społecznego związane są z zaspokajaniem najprostszych potrzeb człowieka, jak pożywienia, mieszkania, odzienia, a te są ściśle związane z warunkami geograficznymi.

2. Inne teorie wywodzą cechy życia społecznego z czynników biologicznych, opierają socjologię na

biologii. Teorie te wzmogły się od czasu darwinizmu. Posługują się najwięcej trzema pojęciami biologicznymi: pojęciem organizmu, dziedziczności i walki o byt. Najpopularniejsze z nich są te, które

przedstawiają społeczeństwo jako organizm. Pogląd taki znaczy, że społeczeństwo jest całością nadindywidualną i niemechaniczną. Sugeruje on także, że skoro społeczeństwo podobne jest do żywych

organizmów, to znaczy, że podlega tym samym prawom i jest objawem tych samych sił, co zjawiska

przyrodnicze.

3. Trzeciego rodzaju teorie wywodzą życie społeczne z właściwości psychicznych ludzi i opierają socjologię na psychologii. Teorii takich jest wiele: jedne opierają się na psychologii obiektywnej, inne na

introspekcji; jedne wywodzą ustroje społeczne z instynktów człowieka (jak freudyzm z instynktu seksualnego), inne ze świadomych dążeń (jak Petrażycki, który prawo, moralność i inne formy kultury

wywodził ze swoistych „emocji”).

Szczególne miejsce w tej grupie zajmują teorie antyintelektualistyczne. Pojawiły się one równocześnie w różnych krajach. We Francji G. Le Bon rozwijał pogląd, że człowiek nie jest istotą logiczną i nie logiką się kieruje; formy życia społecznego i przewroty dziejowe zależne są najczęściej od

wierzeń. G. Sorel uczył, iż mity kierują dziejami. W Anglii J. G. Frazer wykazywał, że życie ludzi kształtuje się w zależności od przesądów i że to właśnie jest korzystne. W Ameryce E. A. Ross, jeden z

twórców amerykańskiej socjologii, dowodził, że ludźmi kierują złudzenia: mimo że są fałszami, są potęgą, ponieważ ludzie w nie wierzą. Wszystkie te teorie były wyrazem irracjonalistycznych prądów

epoki, ale same znów potęgowały jej irracjonalizm.

4. Czwarta wreszcie grupa teorii przyjmuje, że formy życia społecznego tłumaczą się same przez się,

jako wynik współżycia i współdziałania. Wy tłumaczyć je może sama tylko socjologia. Próżno jest odwoływać się do geografii, biologii czy psychologii, nie tłumaczy ich ani przyrodzone środowisko, ani

rasa, ani cechy psychiczne jednostek. Raczej odwrotnie, zjawiska psychologiczne mogą być wytłumaczone przez socjologiczne. Tak niegdyś rozumiał socjologię Comte. Skrajny wyraz dał temu

poglądowi jego częściowy zwolennik, petersburski profesor E. de Roberty (1843 - 1915): bez procesów

społecznych, bez współżycia ludzi nie byłoby procesów myślowych, bo te nie są możliwe bez języka i

doświadczenia zbiorowego. Jeszcze skrajniej przedstawiał to Polak, L. Gumplowicz (1838- 1909), profesor w Grazu: „Człowiek nie myśli sam, lecz w zespole społecznym;

źródłem jego myśli jest środowisko społeczne, w którym żyje". Do tej grupy należy teoria Durkheima i

jego szkoły.

Wszystkie te cztery typy teorii roszczą sobie pretensję do nowości, jednakże nowe

3)6

były raczej szczegółowe badania przeprowadzane na ich podłożu niż same teorie. W XIXw. teorię przyrodniczą w socjologii rozwijał np. Buckle, biologiczną Spencer, psychologiczną Tarde czy Fouillee,

czysto socjologiczną Comte czy de Roberty. A i w dawniejszych wiekach można znaleźć dla nich poprzedników.

FORMALIZM I POZYTYWIZM. Dwa rodzaje teorii socjologicznych muszą być specjalnie wyróżnione: są bowiem nowsze od innych i typowe dla nowych czasów. Są to teorie formalizmu i pozytywizmu.

Teorię formalizmu zapoczątkowali w Niemczech dwaj filozofowie: F. Tönnies (Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887, 3 wyd. 1920) i G. Simmel (Soziologie, 1908). Przyłączyli się zaś do niej

człowiek socjologowie Niemiec, L. v. Wiese (Allgemeine Soziologie, 1924) i A. Vierkandt (Gesellschaftslehre,

1923), Zbliżał się do niej kantysta, filozof prawa R. Stammler (Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, 1896). Z Francuzów uznawał ją C. Bouglé, z Anglosasów E. A.

Ross.

Formalizm przeciwstawiał się zwykłej „encyklopedycznej” socjologii, roszczącej sobie pretensję do

rozważania całej treści życia społecznego. Zwracał uwagę na to, że przecież treścią tą zajmuje się ekonomia, religionistyka, lingwistyka itd.; wobec tego dla socjologii zostają tylko formy. Socjologia bada

te, które są powszechne, które występują we wszelkich grupach społecznych, jak formy zgody i walki,

panowania i współzawodnictwa, naśladowania. Formalizm sądził, że przez ograniczenie się do badania

form praca socjologa staje się ścisła, i w tym widział jej wartość naukową. Przeciwnicy natomiast

wskazywali, że, po pierwsze, formami społecznymi zajmuje się nie tylko socjologia, lecz wszystkie nauki

społeczne, i po wtóre, że czysta forma jest zawsze fikcją.

Teorię pozytywistyczną—usiłującą unikać teorii i trzymać się faktów—głosili różni socjologowie XX wieku. Ale wśród nich Pareto był najoryginalniejszy, a teoria jego najpełniej rozwinięta.

PRACE PARETA. Yilfredo Pareto (1848-1923) był Włochem z pochodzenia, mieszkał zaś w Szwajcarii, był profesorem w Lozannie. Pisał po francusku i włosku. Wcześniejsze jego prace wyszły

jeszcze w poprzednim wieku (Cours cfeconomie politic/ue, 1896 - 1897), ale główne dzieło dopiero w

XXw.: Trattato di sociologia generale, 1915 - 1916.

Zamierzenia jego były podobne do zamierzeń Macha, Pearsona czy Poincarego: dać możliwie dokładny, wierny i krótki opis zjawisk, bez dodatków i upiększeń. Co oni robili dla przyrodoznawstwa,

on chciał zrobić dla socjologii. Dotychczasowe jej systemy. nawet najbardziej cenione i pretendujące do

pozytywności, jak Comte'a czy Spencera, pełne były dowolnych konstrukcji i moralistycznych wniosków;

ze swą religią Ludzkości czy hasłami postępu nie wytrzymały miary „logiczno-eksperymentalnej”,

jaką wobec teorii chciał stosować Pareto; z jego punktu widzenia stały nie wyżej od religii czy meta-

fizyki; nie zaprzeczał, że takie teorie mogą być potrzebne, ale naukowe nie są.

POGLĄDY, I. KONCEPCJA SOCJOLOGII. Pierwszą cechą doktryny Pareta był jej metodologiczny

radikalizm: nauce stawiała wielkie Wymagania. A jednym z objawów tego radykalizmu było, że —

podobnie do Macha czy Pearsona — chciał z nauki usunąć pojęcie przyczynowości. Bo przyczynowość

jest zależnością jednostronną, a takiej — przynajmniej w zjawiskach społecznych — nigdzie nie ma.

Zależności są zawsze wzajemne:

obywatele wpływają na społeczeństwo, a społeczeństwo na obywateli.

317

Charakter społeczeństwa zależy nie od jednej przyczyny, lecz od wielu różnych czynników: gospodarczych, politycznych, religijnych, moralnych itd., które wzajem na siebie wpływają. Kto odwołuje się do jednej tylko przyczyny, popełnia błąd „simplizmu”, jak to Pareto nazywał. Teoretyk-simplista wyróżnia jeden z czynników każdego zjawiska i traktuje go jako przyczynę, a inne już jako jego skutki. Dlatego istnieje tyle sprzecznych teorii, bo spośród teoretyków-simplistów każdy dopatruje się przyczyny w innym czynniku.

Poprawna socjologia musi uwzględniać wszystkie czynniki i ich wzajemną zależność. Więc potrzebne jest w niej zastąpienie d) pojęcia przyczyny przez pojęcie zmiennej i funkcji, b) zależności jednostronnej przez wzajemną. Ale także, aby była pełną nauką, nie może się ograniczać do samego opisu; potrzebne jest w niej też c) zastąpienie studium jednorazowych zjawisk przez studium stałych elementów systemu społecznego, d) jakościowego opisu przez ilościowe mierzenie. Tylko takie wymagania metodologiczne, jak sądził Pareto, są zgodne z wymaganiami nowej nauki, z jej rozumieniem przyczynowości i zależności, unikają metafizycznego pojęcia konieczności, dają pole do stosowania ścisłych metod matematyczno-

statystycznych.

2. TEORIA REZYDUÓW i DERYWATÓW. Rozumienie przez Pareta społeczeństwa było pluralistyczne: społeczeństwo jest systemem ludzi znajdujących się w różnorodnych wzajemnych zależnościach, a jest to system bardzo złożony, bo „forma społeczeństwa jest wyznaczona przez wszystkie elementy, które na nią wpływają, sama zaś z kolei działa na te elementy”.

Elementy społeczeństwa są niezmiernie różnorodne. Są zarówno wewnętrzne, jak zewnętrzne. Do wewnętrznych należy zarówno rasa ludzi, jak ich uczucia, interesy, ideologia, a do zewnętrznych zarówno elementy geograficzne, jak właściwości innych społeczeństw, a także właściwości tegoż społeczeństwa w poprzedzających okresach jego rozwoju.

Szczególnie ważnymi wewnętrznymi elementami społeczeństwa są te, które Pareto nazywał „rezyduami”; po polsku można je nazwać „osadami” psychicznymi. Są to wyobrażenia i przekonania, które utrwaliły się w świadomości człowieka i przez to silnie wpływają na jego postępowanie. Stanowią zjawisko psychiczne, które długo uchodziło uwagi, a teraz prawie jednocześnie zostało odkryte przez różnych badaczy. „Osady” są, z jednej strony, podobne do tego, co psychoanalitycy nazywali „kompleksami”. Z drugiej zaś do tego, co Petrażycki nazywał „emocjami”. Pareto sądził, że mają największe znaczenie z wszystkich zjawisk psychicznych dla formowania się i utrzymywania układów społecznych. Są bardzo różnorodne; Pareto usiłował je dokładnie zanalizować i rozklasyfikować, poświęcił temu zadaniu kilka rozdziałów swego głównego dzieła.

Za najważniejsze zaś uważał te, które skłaniają jednostkę do 1) kombinowania, układania na nowo wyobrażeń, jakie posiada, i rzeczy, z którymi się styka, 2) do konserwowania stosunków, w jakich żyje, 3) do uzewnętrzniania swych przeżyć w działaniu, 4) do obcowania z innymi, 5) do chronienia własnej osobowości. Tysiąclecia niewiele zmieniają w tych „osadach”. Osady psychiczne występują w każdej grupie społecznej, tylko nie w tych samych proporcjach. Proporcje właśnie decydują o postępowaniu jednostek i tworzeniu przez nie grup społecznych. Ludzie, u których przeważa „rezydium kombinacji”, są reformatorami, ci, u których „rezydium konserwacji” — konserwatystami. Jedni i drudzy stanowią dwa wieczne typy ludzkości: kolejno biorą w jej dziejach górę i władzę.

Osady psychiczne stanowią zarówno o postępowaniu ludzi, jak o ich pojęciach, teoriach,

318

ideologiach, które też są ich reakcjami, mianowicie językowymi. Reakcje te Pareto nazywał „derywatami”, czyli „pochodnymi” osadów psychicznych. Nazwą tą wyrażał myśl, że teorie i ideologie mają charakter wtórny, są pochodne od stanu psychiki, są językowym jej wyrazem. I przeto rola ich jest mniejsza, niż się na ogół sądzi: są objawem, ale nie motorem życia psychicznego. Kto ma np. osadę wstrętu do mordowania, ten ubiera go w różne słowa: „nie zabijaj, bo to zakazane przez Boga” albo „nie zabijaj, bo to niemoralne”, albo „nie zabijaj, bo to nieludzkie” itd. W ten sposób ten sam osad wywołuje różne, często mało do siebie podobne ideologie.

Życie ludzkie ma charakter dynamiczny: w świadomości jednostki formują się coraz to nowe zasady. Formują się bez względu na to, czy są z dawniejszymi zgodne: dlatego zachowanie się ludzi bywa sprzeczne i nielogiczne. I tak samo ich ideologie, będące objawem osadów, rzadko są logiczne, często sprzeczne. Byłyby logiczne, gdyby odtwarzały rzeczywistość, ale one jej nie odtwarzają, lecz tylko dają wyraz osadom psychicznym, usiłują usprawiedliwić, umotywować, zrealizować, upiększyć, wyidealizować to, ku czemu osady pchają. Gdy one się zmieniają, zmieniają się też ideologie: teoria „A jest B” bez trudu wtedy przechodzi w „A nie jest B”. Są bowiem przyjmowane nie dlatego, że są prawdziwe, lecz odpowiadają osadom.

Dotyczy to również wielu teorii uchodzących za naukowe. Z punktu widzenia logiki i nauki

różne filozofie społeczne, np. różne teorie nacjonalizmu i kosmopolityzmu, niewiele różnią się od wierzeń magicznych. Inna rzecz, że ideologie fałszywe działają równie silnie jak prawdziwe i niekoniecznie są społecznie szkodliwe. Nie każda prawda jest pożyteczna i nie każdy fałsz szkodliwy. Właśnie takie zjawiska „pochodne”, jak mity, legendy, wierzenia, przesady, są pożyteczne, bo upiększają rzeczywistość, wywołując entuzjazm. Tu Pareto był w zgodzie z socjologami irracjonalistami, Le Bonem, Frazerem, Rossem.

3. RÓŻNORODNOŚĆ SPOŁECZNA. Różnorodność ta jest faktem wiecznym: wynika z wielości czynników składających się na ustrój społeczny. W niej mają źródło nieuchronne nierówności społeczne. Z tego założenia Pareto krytykował wszystkie teorie twierdzące, że nierówności mogłoby nie być: teorie równości społecznej, demokracji. Wyobrażał sobie, że teorie te i ideologie są naturalnymi „derywatami” pewnych „rezyduów”, ale faktem społecznym nie odpowiadają, że nie było i nie będzie ustroju, w którym-by równość mogła być całkowicie zrealizowana; podstawowym faktem zawsze pozostanie różnorodność jednostek i grup. Przede wszystkim zawsze były i będą klasy wyższe i niższe. Natomiast nie są one nigdy stałe. Przeciwnie, w społeczeństwie występuje ciągłe krążenie, podnoszenie się i opadanie warstw. Wszędzie jest jakaś arystokracja, ale każda prędzej czy później upadnie, a opróżnione przez nią miejsce będzie musiało być zajęte przez inną. „Historia jest cmentarzem arystokracji”—jak pisał Pareto. Przed swym upadkiem arystokracja broni się siłą czy podstępem i — jak Pareto sądził wraz z Sorelem — może w ten sposób przedłużyć swą egzystencję. I przepowiadał, że upadną demokracje XIX w., parlamentarne, liberalne, które lękają się gwałtu i nie bronią się dostatecznie, a powstanie z klas niższych nowa arystokracja, surowa, męska, militarna: tak działo się wielokrotnie i dziać będzie dalej. Ze złożoności procesów społecznych o chwiejnej równowadze wynikała dla Pareta niestałość ustrojów społecznych. Historia zna właściwie tylko fluktuacje o różnym trwaniu

3t9

i szybkości. Mają one charakter cykliczny: są kolejnymi postępami i nawrotami. Proces dziejowy nie jest

prostoliniowy, nie ma niezmiennych „tendencji historycznych”, nie ma stałego „prawa rozwoju”.

ZESTAWIENIE. Cechami doktryny Pareta były: jego 1) funkcjonalizm — wbrew tłumaczeniu przyczynowemu zjawisk; 2) matematyczne ich ujmowanie — wbrew jakościowemu; 3) pluralizm —

wbrew wszystkim teoriom „symplistycznym”; 4) irracjonalizm — wbrew przekonaniu, że teorie i ideologie są niezależne od emocjonalnych rezyduów świadomości; 5) przekonanie o nieuchronnej nierówności i fluktuacji społecznej; 6) przekonanie o możliwości wpływania siłą na przebieg procesów społecznych.

DZIAŁANIE. Dwie pierwsze cechy doktryny Pareta miały charakter metodologiczny, oddziaływały na

uczonych, na badania specjalne, zwłaszcza w dziedzinie ekonomii, która pod wpływem Pareta zaczęła

posługiwać się pojęciem zmiennej i szukać formuł matematycznych. Tu był Pareto na terenie nauk społecznych wyrazicielem podobnych dążeń, jak neopozytywiści.

Dwie następne cechy miały charakter filozoficzny, światopoglądowy. Tu był Pareto sojusznikiem irracjonalistów i pluralistów. Miał poglądy wspólne z jednej strony z Petra-życkim, z drugiej — z Freudem czy Sorelem: każdy z nich stanowił inny świat myślowy, ale godzili się w ocenie ideologii.

Dwie ostatnie zaś cechy miały charakter polityczny. Swe przekonanie o nierówności ludzkiej, które

miął nie za ideologię, ideał społeczny, lecz za konieczność wynikającą z psychologii ludzkiej, traktował

jako argument za konserwatyzmem i polityką przemocy. Stał na przeciwległym biegunie socjalistycznej, rewolucyjnej teorii i praktyki.

Pareto znalazł wielu zwolenników: jedni uczyli się odeń matematycznych formuł dla nauk społecznych, inni emocjonalnej psychologii, jeszcze inni konserwatywnej polityki. Ale miał przeciwników, i to nie tylko politycznych. Zarzucano mu, że, wbrew jego programowi ścisłej nauki, jego

własne naczelné pojęcia, zwłaszcza pojęcia rezyduów i derywatów, są wieloznaczne, a jego teorie, zwłaszcza krążenia warstw społecznych, zupełnie nieokreślone.

KRYTYKA TEORII SOCJOLOGICZNYCH PRZEZ MARKSISTÓW. Te różnorodne teorie socjologiczne — Durkheima i Pareta, socjologiczny biologizm i psycho-logizm, formalizm i pozytywizm

— wysuwały zarzuty jedna przeciw drugiej. A wszystkie je poddawał krytyce marksizm. Marks i Engels

nie używali nazwy „socjologia”, a tak samo późniejsi marksiści; pogląd swój nazywali materializmem

historycznym. Został on już przedstawiony powyżej. Z jego stanowiska wysuwali zarzuty przeciw wszystkim poglądom niemarksistowskim. Dzielili je na dwie różne grupy i występowali przeciw obu:

z jednej strony — przeciw idealistom, bo odrywają społeczeństwo od przyrody, traktują je tak, jakby stało

ponad nią; z drugiej zaś przeciw naturalistom, bo wyprowadzając społeczeństwo z przyrody, utożsamiają

je z przyrodą. Pierwszym marksiści zarzucali, że nie widzą jedności między społeczeństwem a przyrodą,

drugim — że nie widzą między nimi różnicy. Sami przedstawiali społeczeństwo w jedności z przyrodą,

ale podkreślając jakościową jego od niej odmiennność; objaśniali jego rozwój nie powszechnymi prawami

przyrody, lecz swoistymi prawami społeczeństwa. Drugi zaś, najbardziej zasadniczy

320

zarzut marksistów uderza) w generalizowanie wyników przez większość niemarksistowskich socjologów.

Marksiści zaprzeczali istnieniu praw socjologicznych obowiązujących raz na zawsze we wszystkich

społeczeństwach i wykazywali, że każde prawo związane jest z określoną formą społeczeństwa, a ta z

określonym sposobem produkcji.

WHITEHEAD I FILOZOFIA PRZYRODY

Wśród licznych a różnorodnych teorii przyrody i przyrodoznawstwa. które wydał ten okres, szczególne miejsce zajmuje teoria Whiteheada. Jest podsumowaniem wielu pomysłów, jakie w tym czasie powstały w naukach szczegółowych, I jest dla swego okresu typową teorią nauki, jak dla końca

XIX wieku typowa była pozytywistyczna teoria Macha czy Pearsona. a dla początku XX wieku konwencjonalistyczna teoria Poincarego.

Stan rzeczy w naukach szczegółowych zmienił się od czasów Macha i Poincarego:

cechował je teraz ogrom odkryć, a zarazem niepewność uogólnień. Whitehead musiał stwierdzić: „wszystkie bez wyjątku uogólnienia w dziedzinie fizyki matematycznej, których mnie uczono, zostały porzucone”. A jednak ze zmienności teorii naukowych nie wyprowadzał wniosków sceptycznych. Prawdy

upadają jedna za drugą, a jednak wielkie miejsce w historii mają, jak sądził, tylko ci, co twierdzili, że

odkryli prawdy niewątpliwe. „Od Archimidesa skończyła się nauka starożytna, bo ludzie przestali stawiać szaleńcze pytania”. I dzisiejsi uczeni powinni się od dawnych uczyć nie takich czy innych poglądów, lecz tylko - odwagi.

ŻYCIE. Alfred North Whitehead (1861 - 1947) urodził się w Anglii. Był synem pastora, wychowywał

się opodal średniowiecznego kościoła i mawiał potem, że „widział historię, zanim ją czytał”. W Cambridge odbył studia matematyczne, od 1911 r. był docentem, a od 1914 r. profesorem matematyki. W

1924 r. przeszedł ze względu na wiek w stan spoczynku - i wtedy zaczął drugie życie: osiadł w innej

części świata i oddał się innemu działowi nauki: mając już wówczas 63 lata, został profesorem filozofii w

Uniwersytecie Harvarda w Stanach Zjednoczonych.

W matematyce był współpracownikiem Russella i w filozofii dzielił jego realistyczne stanowisko, ale

w szczegółach dość daleko odeń odszedł. Zainteresowania społeczne miał nie mniej silne niż naukowe. W

sprawach społecznych i moralnych postępowy i radykalny, ale zawsze tolerancyjny i łagodny, był - wedle

świadectwa, co go znali wcieleniem mędrca. O sobie mówił, że jest „c/ Platonie Pick\\'ick”.

ROZWÓJ. 1. Pierwszy okres działalności naukowej Whiteheada był poświęcony matematyce.

Uwieńczeniem jego były sławne Principia mathematica, które ogłosił w 1910 --1913 wspólnie z Russellem; pracowali nad nimi wspólnie przez 9 lat.

2. W drugim okresie zajmował się przede wszystkim fizyką, ale z ogólnego filozoficznego stanowiska. Napisał wtedy książki z ogólnej teorii przyrody: *Eluciliating the Principles of Nature*, 1919, i *Concept of Nature*, 1920.

3. W trzecim okresie przeszedł do konstrukcyjnych teorii, do zagadnień metafizycznych,

21 — Historia filozofii t. III

321

jednak zawsze w związku z matematyką i fizyką. Główną pracą z tych czasów była *Process and Reality*,

An Essay on Cosmology, 1929. Spopularyzował swe idee w *Science and the Modern World*, 1937. Jeszcze

w 1947 r. wydał nową książkę, *Essays in Science and Philosophy*. Książki jego są ciężkie, nieangielskie

w formie, przeładowane terminami fachowymi, często niejasne w sformułowaniach (impenetrably thorny

prose, piszą o nim jego rodacy).

POGLĄDY. 1. **ROZDWOJENIE PRZYRODY.** Pogląd na przyrodę, który od Locke'a i Kanta uchodził za

najbardziej krytyczny, dokonywał w niej szczególnego rozdzielenia. Oddzielał mianowicie postrzegane rzeczy od postrzeżeń w umyśle; przyjmował jakby dwa równoległe światy, jeden w umyśle, drugi poza

nim. Rozkładał w ten sposób przyrodę na rzeczywistość i jej zjawiska: na rzeczywistość, która się nam

nie zjawia, i na zjawiska, które nie są rzeczywiste.

Otóż to rozdzielenie przyrody (bifurcation o f nature) Whitehead uważał za bezpodstawne: boć posiadamy jedno tylko doświadczenie, a w nim jedno tylko zjawiska należące do jednej przyrody.

Był w

tym przekonaniu przedstawicielem silnego prądu filozoficznego, był zgodny z Renouvierem, Jamesem i

Russellem, z dawniejszych z Machem i Avenariusem. „Poza doświadczeniem podmiotów” — pisał

— „nie ma nic, nic, nic, jest tylko czysta nicość”.

Taki pogląd monistyczny może mieć dwa odcienie: subiektywno-idealistyczny albo obiektywno-realistyczny; może owo jedyne doświadczenie rozumieć jako zbiór stanów świadomości lub też jako

zbiór realnych zdarzeń od świadomości niezależnych. U Whiteheada miał odcień obiektywny, realistyczny. Nie dawał świadomości tego uprzywilejowanego miejsca, jakie miała od Berkeleya i Kanta.

Nie przyroda powstaje w świadomości, jak chciał Kant, lecz odwrotnie: świadomość w przyrodzie. Ten

odwrot od kantyizmu do naturalnej postawy umysłu był symptomatyczny dla znacznego odłamu filozofii

XX wieku.

2. RZECZYWISTOŚĆ I ABSTRAKCJE. Drugim podstawowym poglądem Whiteheada, nie mniej symptomatycznym, był ten, że tylko całość doświadczenia jest konkretną rzeczywistością, a każdy z niej

wycinek jest abstrakcją. My jednak z natury rzeczy mamy do czynienia z wycinkami. Abstrakcją są w

szczegółności oddzielne ciała, które zarówno potoczny sposób myślenia, jak fizyka mają błędnie za całą

rzeczywistość. Filozofia nie powinna iść w tym za nimi, lecz właśnie prostować ich błąd.

Tymczasem ona sama popełnia błąd analogiczny, a czyni to nawet ostrożna filozofia Hume'a czy Macha. Ona znów wrażenia uważa za rzeczywistość, a tymczasem oddzielne wrażenia są tak samo wytworami abstrakcji, jak oddzielne ciała. Dla Whiteheada jedyną rzeczywistością była niepodzielna

całość przyrody, połączenie wszystkiego z wszystkim — jak niegdyś w początkach filozofii dla Anaksagorasa. Żaden jej składnik nie istnieje samoistnie. Nie ma ani czasu bez przestrzeni, ani przestrzeni

bez czasu; ani materii bez czasu i przestrzeni, ani czasu i przestrzeni bez materii.

Oddzielne ciała miał za abstrakcję. Ale w równej mierze za abstrakcję miał ducha. Kardynalny błąd naszego myślenia widział w tym, iż abstrakcje te bierzemy za konkretną rzeczywistość. Błąd ten nazywał

„konkretnością nie na miejscu” (fallacy of misplaced concreteness).

3. ZDARZENIA I OBIEKTY. Co jest składnikiem tej jedynej rzeczywistości? Raczej zdarzenia niż rzeczy,

raczej akty niż substancje. Twierdząc tak, Whitehead przeszedł od substancjalistycznego do aktywnistycznego pojmowania przyrody. Pojmowanie to było już za-

inicjowane w poprzednim pokoleniu, ale nie znalazło wówczas większego oddźwięku, Teraz przyjęło się,

jeśli nie w całej filozofii XX w., to w każdym razie w pewnym jej odłamie.

Whitehead „zdarzenia” rozumiał w sposób szczególny. Zgodnie ze swym poglądem., że tylko całości

są realne, twierdził, że zdarzenia nie dają się odgraniczać, lokalizować w określonych miejscach przestrzeni i punktach czasu. Obrót koła jest częścią jazdy wozu i „rozciąga się” na nią: jazda wozu rozciąga się na całe życie ulicy; jazda w ciągu minuty rozciąga się na jazdę w ciągu kwadransa; zdarzenie, jakim jest istnienie cegły, rozciąga się na istnienie domu, a istnienie domu na istnienie miasta.

„Każde zdarzenie rozciąga się na inne zdarzenia, które wchodzą w nie jako jego części, i samo jest częścią innych zdarzeń, które się nań rozciągają”. Whitehead sądził, iż jest to najpierwotniejszą cechą

zdarzeń, pierwotniejszą niż przestrzenność i czasowość.

Jest więc błędem umiejscawianie zdarzeń, a tak samo rzeczy w określonym punkcie czasu i przestrzeni. Błędem jest mechanistyczne wyobrażanie świata jako zespołu niezależnych przedmiotów,

które przesuwają się niby kule bilardowe (billiard balls - obiekty). Przeciwnie, najbardziej niewątpliwą cechą rzeczy jest ich powszechne wymieszanie (intermixture of things).

Przez to, że składa się ze zdarzeń, przyroda nie stoi nigdy w miejscu, cechuje ją ciągle przepływanie

(passage): powstaje w niej ciągle coś nowego, jest w niej postęp twórczy (creative advance). I to było

również poglądem, w którym Whitehead nie był odosobniony:

był to pogląd typowy dla epoki, występujący u wielu jej myślicieli, znany zwłaszcza z Bergsona.

Wszakże Whitehead nie był bynajmniej rzecznikiem całkowitego Heraklitejskiego wariabilizmu.

Wśród przemijających niepowrotnie zdarzeń możemy znaleźć w przyrodzie także składniki, stałe.

Whitehead nazywał je „obiettami”. Przyroda nie jest zespołem samych obiektów, ale także i nie samych

zdarzeń. Zawiera jednocześnie jedne i drugie:

są to dwa jej składniki, a raczej dwa aspekty.

„Obiekty” są różnych rodzajów: jedne z nich ujmowane są przez postrzeżenia. inne natomiast przez pojęcia. Do pierwszych należą „rzeczy” życia potocznego (perceptible objects), do drugich zaś obiekty

nauki, takie jak atomy czy elektrony (scientific objects). Wbrew scjentyzom Whitehead twierdził, że

obiekty nauki nie są bardziej realne od rzeczy potocznych; ale też twierdził wbrew konwencjonalistom, że

nie są mniej od rzeczy realne. Jedne i drugie są czymś więcej niż konwencjami i konstrukcjami umysłu: są

składnikami przyrody. Ale są niesamodzielnymi składnikami niepodzielnej przyrody.

Mówił niegdyś Platon, że istnieją dwa rodzaje bytu, zmienny i niezmienny: rzeczy i idee. Tak samo Whitehead, który pierwszy rodzaj nazywał zdarzeniami, drugi obiektami - Ale różnica jest zasadnicza: dla

Platona (przynajmniej w pewnym okresie jego myśli) te dwa rodzaje bytu stanowiły dwa oddzielne światy. Dla Whiteheada zaś były splecione ze sobą: obiekty są cechami zdarzeń, „wkraczają” w

rzeczywistość, w zdarzenia, stanowią z nimi łącznie jeden świat. Ten jeden świat jest jedyną konkretną rzeczywistością.

Większość myślicieli dotychczas przyjmowała, że świat zawiera składniki jednego tylko rodzaju: jedni sądzili, że składa się z rzeczy, a stosunki są konstrukcją umysłu. inni — że składa się ze stosunków,

a za to rzeczy są konstrukcją umysłu: Whitehead zaś sądził, że ani jeden, ani drugi pogląd nie ma podstaw, że bezstronna analiza wskazuje, iż świat ma właśnie wielorakie składniki. Sądził, że pojęcia

rzeczywistości, przyrody, faktu są niesłusznie zawężane. Rzeczywistością, przyrodą, faktem jest bowiem

wszystko, co się zdarza w doświadczeniu. Doświadczenie zaś rozumiał szeroko.

211 •

32?

W rozumieniu doświadczenia widać ze szczególną jasnością różnicę pokoleń. W poprzednim pokoleniu byli zdania, że doświadczenie jest jedynie zespołem wrażeń, a każde pojęcie ogólne wykracza

poza nie. Kantyści uważali wprowadzenie pojęcia za składniki doświadczenia, ale - dodawane do niego przez

umysł. Dla Whiteheada zaś, który myślał realistycznie, pojęcia były ujęciem pewnych składników doświadczalnej rzeczywistości, podobnie jak ujęciem innych są wrażenia.

4. KRYTYKA WIEDZY BEZPOŚREDNIEJ. Pozytywiści poprzedniego pokolenia sądzili, że trzeźwa filozofia

może się oprzeć jedynie na czystym doświadczeniu, a czyste doświadczenie obejmuje to tylko, co bezpośrednio dane. Whitehead chciał iść tą samą drogą, ale tu też objawiła się różnica dwu pokoleń jego

pokolenie straciło do tego, co bezpośrednio dane, tę ufność, którą miało poprzednie. Whitehead zauważył,

że pojęcie bezpośredniości jest wieloznaczne i problematyczne.

Jakie fakty są naprawdę bezpośrednio dane? Czy te, na które można wskazać? ale -w takim razie nie

byłoby bezpośrednio danych faktów psychicznych, bo na nie niepodobna wskazywać. Albo można by

uważać za bezpośrednie te, które są wolne od wtrętów umysłu, od interpretacji, teorii, hipotez, spekulacji

(to była właściwa intencja pozytywistów, Lid', domagali się oparcia nauki na bezpośrednich danych), ale -

w takim razie nie byłoby bezpośrednio danych faktów fizycznych. Przy ustalaniu ich bowiem zawsze

objawia się taka czy inna interpretacja, zależna od dawniejszych przeżyć osobnika. Zapewne, można by się

starać o wyeliminowanie interpretacji, wyeliminowanie wtrętów dokonanych przez umysł, ale na to trzeba

by na pewno wiedzieć, co jest wtrętem. A przy tym:

można wyeliminować ten czy inny wtręt, ale nie ma gwarancji, że się go wyeliminuje. Aspekt, że

czyste doświadczenie, wolne od interpretacji i wtrętów, składające się / samych tylko bezpośrednich

danych, jest jedynie idealnym postulatem.

Jeżeli coś można uważać za „bezpośrednie dane”, to tylko tę całość doświadczenia, ile / analizowaną i nie objętą świadomą refleksją, która każdemu służy za punkt wyjścia do umowności i badania. Ale całość także jest już wynikiem pracy naszego umysłu: i nie jest niczym stałym i określonym, przeciwnie, w każdym momencie życia jest inna. Pozytywni typu Macha skłonni byli wszystko, co wiemy, uważać za względne — z wyjątkiem „fałszywych bezpośrednich danych”. Tymczasem w świetle rozważań Whiteheada i te także są względne, zależne od umysłu i zmieniają się w miarę pracy, jaką umysł w nie wkłada.

5. RIAI istnieją (A) IEORIA POZNANIA. Postrzeżenia nasze mają za przedmiot poszczególne zdarzenia, które wyrwywają z całości rzeczywistości. A nie inaczej jest z myślą: ona także nie może objąć tej całości, wyrwywa z niej tylko poszczególne jej części, poszczególne składniki. Toteż poznanie zawsze jest częściowe, nigdy całkowite, wyczerpujące: niewyczerpalność jest jego podstawową cechą. Akt postrzegania jest sam tym, co Whitehead nazywa zdarzeniem. To „zdarzenie postrzegawcze” (percept) różni się tym, że wszystkie inne zdarzenia ujmowane są w odniesieniu do niego.

Jest mianowicie zdarzeniem dokonującym się w organizmie postrzegającego i stanowiącym łącznik między postrzegającym umysłem a postrzeganym światem. Postrzeżenie nie jest stosunkiem tylko dwuczłonowym między umysłem a światem: w stosunku tym występuje bowiem zawsze trzeci jeszcze człon. Mianowicie owo organiczne „zdarzenie postrzegawcze”.

Stwierdzenie to ma doniosłą konsekwencję: odbiera mianowicie podstawę Berkeleyowskiemu twierdzeniu, że wszystko, co spostrzegamy, należy do umysłu. Albowiem

324

„zdarzenie spostrzegawcze” należy nie do umysłu, lecz do organizmu. W moim postrzeganiu bierze udział z jednej strony postrzegana przyroda, a z drugiej mój organizm, który należy do tej samej przyrody, i dlatego każde postrzeżenie jest poznaniem przyrody od wewnątrz, a nie od zewnątrz. Toteż Whitehead był przeciwnikiem idealizmu: jego filozofia była realistyczna: uważał, że idealizm na naukę powoływać się nie może.

6. ORGANICZNOŚĆ PRZYRODY. Powyższe analizy Whitehead przeprowadził wcześniej, później inne myśli zajęły pierwszy plan jego rozważań, w szczególności pojmowanie przyrody jako organizmu. Cóż jest charakterystyczną cechą organizmu? Jego zdolność rozwoju. rozwój zaś jest przechodzeniem od tego, co było, do czegoś nowego. Otóż, według Whiteheada, cechę tę posiada nawet materia nazywana „nieorganiczna”, nie obdarzona życiem: posiada ją nawet elektron, bo i on ma swój rozwój, swoją historię. Tym bardziej zaś występuje cecha ta w świecie organicznym.

Rozwijając w tym duchu teorię przyrody Whitehead odbiegał od typowych myślicieli poprzedniego pokolenia nie mniej, niż odbiegał od nich w teorii poznania i nauki. Darwinizm tłumaczył rozwój

przyrody wyłącznie przystosowaniem, uwzględniał tylko jeden jej aspekt, wyrażał tylko część prawdy.

Zapewne, otoczenie oddziaływa na organizmy — ale ono samo jest też czymś zmiennym i plastycznym.

Zapewne, w organizmie działają mechanizmy, ale są podporządkowywane całości organizmu; Whitehead

-- jak niegdyś Leibniz — łączył mechaniczne pojmowanie przyrody z organicznym.

7. MF.TAI-IZYKA. Przedstawione dotąd wywody Whiteheada miały charakter opisowy. analityczny:

natomiast dalsze były już dziełem spekulacji umysłowej. Przeszedł do niej 7. całą świadomością.

„Stawiać granice spekulacji” — pisał — „to znaczy zdradzać rozum”, i od teorii nauki i poznania przeszedł do metafizyki i kosmologii: od lilozologii przyrodoznawstwa - do filozofii przyrody.

Wyszedł poza scjentyzm: sądził, że wiedza nie ogranicza się do tego, co zdobyte metodami przyrodoznawstwa. Ale pozostał przy przekonaniu, że wiedzę można osiągać jedynie przez kontakt z

rzeczywistością. Jeśli jest możliwa metafizyka, to tylko opisowa

Główną zaś ideą jego metafizyki była łączność jednostki z kosmosem i Bogiem. Było to naturalne u myśliciela, dla którego tylko całość była realna, nie zaś części. Szukał jedności i sądził, że ją znajduje, że

ostatecznie zmiany stanowią jedność z trwaniem, rozwój ~ z bytem, fakty — z formami, doświadczenie -

ze spekulacją, analiza •-- z konstrukcją.. nauka — z metafizyką. Celem jego była ta ruinu/rniKi op/wsitortini. o.której przed wiekami mówił Mikołaj Kuzańczyk.

Jednakże w jego koncepcji kosmologicznej pozostała ta dwoistość, która tkwiła już w jego opisie zjawisk: dwoistość bytów przemijających i stałych, lub. jak je nazywał, „aktualnych” i „wiecznych”

(actiul cniñies — clerncil ohjecis). Pierwsze są w nieustannej przemianie, drugie zaś są trwałe, podobne

do idei Platona. Dwoista ta koncepcja miała uzgodnić odwieczne przeciwieństwa filozofii: Heraklitejską

zmiennność i eleacką niezmiennność

Wszakże byty wieczne są właściwie jedynie możliwościami, z których tylko niektóre się urzeczywistniają. Powstaje więc pytanie: dlaczego urzeczywistniają się właśnie te a nie inne? Odpowiedź

na to pytanie Whitehead widział w idei bóstwa. Kosmologia jego prowadziła tedy do teologii. Na czym

polega funkcja bóstwa? Nie na twórczości. bo ta cechuje całą przyrodę. Funkcją bóstwa nie jest rozszerzanie rzeczywistości. Lecz/ przeciwnie -jej ograniczanie, wybór spośród możliwości: to była ta

szczególna konceptja Boga. do której doszedł Whitehead. Bóg jest siłą, która z wielu możliwości w\ber:!

325

rzeczywistość. Whitehead sądził, że znalezienie racjonalnej drogi do Boga jest jednym / zadań filozofii.

Religię zaś rozumiał inaczej, rzecz by można, że egzystencjalistycznie. Określał ją: „religia to samotność”

(solitariness), czy dokładniej: „to, co człowiek robi ze swą samotnością”.

Nawet jednak myśliciel tak wyszkolony w matematyce i przyrodoznawstwie, jak Whitehead, nie

doszedł w metafizyce do twierdzeń określonych i wyraźnych. Znajduje się u niego takie zdanie:

„Równie

jest słuszne powiedzieć, że Bóg jest niezmienny, a świat płynny, jak powiedzieć odwrotnie; powiedzieć, że

Bóg jest jeden, a świat wieloraki, jak powiedzieć odwrotnie; że Bóg jest bytem bardziej aktualnym od

świata, jak i odwrotnie;

że świat jest w Bogu, jak i odwrotnie; że Bóg jest transcendentny w stosunku do świata, jak i odwrotnie;

że Bóg jest twórcą świata, jak i odwrotnie". Jeśli to jest ostateczna konkluzja, to nie można rzec, by[^]była

określona i do metafizyki zachęcająca.

ZESTAWIENIE. Stanowisko Whiteheada zawiera - pewne cechy charakterystyczne nie tylko dla niego samego, ale dla większości filozofów-przyrodników tej epoki, a jaskrawo odbijające od poglądów

poprzedniego pokolenia: 1) Zerwanie z czystym scjentyzmem i ograniczaniem nauki do

przyrodoznawstwa; uznanie potrzeby metafizyki. 2) Opozycja przeciw rozdawaniu bytu na rzeczywistość

i jej zjawiska. 3) Tropienie abstrakcyj w nauce i zaliczanie do nich nawet takich pojęć, jak „rzecz” lub

„wrażenie”. 4) Przekonanie, że jedynym punktem wyjścia dla poznania są bezpośrednie dane zmysłowe,

choć nie można się łudzić, aby odsłaniały nam rzeczywistość. 5) Przekonanie o niewyczerpalności i nieskończoności poznania. 6) Dynamiczne rozumienie bytu, zastępowanie kategorii „subs-tancji” przez

kategorię „zdarzenia”. 7) Organiczne rozumienie całej rzeczywistości.

Whitehead był myślicielem bardzo reprezentatywnym, może nawet bardziej reprezentatywnym niż samodzielny. Poglądy jego odpowiadały epoce i powtarzały się u innych jej myślicieli; jego szeroka

koncepcja doświadczenia jest też u Jamesa, jego żywa koncepcja rzeczywistości u Bergsona, jego realistyczne pojmowanie poznania u Moore'a i Russella, jego organiczna koncepcja świata u konfiguracyonistów, a inne jeszcze właściwości łączą go z teorią względności. Jest jakby węzłem,

w którym splatają się motywy tej epoki. Jego teoria nauki odbiega od teorii poprzedniego pokolenia, nie

tylko kantystów, ale także Macha i Poincarego. Już nie sprowadza doświadczenia do wrażeń,

rzeczywistości do faktów, nauki do opisu. Pomysły pozytywistów i konwencjonalistów Whitehead wprowadził, ale potraktował jako jednostronne i wymagające dalszego uzupełnienia. W całości

filozofia Whiteheada jest bardzo różna od materializmu dialektycznego, jednakże łączy ją z nim kilka

ważnych pozycji, jak realizm i rozważanie zjawisk w ich konkretności i dynamiczności.

Źródła filozofii Whiteheada tkwią dalej niż we współczesności: mają motywy platońskie,

arystotelesowskie i leibnizowskie. Zależnościom tym bynajmniej nie zaprzeczał: znane jest jego

powiedzenie, że dzieje filozofii „są jedynie szeregiem przypisków do Platona”. Cenił Locke'a, w którym

nieoczekiwanie widział „prekursora filozofii organizmu”. A Leibniza, mimo pewne z nim pokrewieństwa,

nie lubił za jego kompromisowość.

Opinia o Whiteheadzie nie jest całkowicie zgodna. Wielbiciele widzą w nim jedyne filozoficzne

geniusza epoki; inni cenią tylko jego krytyki, a nie konstrukcje. Nikt wszakże nie odmawia mu poczesnego miejsca w myśli współczesnej. Oddziałął zarówno bezpośrednio,

326

jak i przez zwolenników; oddziałął w szczególności na Collingwooda, wpływowego w Anglii profesora, a

przez niego na młode pokolenie angielskich filozofów.

UCZENI-FILOZOFOWIE. 1. W tym samym pokoleniu kilku innych wybitnych przyrodników angielskich wystąpiło z pracami o charakterze filozoficznym. Wielką popularność — większą niż Whitehead — zdobyli wspomniani już: Sir Arthur Eddington (1882 - 1944), profesor astronomii w Cambridge, autor *The Nature of the Physical World*, 1929, oraz Sir James Jeans (1877- 1946), matematyk i astrofizyk z Cambridge, autor *The Mysterious Universe*, 1930, i *The New Background of the*

Science, 1933. W pracach ich analizy pojęciowe zajęły mniej miejsca niż u Whiteheada, więcej zaś konstrukcje metafizyczne. Perspektywom światopoglądowym zawdzięczali swe szczególne powodzenie:

pociągali zaś tym, że perspektywy te wywodzili z najnowszych zdobyczy nauk przyrodniczych i przez to

wzbudzali przekonanie, że nareszcie dają pogląd na świat prawdziwie naukowy. W gruncie rzeczy jednak

pogląd swój wyprowadzali nie z samej nauki, lecz z dość dowolnej jej interpretacji.

Dawali swemu pogładowi charakter idealistyczny i spirytualistyczny, twierdząc, że nowa nauka odebrała światu jego materialność, że nawet fizyka obchodzi się już bez pojęcia materii. Twierdzili, że

wprawdzie do nauki wchodzi to tylko, co podlega mierzeniu, ale sama nauka otwiera wyloty na regiony

pozanaukowe. Przy tym świat nauki jest światem liczb, a to, do czego liczby się stosują, należy wyobrażać sobie raczej na obraz i podobieństwo świadomości niż materii, skoro, jak twierdzili, nowa

fizyka rozbiła pojęcie materii i wykazała podobieństwo strukturalne świata fizycznego do duchowego.

Prowadzili do idealizmu: w innym zatem kierunku niż Whitehead.

Mówiąc o rozwoju umysłowym ludzkości, Jeans odróżniał w nim trzy fazy: animistyczną, mechanistyczną i matematyczną. Fazy te wydają się podobne do trzech faz Comte'a. Jednakże zachodzi

między nimi istotna różnica: mianowicie czysto przyrodnicze „mechanistyczne” myślenie przestało być

ostatnią, najwyższą postacią rozwoju, jaką było dla Comte'a i całego XIX wieku.

2. Do podobnie spirytualistycznego poglądu na świat doszli, odwołując się do zdobyczy swej nauki,

niektórzy znani biologowie. Największą popularność uzyskali Francuzi, zwłaszcza A. Carrel książką

L'homme, son âme, son corps, 1935. A po jego śmierci te same idee rozwijał jego współpracownik w Rockefeller

Institute, potem kierownik działu biofizycznego w Institut Pasteur, Lecomte de Nouy, zwłaszcza w książce *Le monde des cellules*, 1947. Opierając się na nowej biologii, ale także na ogólnych wywodach

Whiteheada i Bergsona, Eddingtona i Carrela, dowodził, że bez czynnika celowości nie można zrozumieć

ewolucji, i zmierzał do wykazania w przyrodzie czynnika nie tylko duchowego, ale nadprzyrodzonego.

NICOLAI HARTMANN

W latach po I wojnie światowej, kiedy to najwięcej nowych pomysłów filozoficznych wyszło od nauk

szczegółowych, Hartmann był jednym z nielicznych, którzy niezależnie od tych nauk doszli do ważnych

wyników. Wyniki te były, najogólniej mówiąc, realistyczne i pluralistyczne.

327

ŻYCIE. Nicolai Hartmann (1882-1950) pochodził z Niemców Bałtyckich, urodził się w Rosji, skończył uniwersytet w Petersburgu. Na dalsze studia wyjechał do Niemiec i tam na stałe pozostał. Doktoryzował się, a potem w r. 1909 habilitował w Uniwersytecie Marburskim. W nim też otrzymał swą pierwszą katedrę filozofii. Przeszedłszy do nowo utworzonego Uniwersytetu w Kolonii, wkrótce potem powołany został do Uniwersytetu Berlińskiego i wybrany, jedyny wśród filozofów, do Pruskiej Akademii Nauk: otrzymał tedy już w młodych latach najwyższe odznaczenia naukowe Niemiec. Narodowi socjaliści, choć im nie odpowiadała filozofia Hartmanna, nie zdecydowali się na usunięcie go z jego stanowiska. A gdy po raz pierwszy po skończonej wojnie zjechali się niemieccy filozofowie, to jemu oddali przewodnictwo.

POPRZEDNICY. Hartmann wyszedł ze szkoły marburskiej i wraz z Cassirerem uchodził za najwybitniejszego ucznia Cohena i Natorpa. Jednakże był daleki od ich stanowiska epistemologicznego — idealistycznego, abstrakcyjnego, monistycznego. I z pierwiastka kaniowskiego szkoły niewiele zostało w jego poglądach. Podziwiał natomiast Arystotelesa, na którego szkoła patrzyła niechętnie: Stagiryta odpowiadał mu zarówno swym stanowiskiem kompromisowym, jak i upodobaniem do pełnego rozwijania zagadnień filozoficznych. Upodobanie to zbliżało go także do Hegla. W Kolonii kolegował z czołowym przedstawicielem fenomenologii, Schelerem: metoda fenomenologiczna, ujawniająca różnorodność form w bycie, poznaniu i działaniu, odpowiadała tendencjom Hartmanna; przejął ją częściowo i zastosował zwłaszcza w etyce.

PRACE. Hartmann był najpłodniejszym z wybitnych myślicieli swego pokolenia, autorem książek licznych i obszernych. Zaczął od prac historycznych, o Platonie i Proklosie. Pierwszą wielką jego pracą systematyczną była *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921 (sam tytuł był paradoksem: pokolenie Hartmanna teorię poznania właśnie przeciwstawiało metafizyce, miało za broń przeciw niej). Potem przyszło znów dzieło historyczne: *Philosophie des deutschen Idealismus*, 1923-1929, a jednocześnie wielka etyka (*Ethik*, 1926), potem ontologia w trzech częściach, w latach 1933-1940, i w tym samym czasie filozofia ducha (*Das Problem des geistigen Seins*, 1933). Wcześniej opracował filozoficzną biologię, a podczas drugiej wojny filozofię przyrody (w r. 1943) i estetykę (w 1945 r.), która pośmiertnie w r. 1953 ukazała się w druku. Z licznych mniejszych jego rozpraw szczególnie ważna jest *Diesseits von Idealismus und Realismus*, 1913, a z referatów w Pruskiej Akademii — *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*.

POGLĄDY, I. POGLĄD NA FILOZOFIĘ. Hartmann rozumiał filozofię po prostu jako naukę; twierdził, że zadanie jej jest to samo: poszukiwanie prawdy. Było to rozumienie najbardziej naturalne, jednakże w XX wieku bynajmniej nie powszechne: relatywizm zrobił swoje, wytworzył przekonanie, że filozofia jest wyrazem raczej temperamentu filozofa niż prawdy. Wytworzył je zwłaszcza w historii filozofii; i przeciw niej wystąpił Hartmann z oskarżeniem, że

interesuje się tym, co dany filozof twierdził, a nie tym, co odkrył; że błędom poświęca tyleż uwagi, co prawdzie; że nie zastanawia się nad tym, co w poglądach filozoficznych jest prawdą, a co fałszem; że jest traktowana na podobieństwo historii sztuki i obyczajów, a nie nauki; że szuka tego, co głębokie i oryginalne, nie pytając, czy jest prawdziwe. Byłoby to usprawiedliwione, gdyby filozofia była wyłącznie rzeczą subiektywnego przekonania i gdyby były w niej same rozbieżności. Tymczasem tak nie

328

jest: rozbieżne są systemy różnych filozofów, ale na systemach filozofia się nie kończy: także poza nimi może dochodzić i dochodzi prawdy. A nawet najbardziej różniące się między sobą systemy — Heraklita i Parmenidesa, Demokryta i Platona, Locke'a i Leibniza — mają pewne założenia

wspólne. Jest więc podstawa do innego traktowania filozofii.

2. REALIZM. W jaskrawym przeciwieństwie do epoki i szkoły, z której wyszedł, Hartmann za pierwsze zagadnienie filozofii miał zagadnienie nie poznania, lecz bytu, nie epistemologię, lecz ontologię.

W przeciwieństwie też do tej epoki i szkoły był realistą. Zajmował więc stanowisko, które, po zaniedbaniu w XIX wieku, w XX wieku odzyskało znów zwolenników; nie był tu pionierem: przed nim

był marksizm, Brentano i neotomizm, i realiści anglo-amerykańscy. Ale w sposób wyjątkowo pełny

wyłożył to stanowisko. Realizm jego był nowego typu: był realizmem bezpośrednim. To znaczy uważał,

że byt realny, od nas niezależny, nie jest dla nas rzeczą domysłu i wnioskowania, lecz jest nam bezpo-

średnio dany. Niepodobna myśleć, nie myśląc o takim czy innym bycie. Każdy akt poznania jest transcendentny, czyli — wychodzi poza podmiot. Można, jak to czynili filozofowie XIX w., zaczynać nie

od bytu, lecz od poznania, ale pojęcie poznania jest nieodłącznie związane z pojęciem transcencji i

odwołuje się do pojęcia bytu. Poznanie nie jest tylko przeżyciem podmiotu, lecz jego stosunkiem do bytu.

Nie rozumie samego zagadnienia poznania, kto nie uznaje bytu niezależnego od poznającego podmiotu.

Boć nie byłoby poznania, gdyby nie było bytu do poznania. Uznanie „rzeczy w sobie” nie jest objawem

stanowiska dogmatycznego, jak mówiono w XIX w., lecz właśnie krytycznego.

Stanowisko idealistyczne zwykło wytaczać trzy argumenty: 1) że każdy przedmiot jest przedmiotem

świadomości, a więc nie jest poza świadomością (zasada świadomości, Satz des Bewusstseins, jak Niemcy mówią); 2) że każdy przedmiot jest przedmiotem dla jakiegoś podmiotu (zasada korelatywności);

3) że przedmioty mają sens i wartość, a poza świadomością nie ma sensu i wartości.

Na argumenty te, na których ma się opierać dowód idealizmu, odpowiada Hartmann, że same wymagają dowodu. I nie na tym, kto uznaje świat realny, lecz na tym, kto go odrzuca, ciąży onus probandi, obowiązek dowodzenia.

3. METAFIZYKA. Metafizyka ma za zadanie poznanie bytu, a więc zadanie niewątpliwie doniosłe: ale

przeważnie spełniała Je wadliwie. Po pierwsze, usiłowała ująć byt w całości, więc razem z tym, co w nim

irracjonalne, a to właśnie nie może być poznane. Po drugie, chciała ująć go w system, a system można

formować tylko przy pomocy spekulacji i wtedy usuwa się spod kontroli rzeczywistości.

W filozofii wracają wciąż te same zagadnienia i spory: chociażby spór mechanizmu i witalizmu w teorii przyrody, immanencji i transcendencji w teorii poznania, determinizmu i wolności w teorii działania. Sporów tych nigdy nie można było rozstrzygnąć. Dlaczego tak się dzieje? Bo w bycie są pierwiastki irracjonalne. Ale obok nich są także racjonalne, a te są poznawalne, należy je więc wyodrębnić. Dyscyplinę, która je wyodrębnia i zajmuje się tylko pierwiastkami poznawalnymi bytu,

nazywał „ontologią”. Odróżnił ją od „metafizyki”, która bierze sobie za przedmiot byt w całości, razem z

tym, co w nim irracjonalne.

Można by sądzić, że tak rozumiana metafizyka stawia sobie zadanie beznadziejne — tymczasem Hartmann pokazał, że i ona ma swoje możliwości. Nie może być nauką, to znaczy zespołem twierdzeń;

natomiast może być zespołem zagadnień. Rozwiązać swych zagadnień nie zdoła, ale uczy je stawiać.

Wysiłki metafizyków nie posuwają naprzód rozwiązań, ale rozwijają zagadnienia. Dzieje filozofii w jej

metafizycznej części są naprawdę

329

tylko dziejami zagadnień. Ale nie jest to mało: bo gdzie jest zagadnienie, tam jest widocznie coś niewiadomego, skoro szukamy; lecz jest też coś wiadomego, skoro wiemy, czego szukamy. Może więc

być postęp w zagadnieniach filozoficznych; i nawet jest tylko w nich a nie ma go w systemach filozoficznych, które wciąż powstają i padają, a nie postępują naprzód. Hartmann, jak nikt przed nim,

ukazał wagę zagadnień w filozofii.

4. PRAWDY NIEWĄTPLIWE. Hartmann nie zaprzeczał, że są w bycie pierwiastki niepoznawalne, a w

filozofii pierwiastki subiektywne; natomiast chciał je wyeliminować z filozofii, aby wyodrębnić z niej to,

co poznawalne i obiektywne. W historii filozofii do niczego nie przykładał takiej wagi, jak do rozgraniczenia tego, co w niej uwarunkowane epoką i zajęciem przez filozofa stanowiskiem, a więc subiektywne i przemijające, od tego, co ponadczasowe, niezależne od stanowiska, poznane raz na zawsze.

W klasyczny sposób przeprowadził to rozgraniczenie dla filozofii Kanta: Że przedmiot ma być uwarunkowany przez podmiot; że tylko zjawiska są poznawalne; że rzeczy same w sobie są jedynie pojęciem granicznym; że poznanie może być wyłącznie dyskursywne, a nie intuicyjne; że może być tylko

formalne, bo materia jest irracjonalna. To wszystko jest nie dowiedzione i nic nie zmusza do tego, by to

uznawać. Kaniowski transcendentizm, fenomenalizm, intelektualizm i formalizm epistemologiczny —

był stanowiskiem osobistym, subiektywnym, efemerycznym.

Nie znaczy to wszakże, by osobista i efemeryczna była cała filozofia Kanta. Klasyczne odróżnienie

sądów syntetycznych i analitycznych: fenomenologiczna charakterystyka czasu i przestrzeni; wskazanie

na to, że poznanie wyrasta z dwu pni i odbywa się w dwóch instancjach; analiza pojęć piękna, dobra,

powinności; wskazanie na aprioryczność i kate-goryczność imperatywów moralnych: to wszystko jest

obiektywne, niezależne od zajmowanego stanowiska, jest trwałą zdobyczą i postępem w filozofii.

A podobnie jak z Kantem, jest z innymi filozofami: niektóre ich poglądy mają trwałą wartość. I dzieje

filozofii bynajmniej nie są szeregiem subiektywnych wynurzeń i pomysłów. Były tylko wyeliminować z

nich elementy subiektywne, a ukazać stałość rozwoju i postępu nie mniej niż inne nauki.

5. PLURALIZM. Hartmann nie ograniczył się, jak tylu filozofów, do sformułowania programu i zajęcia

stanowiska. Uprawiał filozofię w sposób tak szczegółowy, jak bodaj nikt od Arystotelesa i Tomasza.

Z jego realistycznego stanowiska wynikało, że skoro różnorodność jest w poznaniu, musi być też w bycie; z siebie by jej umysł nie wykrzesał. Więc też ontologia ma ustalić nie tylko to, co wszelkiemu

bytowi wspólne, ale także całą jego różnorodność, jego rodzaje, postacie, odmiany. Pogląd Hartmanna

można by, odwracając hasło średniowieczne, sformułować: *entium varietates non sunt diminuendae praeter necessitatem*. Jego pogląd na świat był pluralistyczny, jego obraz bytu był tak wieloraki i różnorodny, jak żadnego współczesnego myśliciela. Odróżniał wręcz w bycie rozmaite „wymiar”: jeden

wymiar stanowiły „rodzaje” bytu, drugi — jego „momenty”, trzeci — „sposoby”, czwarty — „szczeble”.

Są dwa rodzaje bytu: obok realnego jest jeszcze idealny. Uznanie bytu idealnego wyznacza

Hartmannowi jego miejsce wśród współczesnych realistów: był po stronie fenomenologów, na przeciwnym biegunie niż realiści o zabarwieniu naturalistycznym. Byt idealny miał za równie od naszej

myśli niezależny, jak byt realny. A odróżniał dwie główne jego dziedziny: dziedzinę matematyki i dziedzinę wartości. Ponieważ byt matematyczny stanowi strukturę realnego, więc realny jest odeń

zależny; czyli byt realny jest

zależny od idealnego. Wynika stąd, że byt idealny jest bardziej pierwotny; natomiast nie wynika, by był bytem wyższym, jak tego chce platonizm: stanowi jedynie strukturę, a więc jedynie część bytu realnego. Bytu idealnego Hartmann nie negował, jak naturaliści, ale go też nie wynosił ponad realność, jak platonicy.

Moment bytu są dwa: istnienie i własności. Sposobów bycia jest więcej: możliwość, rzeczywistość, konieczność. Są absolutne, jak rzeczywistość, lub względne, jak konieczność; bo jeśli coś jest konieczne, to tylko względem czegoś. Szczegółami zaś bytu są: materia, życie, świadomość, duch. Życie jest tylko wyższym ukształtowaniem materii, natomiast świadomość jest od życia czymś zupełnie różnym, a tak samo duch jest różny od świadomości.

Wszystkie te pojęcia - byt realny i idealny, istnienie i istota, możliwość i rzeczywistość, materia i duch — Hartmann czerpał z tradycji filozoficznej. Ale korzystał z nich na swój sposób: zestawiał je, a nie wybierał między nimi, jak tylu filozofów; nie myślał sprowadzać bytu do jednej postaci, zamykać go w jednej formule.

6. DUCH stanowi swoistą postać bytu — więc beznadziejne muszą być wszelkie próby, aby go zdefiniować, bo to znaczyłoby sprowadzić go do innych bytów. Natomiast można go opisać: można o nim powiedzieć, że jest bytem rzeczywistym, indywidualnym, rozwijającym się, bezprzestrzennym ale z przestrzenią związanym, włączonym do świata realnego i wpływającym na ten świat. Występuje w dwu postaciach: jako duch osobowy i jako obiektywny. Pierwszy jest podmiotem aktów świadomości, drugi — ich wytworem. Duchem osobowym są jaźnie, jednostki myślące i czujące, a duchem obiektywnym wiedza i sztuka, obyczaj i prawo, wiara i mowa. Są wytwarzane przez ducha osobowego, ale wyodrębniają się odeń, usamodzielniają, żyją własnym życiem, mają własne dzieje. Wbrew idealistycznej interpretacji Hegla, są indywidualne, jednorazowe, historyczne, w pełni realne. Nie byłoby ducha obiektywnego, gdyby nie było duchów osobowych, one go powołały do życia, one też tylko mają świadomość swego istnienia, ale i wzajem duch obiektywny działa na duchy osobowe, wpływa na ich myśli, kieruje ich postępkami.

7. ETYKA. W etyce Hartmann dał tak samo jak w ontologii wyraz swojemu realistycznemu i pluralistycznemu sposobowi myślenia i swej dążności do szczegółowego opracowania tematów. Etyka jego jest najpełniejszym wykładem tego przedmiotu od średniowiecza. Hartmann przejął w niej różne pomysły Schelera, ale dał im pełne, systematyczne, szczegółowe rozwinięcie. Stał po stronie tych, co wartości mieli za obiektywne; nie zaprzeczał zresztą, że w wielu wypadkach są przez ludzi przekształcane, ujmowane subiektywnie. Wraz ze szkołą z Cambridge i z fenomenologami przyczynił się najwięcej do przełamania panującego subiektywizmu etycznego.

ZESTAWIENIE. Hartmann był czołowym myślicielem wśród tych, którzy filozofię traktowali jako naukę szczegółową, ale nie w zależności od nauk szczegółowych; wśród tych, którzy ją pojmowali jako poznanie prawdy, nie zaś wyraz nastrojów; wśród tych, którzy od filozofii epistemologicznej wrócili do ontologicznej; wśród tych, co nie lękali się metafizyki, ale nie chcieli jej uprawiać metodą spekulatywną; wśród pluralistów, widzących różne postacie bytu, przede wszystkim byt idealny obok realnego, duchowy obok materialnego; wśród tych, którzy w okresie skrajności filozoficznych usiłowali znaleźć drogę pośrednią; wśród tych, którzy w bycie widzieli pierwiastki zarówno racjonalne, jak irracjonalne; wśród tych, którzy nie cenili systemów filozofii, natomiast cenili każdą zdobytą przez nią poszczególną prawdę.

331

FAZA TRZECIA: 1930-1945

1. „Królestwo Boże już jest niedaleko. Wychowanie jest upaństwowione i bezpłatne; kobiety mają prawo głosu: każdy robotnik ma lub mieć będzie samochód; dzielnice nędzy skazane są na

zagładę: rozrywki i wiadomości przenikają do każdego domu; liberałowie skończyli się; wolny handel stał

się rozciągliwym pojęciem; sporty można uprawiać bardzo tanio; dogmatom zadano śmiertelny cios: ruch

skautowski wzrasta ogromnie: ubranie jest wygodne, a włosy krótkie — to wszystko wskazuje na millennium" — tak mówi bohater znanej powieści z 1926 r., a wymienia fakty i przedstawia

nastawienie

typowe dla tych lat.

To poczucie zbliżania się kresu udzieliło się także niektórym uczonym i filozofom. Było niespodziewane po niezłomnym przekonaniu poprzednich pokoleń, że poznanie, nauka, filozofia są procesem nie mogącym mieć końca. Tymczasem historyk nauki Sir W. Dampier pisał w 1930 r.:

„Wygląda na to, jakby ostateczne granice wiedzy ludzkiej były blisko". A przedtem jeszcze, w 1919 r.,

specjalnie o filozofii pisał St. I. Witkiewicz:

„Jesteśmy w epoce, która może już sobie pozwolić na przybliżony bilans z przeszłości, ponieważ zbliżamy się do negatywnych może, ale ostatecznych rozwiązań, w których nastąpi kres filozofii w ogólnych zarysach na naszej planecie". Inna rzecz, że poglądy te bynajmniej nie były powszechne, że

jednocześnie inni myśliciele oceniali widoki nauki i filozofii zupełnie inaczej.

2. W czasie gdy formy życia zdawały się podlegać stabilizacji — najzupełniej zresztą pozornej — filozofia przechodziła właśnie kryzys; nie było w niej nawet pozorów stabilizacji. Objawy kryzysu szły w

dwóch przeciwnych kierunkach. Jednym było kwestionowanie wszelkich twierdzeń, nawet tych, które

dotąd wydawały się najbardziej naturalne i były najtrwalej przyjmowane. Drugim zaś objawem było

właśnie szukanie nowych możliwości, eksperymentowanie myślowe, przyjmowanie hipotez, których

dotychczas wcale nie dopuszczano, bo wydawały się niezbyt nienaturalne i nieprawdopodobne.

„Typowa

dla nowoczesnego ducha naukowego" — pisał G. Bachelard — „jest filozofia dialektyczna polegająca na

pytaniu: dlaczego by nie? Dlaczegoż by masa nie miała być ujemna? Dlaczego przestrzeń nie miałaby być

skończona?" I tak samo z innymi zagadnieniami nauki, a tym bardziej filozofii.

Gdy żadne wysiłki nie uzgodniły dotychczasowych przeciwieństw filozofii i nie było widać definitywnego rozwiązania ani po jednej stronie, ani po drugiej, zaczęto go szukać po trzeciej.

Rozglądano się za nie uwzględnionymi dotąd możliwościami, myślano o trze-

332

cim stanowisku tam, gdzie dotąd walczyły dwa. Stare pojęcie coincidentia oppositorum stało się teraz

znowu aktualne.

Filozoficzny poeta francuski P. Valéry napisał kiedyś: Ce c/ni it'esf pas fi.\e. n'est rien, ce (liii cfit fi.\e, t'st mort. W tym jednym zdaniu połączył obie przeciwne sobie negacje, występujące u współczesnych myślicieli. Mianowicie jedni nie uznawali tego, co nieokreślone. bo jest niczym; inni zaś,

przeciwnie, nie uznawali tego, co określone, bo jest martwe. Pierwsi stali przy filozofii określonych faktów, przy filozofii „naukowej", pozytywnej:

drudzy wierzyli w filozofię metafizyczną, w intuicjonizm.

3. Poczucie względności wiedzy, ulegające w dziejach ciągłym fluktuacjom, otrzymało nowy bodziec

w XX wieku: z jednej strony od teorii względności w fizyce, z drugiej od rozważań psychologicznych i

logicznych. Było szczególnie silne w samej filozofii z jej bardzo ogólnymi tezami, nie poddającymi się

albo trudno poddającymi się weryfikacji. Znalazło wyraz w dwóch poglądach: jeden z nich był związany

z rozważaniami psychologicznymi, drugi z logicznymi: jeden nazywano „temperamentalizmem", drugi

„definicjo-nizmem". Pierwszy twierdził, że filozofia jest rzeczą tylko temperamentu i postawy

psychicznej i więcej też mówi o człowieku, który ją powziął lub uznał, niż o bycie. Drugi zaś pogląd twierdził, że filozofia w przeciwieństwie do nauki w ogóle nie zajmuje się poznawaniem bytu, lecz tylko definicjami terminów (począwszy od terminów „poznanie” i „byt”): więc też chodzi w niej o wyrazy, nie

o rzeczy, o poprawność, nie o prawdziwość.

Inną, szerszą postacią relatywizacji wiedzy był konwencjonalizm. Umiarkowany i częściowy jeszcze

u Poincarégo, przyjął potem bardziej skrajną postać: twierdził, że żadnego zagadnienia nie można rozstrzygnąć bez konwencji i że przeto nie ma twierdzenia, które w ten czy inny sposób nie byłoby umowne.

Umowny jest przede wszystkim język. A każda myśl, aby mogła stać się wiedzą, musi być wyrażona

w jakimś języku. Języków może być wiele, wybór między nimi jest wolny. Jak poprzednie pokolenie,

pokolenie krytycyzmów, kładło w poznaniu nacisk na udział myśli, tak to ostatnie pokolenie - na udział

języka. Ujmować wiedzę z punktu widzenia semantycznego, a zwłaszcza ujawniać naturę werbalną tego,

co zbyt pochopnie ludzie są skłonni brać za rzeczowe - to było w duchu czasu. Postępowanie takie uchodziło w filozofii za objaw największej krytyczności i współczesności.

Nie byłoby jednak słuszne twierdzić, że cała filozofia w tej swojej fazie była nieufna w stosunku do umysłu ludzkiego i jego zdolności poznawczych, że cała była przejęta relatywizmem, minimalistyczna.

Przeciwnie: materializm dialektyczny z ufnością przystępował do poznania: ale tak samo neotomizm, a w

pewnej mierze także i filozofia analityczna.

4. Wśród kierunków filozoficznych tego okresu były czysto teoretyczne, jednakże przeważały kierunki o nastawieniu praktycznym i porównawczo rzecz można, że prakty-cyzm cechował ten okres.

Najpierw, w rozumieniu podstaw wiedzy: działanie pozwala lepiej niż czyste myślenie odróżniać prawdę

od fałszu. Ale praktycyzm wyraża się także w przekonaniu, że wiedza ma praktyczny cel, że powinna

świadomie służyć dobrej sprawie. Jedno i drugie należało do podstawowych tez materializmu

dialektycznego. Ale także w Ameryce istniał specjalny prąd, zwany „szkołą odpowiedzialności”, którego

głównym przedstawicielem był R. Lynd, a który wzywał do ściślejszych związków nauki z życiem. do

dobierania tematów badań pożytecznych dla społeczeństwa.

W myśl niektórych prądów współczesnych nauka powinna zmierzać do uzdrowienia życia ludzkiego:

więc też zamiast używać terminu „praktyczny”, zaczęto mówić o euge-

333

nicznym pojmowaniu nauki w ogóle, a filozofii w szczególności. Pojmowanie takie było jedną z cech

tego okresu.

Oba te aktualne motywy — motyw semantyki i motyw eugeniki — zespolił ze sobą Polak, który wyemigrowawszy do Ameryki stał się tam filozofem, Alfred Korzybski. Jedną jego tezą było: że życie nasze zależy od naszego języka. A drugą — że życie należy uczynić zdrowym. Więc trzeba zmienić język, aby uzdrowić życie. Z tym łączył pewną koncepcję historyczną: że błędny język pochodzi od Arystotelesa. A główny błąd jego tkwi, jak sądził, w wyrazie „jest”, spajającym podmiot i orzeczenie zdania. Wyraz ten wprowadza do naszego myślenia tożsamości, których nie ma. Mówi się o kimś, że „jest” Murzynem czy Żydem, i już przez te orzeczenia widzi się w nim Murzyna czy Żyda, zamiast widzieć jego rzeczywiste indywidualne własności. Wadliwy język ujemnie wpływa na sposób myślenia, a pośrednio także na sposób życia i współżycia. Korzybski idee te wyłożył w książce: *Science and Sanity*, 1934 r. W myśl ich założył też Instytut dla Ogólnej Semantyki (w Chicago) i zainicjował Międzynarodowe Wydawnictwo Nie-arystotelesowskie. Skupił dokoła siebie grupę zarówno filozofów jak uczonych, zwłaszcza lingwistów i lekarzy. W sposób skrajny, fanatyczny, dziwaczny reprezentował hasła rzeczywiście aktualne i atrakcyjne dla epoki.

5. Oba skrajnie przeciwne dążenia filozofii, które w niej występowały od wieków, objawiły się i w tej ostatniej jej fazie. Mianowicie z jednej strony dążenie maksymalistyczne: stawiać i usiłować rozwiązać wszystkie zagadnienia teoretyczne i praktycznie ważne. Z drugiej zaś minimalistyczne: mówić tylko to, co można powiedzieć na pewno. Pierwsze wzmogło się w początkowych latach stulecia; ale dość szybko zaczęło słabnąć i na pierwszy plan wysunęło się drugie dążenie.

Jednym z wyników tej przemiany było podniesienie wymagań metodycznych stawianych filozofii. Dla jednych znaczyło to: należy operować tylko faktami — w duchu czystego empiryzmu; dla drugich:

operować tylko związkami koniecznymi — w duchu formalizmu. Neopozytywizm, który w tym okresie dążenia minimalistyczne reprezentował najskańniej, łączył oba te hasła. Domagał się ograniczenia wiedzy do protokolowania faktów, ale domagał się także sformalizowania wiedzy.

6. Jednym z nowych pojęć i haseł epoki było pojęcie typu. Było ono uzupełnieniem pojęcia prawa naukowego. Wiek XX szukał praw i tylko praw, ale to prowadziło do alternatywy: jeśli nie powszechne

prawa, to chaos; jeśli nie wszystko, to nic. Tymczasem pojęcie typu dawało wyjście z tej alternatywy,

pozwalając porządkować nawet zjawiska, dla których nie znaleziono powszechnych praw. Klasy, o których nie można wypowiadać twierdzeń ogólnych, można rozbić na typy. Tak od dawna postępowano

w; przyrodo-znawstwie opisowym. Teraz tak samo w psychologii: powstał w niej specjalny dział „psychologii różnic”, a próby wyodrębnienia typów psychicznych — od cyklotymików i schizotymików

Kretschmera do somato-, wiscero- i cerebrotoników Sheldona — zajęły poczesne miejsce w dyskusjach

naukowych. Tak samo w socjologii wyodrębniano typy społeczne i typy kultury, patterns of culture. Tak

samo w naukach historycznych, w szczególności w historii sztuki i literatury, które zaczęły ujmować

dzieje jako kolejne powstawanie i zanikanie typów artystycznych i poetyckich. Ogólnym wyrazem tych

usiłowań była teza, że zadaniem niektórych nauk jest wyodrębnianie typów, tak samo jak zadaniem innych jest formułowanie praw, i że w tym sensie nauki dzielić należy na typologiczne i nomiczne.

334

7. W tej ostatniej fazie filozofii mówiono wiele o humanizmie. Mówiono o nim nawet w różnych znaczeniach, a we wszystkich miał on zarówno rzeczników, jak oponentów:

A) Relatywistyczny humanizm F. C. S. Schillera głosił nieunikniony antropomorfizm i antropocentryzm wszelkich ludzkich czynności, a w szczególności filozofii. Jest ona wytworem osobowości człowieka, która zostawia swoje piętno na wszystkich jej twierdzeniach. Filozofia jest „w skali ludzkiej”, a tak samo nauki szczegółowe. Npwe poglądy fizyki, wedle których z obserwacji niepodobna wyeliminować obserwatora, zachęcały do zajęcia podobnego stanowiska. W tym sensie L. de Broglie mówił w 1945 r. w Akademii Francuskiej o „rehumanizacji” nauki. Humanizm tak rozumiany miał zwolenników, ale i przeciwników: epoka uświadamiała sobie działanie „współczynnika ludzkiego” i kładła nań nacisk — ale jednocześnie nie żałowała wysiłków, by go z nauki i filozofii wyeliminować.

B) Humanizm o zabarwieniu naturalistycznym, odziedziczony po XIX w., głosił inną tezę, mianowicie: że człowiek jest faktem ostatecznym, że nie ma nic nad nim, że nie istnieje wyższy nad niego porządek. Albo w wersji normatywnej: człowiek powinien zajmować się jedynie tym i dbać jedynie o to, co należy do porządku ludzkiego. Takim humanizmem był np. Sartre'owski egzystencjalizm. Także i ten humanizm miał nie tylko zwolenników: był zwalczany z jednej strony przez filozofię katolicką w imię wiecznych sił i prawd, które istnieją i z którymi człowiek powinien się liczyć, a z drugiej — przez historyczny materializm w imię sił społecznych.

C) Humanizm w innym jeszcze znaczeniu oznaczał uznanie właściwości i celów swoiste ludzkich — w przeciwstawieniu do ogólnozwierzęcych. Szerzył się on zwłaszcza w Ameryce, a I. Babbitt był tam najbardziej znanym jego przedstawicielem. Gdy humanizm naturalistyczny przeciwstawiał człowieka siłom od niego wyższym, to ten przeciwstawiał go właśnie niższym; intencja tych dwu humanizmów, mimo że używały tejsamej nazwy, była biegunowo odmienna.

8. Hasło filozofii „naukowej”, wzorowanej na nauce, pozostało żywe i w tym ostatnim jej okresie. Hasło to znaczyło, że filozofia ma się opierać bądź na oczywistych prawdach i wzorowej dedukcji, bądź na niewątpliwych faktach i wzorowej indukcji. Jednakże nie wszystkie kierunki się go trzymały: niektóre wychodziły z założenia, że ideał naukowości nie jest ideałem dla filozofii. Sądziły, że może ona więcej osiągnąć przez intuicję czy przez znajomość życia.

W kierunkach tych filozofia stawiała się bliższa literaturze niż nauce. Tak było w egzystencjalizmie. Antagonizm filozofii naukowej i pozanaukowej, jeśli występował już w XIX w., to teraz wzmógł się jeszcze.

9. Dwa kierunki charakterystyczne dla ostatniej fazy filozofii wystąpiły około 1930 roku, i od tej daty można tę fazę zaczynać. Nie były to kierunki całkowicie nowe: pochodziły jeszcze z XIX w., ale były przytłumione najpierw przez kantyzm, potem przez kierunki XX w., jak pragmatyzm czy fenomenologia, teraz zaś wypłynęły na nowo. Były to kierunki: pozytywistyczny i egzystencjalistyczny. Pierwszy kontynuował filozofię Macha, a drugi

Kierkegaarda.

Początkowo, w latach 1930-1939, były jednymi z wielu kierunków filozoficznych obok tych, które wychodziły od Cohena czy Husserla, Bergsona czy Crocego. Ale gdy skończyła się II wielka wojna, okazało się, że tamte zanikły czy zeszły na drugi plan, te zaś pozostały na pierwszym. Ale pozostały nie one jedne; pozostały też kierunki, o których

335

była już poprzednio mowa. Nie tylko pozostał, ale niezmiennie rozszerzył swe wpływy marksizm-leninizm. I jeśli nowy pozytywizm gromadził znaczną ilość uczonych, a egzystencjalizm literatów, to koła

tych, którzy stali za marksizmem-leninizmem. były jeszcze nieporównanie szersze.

NEOPOZYTYWIZM

Wiek XIX przy swoim nastawieniu zdecydowanie minimalistycznym rozwijał poglądy pozytywizmu

aż do wyczerpania, tak iż w początku wieku XX aktualna stała się raczej krytyka i poglądy przeciwne.

Jednakże minęło zaledwie jedno pokolenie i nieoczekiwanie nastąpiło odnowienie pozytywizmu, i to w

postaci najbardziej radykalnej. W odróżnieniu od dawnego, zainicjowanego przez Comte'a w XIX w., oraz

od głoszonego przez Macha na progu XX wieku, można tu mówić o „trzecim pozytywizmie”. Był dziełem

zbiorowym. dziełem grupy zarówno filozofów jak uczonych specjalistów, którzy skupili się dokoła Schlicka i brali udział w prowadzonym przezeń seminarium w Uniwersytecie Wiedeńskim od 1923 roku.

Nazywali też siebie „Kołem Wiedeńskim” (Wiener Kreis) i pod tą nazwą wystąpili w r. 1929 wspólnie w

programowej .pracy niemieckiej pt. Koło Wiedeńskie. Naukowy pogląd na świat. Schlick zapoczątkował

ten ruch, później zaś Carnap stał się w nim myślicielem najbardziej wpływowym i reprezentatywnym.

Ruch szybko rozszedł się w Europie, a niebawem objął też Amerykę Północną. Wtedy nazwa „Koło

Wiedeńskie” stała się mniej odpowiednia, zbyt lokalna, i zastępowano ją innymi nazwami: „neo-pozytywizm”, „logiczny (czy „logistyczny”) pozytywizm”, „logiczny (czy „logistyczny”) empiryzm”.

INICJATORZY. Moritz Schlick (1882- 1936) był profesorem w Kilonii. zanim w 1922 powołany został do Wiednia. Ale dopiero tu, w mieście Macha i wśród żywej jeszcze jego tradycji, rozpoczął swą

pozytywistyczną działalność. Była jeszcze względnie umiarkowana. bez tego radykalizmu, z jakim wystąpiło zebrane przezeń Koło. Składało się ono, rzecz charakterystyczna, mniej z filozofów, a więcej z

matematyków, fizyków (Filip Frank, profesor w Pradze), socjologów (Otto Neurath), prawników (Felix

Kaufmann). Schlick ogłosił dwie większe prace, teorię poznania i etykę: Allgemeine Erkenntnislehre,

1918, i Fragen der Ethik, 1932, oraz szereg rozpraw programowych, wydanych potem pt. Gesamtnielti.

Aufsätze, 1938. Zginął w gmachu uniwersytetu od kuli niepoczytalnego studenta.

Rudolf Carnap (1891 - 1970) stał się czołową postacią jeszcze za życia Schlicka. Od 1926 przebywał w Wiedniu, od 1930 był profesorem w Pradze, a od 1936 w Chicago. Rzec można, że razem z nim przenosił się główny ośrodek ruchu. A także, że jego osobista ewolucja była ewolucją całego ruchu. Dał mu od razu postać najbardziej radykalną. Najpełniej przedstawił wczesne swe poglądy w pracy *Der logische Aufbau der Welt*, 1928. Dotychczasową filozofię potępił z całą bezwzględnością w *Schemprobleme der Philosophie*, 1928. Dalszy rozwój ograniczył pierwotny jego radykalizm; znalazło to wyraz najpierw w *Logische Syntax der Sprache*, 1934, i potem w późniejszych pracach, ogłaszanych już w Ameryce i po angielsku, zwłaszcza w *Testability and Meaning*, 1936, *Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, *Introduction to Semantics*, 1942, *Meaning and Necessity*, 1947.

336

M. SCHLICK

M. HEIDEGGER

J. P. SARTRE

K. TWARDOWSKI

Do najradykalniejszych przedstawicieli kierunku należał Otto Neurath (1882- 1945), który głosił go z paradoksalną skrajnością i publicystycznym rozmachem. Jak wielu członków Koła Wiedeńskiego, zaczął swą działalność w Austrii, ale skończył na obczyźnie: przeniósł się najpierw do Hagi, potem do Oksfordu. Szczególną rolę w dziejach ruchu odegrał Ludwig Wittgenstein (1889-1951). wiedeńczyk, ale związany filozofią z Anglią; pozostawał pod wpływem Russella. ale też i sam na niego oddziałował. W 1922 ogłosił swój dwujęzyczny, niemiecki i angielski. Tricicitiis Lo^ico-Pliiio.wpliciis, aforystyczny, trudny, lakoniczny, w którym dawał wyraz tym samym tendencjom, co Koło. Przebywał w Wiedniu, gdy Koło się zawiązało, ale stykał się z nim niewiele. Zajmował się wówczas więcej architekturą niż filozofią: natomiast w Kole studiowano, zwłaszcza w r. 1926, jego traktat. Później wrócił do filozofii, od 1929 osiadł w Cambridge, gdzie niegdyś odbywał studia, wykładał tam. a w 1939 r. został powołany na

zastępcę Moore'a. Nic już później nie ogłaszał, ale młodzieńcza jego książka pozostała rodzajem biblii

neopozytywizmu. Po wojnie zrezygnował z katedry, doszedłszy do przekonania, że filozofia nie nadaje

się na naukę akademicką. Po śmierci wydano z jego spuścizny *Philosophical Investigations*, 1954. i *Remarks on the Foundations of Language*, 1955.

POPZEDNICY. „Trzeci pozytywizm” Koła Wiedeńskiego prowadził dalej akcję pierwszego i

drugiego i miał wielu poprzedników. Należał aż do trzech linii rozwojowych, z których dawniejszy pozytywizm i empiryzm stanowiły tylko jedną, choć niewątpliwie najważniejszą. Była to linia: Hume.

Comte, Mill, Mach, Russell.

Do drugiej linii Koło należało przez to, że ściśle wiązało filozofię z analizą nauki: linię tę stanowili analitycy nauki, szczególnie znów Mach, a także Helmholtz i Ostwald, a potem Poincaré. Duhem, aż po

Einsteina.

A znów ze względu na rolę, jaką przypisywało logice, zwłaszcza matematycznej. Koło znalazło się w

trzeciej linii rozwojowej: od Boole'a przez Fregego, Peirce'a, Peana do Hilberta, Whiteheada, Russella.

Z odkryć naukowych ostatnich czasów dwa szczególnie szły neopozytywistom na rękę: odkrycie Einsteina wykazało, że pojęcia najbardziej nawet zakorzenione, jak absolutny czas i przestrzeń, mogą być

całkowicie pozbawione faktycznego sensu; a odkrycie Pawłowa pokazało, że psychologia może zawierać

prawdy intersubiektywne, które tak samo dają się weryfikować, jak prawdy fizyczne.

Za najbliższych poprzedników Koła Wiedeńskiego i neopozytywizmu należy uważać Macha z jednej

strony, a Russella z drugiej. Obaj występują dwukrotnie w genealogii kierunku: Russell był nie tylko

poprzednikiem, ale poniekąd uczestnikiem ruchu, działalność jego była na pograniczu „filozofii analitycznej” i neopozytywizmu.

Tradycja Macha przetrwała w Wiedniu nawet prze/ najmniej do pozytywizmu I skłonne lata XX wieku

i była tam żywa jeszcze, gdy poczynano się Koło. Jednakże trzeci pozytywizm od drugiego.

Machowskiego, różnił się tak samo, jak i od pierwszego. Mianowicie:

pierwszy pozytywizm traktował jeszcze matematykę jako bardzo ogólną naukę empiryczną, nie różną w

zasadzie od przyrodniczych: ten zaś, stosując się do nowych koncepcji logiczno-matematycznych, ujął ją

zupełnie inaczej: jako naukę aksjomatyczną. Drugi zaś pozytywizm pojmował poznanie jako zespół wrażeń, a w fizyce atomy jako fikcje naukowe: ten zaś, stosując się do nowych wyników psychologii i

fizyki, zerwał z tymi poglądami Macha.

ROZWÓJ. Przy niezmienniej ogólnej tendencji neopozytywizm przechodził różne wahania i wielokrotnie zmieniał swe stanowisko nawet w podstawowych zagadnieniach. Zawsze chciał filozofii

pozytywnej, ale wahał się w kwestii, jaka filozofia jest pozytywna. W pierwszej fazie, u Schlicka, był

jeszcze ogólnikowy i względnie umiarkowany: w drugiej wyciągnął, zwłaszcza w pismach Carnapa,

określone a radykalne konsekwencje ze swych założeń. W pierwszej był jeszcze subiektywny jak u Macha, w drugiej przerzucił się na stanowisko obiektywne, przestał uważać za poznanie to, co nie jest

zweryfikowane inter-subiektywnie, a nawet wystąpił z programem skrajnego fizykalizmu. Schlick zajmował się jeszcze filozofią, a Carnap jej zagadnienia miał na ogół za pozorne, twierdzenia zaś za

bezsensowne; Schlick napisał jeszcze etykę, Carnap zaś odmówił i jej sensu, a Neurath sądził, że należy

się zajmować „felicytologią”, czyli teorią szczęścia, nie dlatego, że jest nauką, lecz że o nią wołają masy

społeczne. Schlick sądził, że przynajmniej najprostsze twierdzenia „sprawozdawcze” są pewne, a Carnap

czy Neurath uważali, że wszystkie twierdzenia są odwoławalne, stanęli na stanowisku całkowitego relatywizmu.

Tę drugą, najradykalniejszą fazę w dziejach Koła Wiedeńskiego należy najpierw omówić, bo ona to

swą paradoksalną skrajnością uwiodła jednych, a wywołała zdecydowany sprzeciw innych i uczyniła, że

tezy Koła Wiedeńskiego znalazły się w centrum dyskusji. Potem, począwszy od r. 1936, przyszła trzecia

faza Koła, w której Carnap poprowadził je w kierunku mniej jaskrawym i efektownym, ale mogącym

zgrupować większe kręgi zwolenników.

POGLĄDY, I. TRZY SKŁADNIKI NEOPOZYTYWIZMU. W jednolitej minimalistycznej filozofii Koła

Wiedeńskiego można jednak odróżnić trzy składniki, trzy uzupełniające się wzajemnie teorie: empiryzm,

pozytywizm i fizykalizm. Empiryzm znaczy, że jedynym źródłem rzetelnej wiedzy o świecie jest doświadczenie. Pozytywizm — że przedmiotem jej są jedynie fakty, a więc ani byty transcendentne, ani

domniemana istota rzeczy. Negatywnie a dobitnie pozytywizm wyraża się w tezie, że metafizyka nie jest

możliwa. Wreszcie, fizykalizm znaczy, że najdoskonalszym układem pojęć jest ten, który wytworzyła

fizyka, i że do niego należy, i można sprowadzić całą wiedzę naukową.

2. EMPIRYZM LOGISTYCZNY. Empiryzm ma przed sobą dwie zasadnicze możliwości. Może uznać

doświadczenie za źródło wszelkiej wiedzy, dosłownie wszelkiej, nie wyłączając logicznej i matematycznej. Albo też może uznawać je tylko za źródło wiedzy o świecie realnym, a wtedy obok wiedzy realnej uznawać formalną (jak w logice i matematyce), która nie jest empiryczna, lecz aksjomatyczna. Dawniejszy empiryzm, zwłaszcza u Milla, stał na pierwszym stanowisku, Koło

Wiedeńskie zaś przeszło do drugiego. Przedtem jeszcze Hume głosił ów dualizm naukowy, przypisując matematyce inną naturę niż pozostałym naukom: do tego powróciło Koło Wiedeńskie. Wyższość tego

stanowiska polegała na tym, iż tłumaczy apodyktyczny charakter logiki i matematyki, którego nie posiada

żadna wiedza oparta na doświadczeniu.

A) Tautologie. Empiryzm nie może uznać wiedzy, która by była aprioryczna, a zarazem syntetyczna,

tj. takiej, która by nie była oparta na doświadczeniu, a mimo to zwiększała wiedzę o rzeczywistości. Dla

dawnego empiryzmu Milla logika i matematyka były wprawdzie syntetyczne, ale nie były aprioryczne.

Dla nowego zaś empiryzmu wiedeńczyków były wprawdzie aprioryczne, ale za to nie syntetyczne.

Były

całkowicie i wyłącznie tylko analizą. Nie zawierały żadnych odrębnych, nowych prawd, lecz tylko wskazówki, jak

338

można znane prawdy przekształcać, wedle jakich reguł można im nadawać inną postać. Są w rzeczywistości tylko zbiorem tautologii, jak to jaskrawo formułował Wiltgenstein-Nauka albo stwierdza

fakty, albo formułuje tautologie, nic innego robić nie może: to było stanowisko neopozytywizmu.

Dyscypliny formalne, czysto analityczne, nie są właściwie nauką, jeśli przez „naukę” rozumieć poznanie tego, co jest. Niemniej dla nauki mają znaczenie doniosłe. Neopozytywiści uznali to znaczenie i

włączyli do swych agend logikę nieempiryczną w jej nowej, „logistycznej” postaci. Stanowiło to odrębność ich empiryzmu, który nazywali też logistycznym.

Od tej wiedzy pozbawionej empiryczności oczekiwali za to formalnej doskonałości.. sformalizowania,

zaksjomatyzowania, zespolenia w jednolity system. Odpowiadało to istotnie rozwojowi nauk formalnych:

właśnie w tym czasie zespoliły one logikę z matematyką, dokonały logizacji matematyki i matematyzacji

logiki, a z matematyki usunęły dualizm, eliminując czynności intuicyjne z geometrii i zbliżając ją do

arytmetyki. W dziele Whiteheada i Russella jednolity system logiki i matematyki został osiągnięty.

Nastąpiła jakby realizacja Kartezjańskiego ideału jednej dedukcyjnej mathesis tiiiiverscili.t, z tym tylko,

że, ostrożniejsi od Kartezjusza, neopozytywiści nie sądzili, iżby się opierał na przesłankach intuicyjnie

pewnych i oczywistych.

B) Twierdzenia sprawozdawcze. Inaczej jest z wiedzą realną. Ta, w przekonaniu neopozytywistów, sprowadza się do twierdzeń czy zdań ściśle empirycznych, stwierdzających bezpośrednio fakty, do twierdzeń „sprawozdawczych” lub „protokolarnych” (Prolo-kollsätze), jak się wyrażali. Nie zawiera nic

innego, jak tylko te twierdzenia lub też takie, które z nich wynikają. Przekonanie to odpowiadało tradycyjnym dążeniom empiryzmu:

same fakty, żadnych konstrukcji, bo nie są wiedzą. Albo inaczej mówiąc: same opisy. żadnych wyjaśnień,

bo nie są możliwe. Logika jest dla wiedzy doniosła, bo ustala stosunki wynikania, uczy, jakie to twierdzenia wynikają ze sprawozdawczych. Ale właściwa wiedza zaczyna się i kończy na twierdzeniach

sprawozdawczych.

Pojęcie to stało się osiowym dla logicznego empiryzmu. Jednakże nie było tak proste, jak się mogło

wydawać; dokoła niego powstały niepokojące zagadnienia. Najpierw, jakie zdania należy uważać za

sprawozdawcze? Początkowo Koło Wiedeńskie rozumiało je za Machem subiektywnie, psychologicznie,

jako zdania typu „widzę barwę niebieską”;

później natomiast przeszło na stanowisko przeciwne, że zdanie sprawozdawcze miało zdania obiektywne

typu „to jest barwa niebieska”, podlegające intersubiektywnemu sprawdzeniu. Następnie: czy wszystkie

lub przynajmniej niektóre zdania sprawozdawcze mają tak mocny fundament w doświadczeniu, że nie

wymagają potwierdzenia przez nowe doświadczenia, to znaczy, czy są definitywnie pewne, czy też, przeciwnie, wszystkie są odwołalne? Początkowo Koło miało je za definitywne, ale Carnap i Neurath byli

innego zdania, a większość Koła poszła za nimi. Z tym znów związane było zagadnienie względności

prawdy. Według Neuratha nie można wprost powiedzieć o zdaniu, że jest prawdziwe, lecz:

tylko, że „prawdziwe ze względu na pewne zdania sprawozdawcze”, czyli na dotychczas, uzyskane doświadczenia. Nowe zaś doświadczenia mogą być odmienne i zdanie prawdziwe może stać się fałszywe.

Dopiero później Koło wycofało się z tego relatywizmu.

3. POZYTYWIZM. Stojąc na takim stanowisku, neopozytywiści mogli nie mieć wątpliwości co do nauk

szczególonych, nie tylko co do realnych, ale i formalnych. Natomiast musieli mieć, i to największe, co do

filozofii. Chce bowiem być nauką nie formalną, lecz:

22*

-(O,

realną. chce być poznaniem rzeczywistości, tymczasem nie opiera się na doświadczeniu. A to jest niemożliwe.

A} Twierdzenia bezsensowne i likwidacja metafizyki. Pozytywizm zawsze występował przeciw metafizyce, ale Koło Wiedeńskie jeszcze radykalizowało to jego stanowisko: dawniejszy pozytywizm

sadził, że jej tezy są fałszywe, niepewne albo nieuzasadnione, a ten nowy — że są wręcz pozbawione

sensu. Uważał bowiem, że twierdzenie ma sens. tylko jeśli może być sprawdzone, jeśli możliwa jest jego

weryfikacja. A jeśli możliwa nie jest. to twierdzenia nie można uważać nawet za fałszywe: po prostu nie

ma sensu. A z takich twierdzeń składa się metafizyka.

Dla zrozumienia tego poglądu neopozytywistów trzeba rozróżnić dwie rzeczy: niemożliwość

techniczną dokonania w danych warunkach weryfikacji i niemożliwość zasadniczą. Niemożliwość techniczna nie pozbawia twierdzenia sensu. Nie jest np. bezsensownym twierdzenie, że po drugiej stronie

Księżyc są góry: prawdziwości tego nie możemy sprawdzić, ale tylko z tej racji, że brak nam technicznych środków do tego. Natomiast inaczej jest stwierdzeniami -takimi, jak to, że istnieje jądro

elektronu, które jest ukryte i nie może się ujawnić, albo że istnieją idee, o których mówił Platon, albo

entelechie, o których pisał Arystoteles, a także twierdzenia idealistów, że nic nie istnieje poza naszymi

wyobrażeniami. Wszystkie te twierdzenia zasadniczo nie mogą być sprowadzone do doświadczenia, nie

mogą być zweryfikowane i przeto nie mają sensu.

Co więcej: bezsensowne są też same pytania, na które te bezsensowne twierdzenia rzekomo odpowiadają. Są to pytania pozorne (Scheinfragen). Bo nie ma naprawdę pytań, gdzie nie może być

odpowiedzi. Nie ma więc co żałować, że tych odpowiedzi nie ma.

Stanowisko nowych pozytywistów nie było jak dawniejszych antymetafizyczne, lecz metafizyczne:

odrzucał metafizykę nie dlatego, że jest zadaniem przerastającym zdolności umysłu człowieka, lecz że

— zadania tego wcale nie ma. Metafizyki nie ma, jest tylko -lęk mówili wraz z Russellem i Wittgensteinem — „błąd metafizyczny”.

Wywody neopozytywistów o twierdzeniach metafizycznych nie mających sensu bywały rozumiane przez nich także w sposób mniej prowokacyjny: „nie mają sensu” znaczy, że — nie mają sensu faktycznego. Rzecz w tym: istnieją różne języki, które nadają Wyrażeniom sens różnego rodzaju.

Najważniejsza zaś różnica między językami jest ta:

Jedne dają wyrażeniom sens poznawczy, inne zaś Taki, który wcale poznawczy nie jest, lecz emocjonalny: znaki ich nie oznaczają rzeczy, lecz wyrażają uczucia, dążenia, reguły, przepisy.

Najgorsze

błędy i nieporozumienia pochodzą stąd, że wyrażenia emocjonalne traktuje się, jak gdyby były poznawcze.

A znów języki dające wyrażeniom sens poznawczy rozróżniają wyrażenia formalne i faktyczne. To też dwie różne rzeczy: bo wyrażenia formalne nie dotyczą rzeczywistości. Nowe nieporozumienia powstają, gdy się formalne bierze za realne. Błąd metafizyki polega na tym, że posługując się wyrażeniami o sensie bądź emocjonalnym, bądź formalnym traktuje je, jakby miały sens faktyczny. Języki emocjonalne mogą być pożyteczne, ale nie dla metafizyki, która ma pretensję do tego, by poznawać rzeczywistość.

W myśl tego należy odróżniać trzy kategorie twierdzeń: 1) twierdzenia mające sens faktyczny, faktycznie prawdziwe lub fałszywe, zależnie od tego, czy odpowiadają faktom; 2) twierdzenia mające

tylko sens formalny, logicznie prawdziwe (czyli analityczne) lub logicznie fałszywe (czyli sprzeczne) i 3)

twierdzenia bez poznawczego

340

sensu: przenośne, obrazowe, a także wykrzykniki-, żądania, nakazy, pytania, oceny: wyrażenia te mają

tylko sens emocjonalny i nie są ani prawdziwe, ani fałszywe.

• „Pozbawione faktycznego sensu” są więc nie tylko zdania sprzeczne i absurdy, ale także analityczne, także emocjonalne, także zawierające terminy bez empirycznej definicji. Otóż pozytywizm logiczny walcząc z metafizyką i zarzucając jej „brak sensu”, zarzuca —dokładniej mówiąc —brak tego sensu, o który chodzi: mianowicie taktycznego: zarzuca pomieszanie sensów, wzięcie za sens faktyczny tego, co jest tylko sensem formalnym czy emocjonalnym.

Potrzebne są tu jeszcze uzupełnienia. Po pierwsze: zarzut bezsensowności godzi. wedle neopozytywistów, w metafizykę dedukcyjną, ale niekoniecznie w tzw. indukcyjną. Ta postępuje mniej więcej tak samo, jak nauki szczegółowe. Natomiast trafia w nią inny zarzut: że na skutek nadmiernych uogólnień jest nieściśła, niepewna, jałowa.

Po drugie: zarzut bezsensowności godzi też w teorię poznania, w której pewne zagadnienia w rodzaju realizmu i idealizmu epistemologicznego nie mogą być podejmowane-bez założeń metafizycznych. Po trzecie, wreszcie: mimo swój „.tosunek do metafizyki neopozytywiści nie mieli siebie za agnostyków. Właśnie występowali przeciw h-asiu /riordhiniit.^, które poprzednie pokolenie miało za szczyt krytyczności i ostrożności. Nic ma zagadnień nierozwiązalnych. są tylko takie, które w danych warunkach nie mogły być rozwiązane. Zasadniczo nierozwiązalne byłyby tylko te. dla których nie ma sposobu weryfikacji, a te nie mają „ogółu sensu, nie są więc wcale zagadnieniami.

B} Likwidacja teorii wartości. Tak samo jak twierdzenia metafizyczne, tak też twierdzenia o wartości etyczne czy estetyczne neopozytywiści mieli za bezsensowne. Są wynikiem nieporozumień, utrzymują się tylko dzięki temu. że używane przez nie wyrażenia nie zostały poddane analizie logicznej. Wyrażenia „dobry” i „zły”, „słuszny” i „niesłuszny”, „powinność” i „obowiązek” traktuje się, jak gdyby oznaczały coś rzeczywistego. a tymczasem one oznaczają tylko dyrektywy, tylko reguły postępowania. Nie mogą być wyprowadzone z wiedzy o faktach: nie są też prawdziwe ani fałszywe: są raczej tylko wezwaniem, aby odpowiednio twierdzenia faktyczne uczynić prawdziwymi. Tradycyjna filozofia moralna, nastrojona „metalicznie. usiłowała oprzeć swe twierdzenia na intuicji lub dowodzie: ale było to z góry skazane na niepowodzenie: ze stanowiska logicznego empiryzmu twierdzenia te nie mają podstawy faktycznej, są niesprawdzone, a przeto bezsensowne: istnieją tylko dzięki pomieszaniu różnych języków, pomieszaniu języka faktycznego i emocjonalnego, faktów i imperatywów.

Pod nazwą „filozofia moralna” czy „etyka” kryją się usiłowania bardzo różne: 1) poznanie wartości, dóbr, tego, co słuszne i obowiązujące — to właśnie jest zadanie bezsensowne: ale poza tym mieszczą się

tu 2) studia nad tym, co ludzie za wartościowe uważają. i 3) odnajdowanie środków wiodących do zamierzonych celów -- a to są zadania różne od pierwszego i takie, które mogą być traktowane naukowo:

4) moralne wychowanie i propaganda — zadanie, które może być pożyteczne, ale nie jest naukowe:
5)

analiza języka etycznego: to jest jedyne właściwe zagadnienie etyki filozoficznej.

C) Filozofia jako analiza języka. Jakaż stąd konsekwencja dla filozofii! Nie może być metafizyką ani

teorią poznania, ani teorią wartości, bo ich zadanie jest bezsensowne. Realną zaś wiedzę o świecie wyczerpują nauki szczegółowe. Dla niej zostaje więc tylko jedno: analiza wyrażen, jakimi posługują się

nauki. „Nie ma” — pisał Carnap—

341

..żadnej filozofii jako teorii, jako systemu własnych twierdzeń, który by istniał obok twierdzeń naukowych. Uprawiać filozofię znaczy tyle tylko: wyjaśniać pojęcia i twierdzenia za pomocą analizy

logicznej". Czy można to jeszcze uważać za naukę? W swej najbardziej radykalnej fazie neopozytywiści

twierdzili, że nie: filozofia nie tylko nie jest nauką ścisłą (to już wielu twierdziło przed nimi), ale w ogóle

nauką nie jest. Ponieważ zajmuje się pojęciami wszystkich nauk, więc można ją nawet nazywać królową

nauk, ale — jak pisał Schlick - „nigdzie nie jest napisane, że królowa nauk jest sama nauką".

Nauka szuka

prawd, a filozofia tylko prawdy analizuje. Nauka usiłuje dać zagadnieniom rozwiązania, filozofia co

najwyżej uczy. jak zagadnienia stawiać. Inaczej mówiąc, nauce chodzi o prawdziwość twierdzeń, filozofii

- o ich sens. Jeszcze inaczej: nauka stwierdza prawdy. filozofia uczy je wyrażać.

Każde doświadczenie, aby stało się twierdzeniem, musi być wyrażone w jakimś języku. I „granice mego języka są granicami mego świata". Toteż sprawa języka jest nie mniej ważna niż doświadczenia.

Jeśli filozofia ma być nauką, to jako logiczna teoria języka i tylko tak. Nie jako metafizyka, jak

chciały dawne czasy, ani jako teoria poznania, jak chciał wiek XIX. Zaczyna się i kończy na analizie języka: jeśli

chce być czymś więcej, staje się nonsensem. Neopozytywiści w początkach swej akcji walczyli z filozofią, później .zaś, liznąwszy tę walkę za zakończoną, zajęli się teorią języka. W okresie swego największego radykalizmu Carnap twierdził, że nie jest ważne, co język oznacza, ważne są tylko jego

cechy formalne, jego składnia logiczna: do niej sprowadza się cała filozofia.

4. FIZYKALIZM I HASŁO JEDNOŚCI NAUKI. Istotnym dążeniem neopozytywistów było, aby język nauk

uczynić jednolitym. Chcieli przezwyciężyć istniejący stan rzeczy, w którym każda ma własny język, w

którym w różnych naukach te same wyrażenia mają różny sens. co nieuchronnie prowadzi do chaosu.

Jedność języka, i tylko ona. doprowadzi do jedności nauki. Hasło to wysunęli na czoło swych poczynąń:

swe kongresy nazwali „kongresami dla jedności nauki”, swą encyklopedię — „encyklopedią zjednoczonej nauki”.

Doszli też do przekonania, że jeśli naukę ma objąć jeden język, to musi to być język fizyki: jest bowiem najdoskonalszy i najobszerniejszy. Postulat ten nazywali „fizykalizmem”. Wyższość języka

fizyki polega na tym że obejmuje wyłącznie fakty czasowo-przestrzenne, które należą do doświadczenia

intersubiektywnego i są ściśle wymieralne.

Sądziła zaś, że sprowadzenie języka wszystkich nauk do języka fizyki jest możliwe. Także w biologii

— wbrew zastrzeżeniom witalistów. Również i w psychologii: ona bowiem, jeśli ma być nauką, musi być

wyłącznie teorią zachowania się, behawiorystyką. Pozytywiści, którzy zużytkowali dla swych celów

nową logikę, mianowicie matematyczną, wyzyskali też i nową psychologię, mianowicie

behawiorystyczną. Była zgodna z ich poglądem, że do nauki należy to tylko, co może być przedmiotem

doświadczenia wspólnego, „intersubiektywnego”: świadomość zaś każdego jest jemu tylko dostępna, nie

jest więc rzeczą nauki i musi z niej być wyeliminowana. A wtedy to, co z psychologii zostanie — za-

chowanie się osobników — może być wyrażone w języku fizyki.

Podobnie jest też z socjologią: jeśli ma być nauką, to tylko jako teoria zachowania się, nie

indywidualnego wprawdzie, ale zbiorowego: a taka „społeczna behawiorystyka” — tak samo jak

jednostkowa — daje się wyrazić w języku fizyki. W naukach zaś humanistycznych to, co jest naprawdę

nauką, jest albo psychologią, albo socjologią. To, co jeszcze poza tym rzekomo zawierają, mianowicie

sądy wartościujące, nie ma w ogóle charakteru naukowego, w żadnej nauce nie ma na nie miejsca.

Nauk

idiograficznych

342

indywidualizujących, historycznych naprawdę nie ma. Nauk mogą tylko opisywać, nic innego robić nie

mogą, ale powinny opisywać tak, by można było przewidzieć dalsze wydarzenia: to znaczy, powinny

opisywać to, co doświadczeniom wspólne, a nie to, co indywidualne. — W ten sposób wiele tego, co

uchodzi za naukę, zostało przez neopozytywistów uznane za nienaukowe; utrzymali z niej to, co daje się

wyłożyć w języku fizyki. Fizykalizm nie jest, co prawda, stanem aktualnym nauk, jest dla nich na razie

tylko postulatem, ideałem; ale ideałem możliwym i takim, który trzeba koniecznie osiągnąć.

5. ZAGADNIENIE ZDAŃ POZATKOWYCH. Jedną z najbardziej istotnych tez pozytywizmu można

sformułować w jednym zdaniu: „Nie ma absolutnych zdań początkowych w budowie nauki” (Carnap). Jak niegdyś zagadnienie pojęć wrodzonych i prawd apriorycznych, tak teraz zagadnienie zdań początkowych stało na pierwszym planie i podzieliło myślicieli na obozy. Negatywne wobec nich stanowisko nowych pozytywistów w istotnych punktach zmieniało tradycyjny obraz nauki. Żadne zdanie nie może być raz na zawsze uznane za początkowe zdanie nauki, ponieważ nie ma zdań intuicyjnie pewnych, a tylko takie mogłyby stanowić absolutną podstawę dalszych wywodów. Skoro zaś nie ma zdań początkowych, to nie ma też wtórnych, czyli nie ma hierarchii porządkowej w nauce. Skoro nie ma zdań intuicyjnie pewnych, to nie ma też zdań-izolowanych, których prawdziwość można by stwierdzić nie odwołując się do innych zdań. Dla każdego potrzebna jest weryfikacja. Zdania wspierają się wzajem: prawda stanowi system. Jeśli nie ma prawd pierwszych, to znaczy, że łańcuch weryfikacyjny jest nieskończony. Jeśli żadna prawda nie ujawnia się sama, to mogą to czynić tylko łącznie. „Pierwsze kryterium prawdy stanowi zgodność systemu”, jak pisał fizyk H. Weyl. Więc nie zgodność twierdzenia z rzeczywistością stanowi kryterium prawdy, lecz zgodność twierdzeń między sobą.

OPERACJONIZM. Z założeń pozytywizmu wyrosła też teoria pojęć naukowych, zwana operacjonizmem. Została zapoczątkowana w r. 1927 w Stanach Zjednoczonych przez P. W. Bridgmana (The Logic of Modern Physics). Wedle niej pojęcia naukowe nie ujmują istoty rzeczy, lecz tylko podają działania uczzonego, jego operacje psychofizyczne potrzebne do określenia badanej rzeczy. Pojęcie np. liczby zawiera w swej treści jedynie operacje liczenia, a pojęcie tożsamości — operacje wymagane do stwierdzenia tożsamości rzeczy. Nie inaczej jest z samym pojęciem prawdy: definiuje się ją przez czynności potrzebne do odróżnienia twierdzeń prawdziwych od fałszywych. Pogląd taki był rozwinięciem wiedeńskiego pozytywizmu i jego nauki o weryfikacji. Intencją jego było wyrugowanie dotychczasowego absolutnego pojęcia prawdy: operacjoniści twierdzili, że w nauce nie jest ono potrzebne i faktycznie nie jest używane. Wobec tego każda prawda jest zależna od stanu wiedzy ludzkiej; każda może być obalona: i mogą współistnieć prawdy odmienne, wzajem niezgodne. Operacjoniści o istocie prawdy nie chcieli się wypowiadać, lecz jedynie o jej kryteriach, a te pojmowali najzupełniej relatywnie.

ZESTAWIENIE Doktrynę Kola Wiedeńskiego, czyli neopozytywizm, od wcześniejszych postaci pozytywizmu wyróżnia szereg właściwości: 1) ujęcie nauk logiczno-matematycznych

jako nieempirycznych i analitycznych: 2) sprowadzenie wszystkich nauk empirycznych do jedności na

podłożu języka fizykalnego: 3) sprowadzenie nauk humanistycznych do psychologii i socjologii, obu

pojmowanych behawiorystycznie: 4) likwidacja metafizyki. której zagadnienia są pozorne, a twierdzenia

bezsensowne: 5) likwidacja innych nauk filozoficznych - - teorii poznania, etyki, estetyki — i pozostawienie filozofii tylko w charakterze analizy języka. Najogólniej można stanowisko neopozytywistów sformułować w ten sposób: prawdziwa wiedza jest jedynie wiedza empiryczna, która

sprowadza się do zdań sprawozdawczych: a poza tym są tylko tautologie, jak w matematyce, i analizy

logiczne języka, jak w filozofii. Twierdzenia, które zasadniczo nie mogą być zweryfikowane, są bezsensowne: z takich składa się — wedle neopozytywizmu — tradycyjna filozofia.

ROZPOWSZECZENIE NEOPOZYTYWIZMU. Koło Wiedeńskie w szybkim czasie znalazło wielu zwolenników: uformowało się w okresie silnych tendencji maksymalistycznych w filozofii i zgrupowało myślicieli, co tych tendencji nie podzielali. Nie należąc do niego formalnie, sympatyzowali z

Kołem najślawniejsi uczeni wiedeńscy, jak prawnik H. Kelsen lub biolog L. v. Bertalanffy. Przyłączył się

do niego znakomity logik matematyczny młodego pokolenia K. Godel. Weszła z Kołem w kontakt i

wytworzyła z nim wspólny front berlińska grupa „naukowych empirystów”, której przewodniczył H.

Reichenbach i do której należeli W. Dubislav i R. v. Mises. fizyk i statystyk. Gościem i sympatykiem

Koła był Fin E. Kaila. Szwed A. Petzall. Duńczyk J. Jorgensen. Koło znalazło zwolenników zwłaszcza

w Anglii, gdzie grunt do takiego rodzaju filozofii przygotowali Russell i Wittgenstein. Najbliżsi Kołu byli

tam A. J. Ayer, pani L. S. Stebbing, biolog J. H. Woodger. Mniej zwolenników miało we Włoszech, ale i

tam byli za nim historycy nauki F. Enriques i G. de Santillana: mniej też we Francji, ale tu sympatyzował

z nim przynajmniej gen. Vuillemin, szef lotnictwa podczas drugiej wojny, filozof-amator. Zwolenników

znalazło Koło wśród behawiorystów, licznych zwłaszcza w Ameryce. A także wśród logików, zwłaszcza w Polsce, choć ich akces był tu tylko częściowy. Zwolennicy kierunku mieli od 1929 własny

organ „Erkenntnis”(od r. 1938 „Journal of Unified Science”), a rychło stali się tak liczni, że od 1935 odbywali corocznie własne zjazdy międzynarodowe.

W Rzeszy narodowosocjalistycznej. a po Anschlussie także w Austrii, los neopozytywistów był zagrożony: część ich zginęła w obozach, większość emigrowała do Ameryki. Tam znaleźli się Carnap,

Frank. Reichenbach. Feigl i inni. Zostali chętnie przyjęci, bo pokrewne stanowisko zajmowali czoiowi

filozofowie amerykańscy: C. I. Lewis, Ch. W. Morris. E. Nagel. logicy W. V. Quine i H. W. Sheffer,

etyk C. L. Stevenson, fizycy P. W. Bridgman i V. F. Lenzen, psychologowie E. G. Boring, S.S. Stevens i

E. Ch. Tolman. W Ameryce wychodził już przedtem jako organ neopozytywizmu „Philosophy of Science”, a od 1938 Inicjatywul Encyclopaedia of Unified Science. Począwszy od drugiej wojny światowej Ameryka stała się już zdecydowanie ośrodkiem neopozytywizmu. Neopozytywizm Koła Wiedeńskiego zajmował w filozofii XX w. pozycję skrajną, ale nie był w niej całkowicie odosobniony. Miał związki zwłaszcza z angielską filozofią analityczną, granica między nimi była nawet płynna. Jedno jej skrzydło, do którego należał Russell, może być wręcz zaliczone do pozytywizmu; natomiast z. drugim skrzydłem, / Moore'em i jego bliższymi uczniami, którzy uznawali prawdy intuicyjnie pewne i wartości obiektywne, nie mogło być dla neopozytywistów zgody.

344

DALSZY ROZWÓJ. W ciągu ćwierci wieku swego istnienia neopozytywizm zachował wiernie swą ogólną tendencję, ale w szczegółach ulegał nieustannej ewolucji. Od umiarkowanej pozycji u Schlicka przeszedł szybko do skrajnej u Carnapa. Potem zaś sam Carnap zaczął z pozycji tej ustępować. Doktryna Koła stała się przez to mniej efektowna, ale też mniej paradoksalna, łatwiejsza do przyjęcia. Ewolucję tę Carnap przeszedł przede wszystkim pod wpływem Poppera i warszawskiej szkoły logicznej, mianowicie Tarskiego.

1. Neopozytywizm nie przestał nigdy być empiryzmem, ale z czasem zaczął od wiedzy empirycznej mniej wymagać. Pierwotne jego wymagania były tak ostre, że nie spełniały ich nie tylko teorie metafizyczne, ale także prawa formułowane przez nauki przyrodnicze. Wypadało stąd, że prawa te są naukowo równie mało wartościowe: radykalizm neopozytywizmu doprowadził do zatarcia granicy między nauką a metafizyką. Rewizję tego stanowiska zapoczątkował K. Popper w swej „Logik der Forschung”, w 1935 r. Chcąc uratować naukowość praw przyrody, trzeba od twierdzeń naukowych wymagać nie weryfikacji, lecz tylko falsyfikacji: są naukowe, jeśli doświadczenie nie każe ich odrzucić. Carnap uznał tę poprawkę.
2. Neopozytywiści — jak już była o tym mowa — pierwotnie pod wpływem Macha przyjmowali, że prawdziwie empiryczne są tylko twierdzenia introspekcyjne: bo one tylko formułują doświadczenia bezpośrednio. Na nich miała się tedy opierać cała wiedza empiryczna. Ale w takim razie cała jest subiektywna. Aby uniknąć tej konsekwencji, neopozytywizm zmienił zupełnie kryterium empiryczności: stanowi je nie bezpośredniość doświadczenia, lecz intersubiektywna sprawdzalność. Wtedy podstawa wiedzy przestaje być subiektywna. Ale też nie może się już odwoływać do poczucia pewności, które jest subiektywne i nie zastąpi kontroli. Niepodobna wszakże kontrolować bez końca, trzeba wybrać jakieś twierdzenia ostateczne, a wybór ten jest do pewnego stopnia dowolny. Tak oto odchodząc od

subiektywizmu Koło weszło w konwencjonalizm. A skoro wiedza zależy nie tylko od doświadczenia, ale także od konwencji, to czynnik empiryczny nie jest w niej już czynnikiem jedynym. Empiryzm Koła

doznał ograniczenia.

3. Przejście do stanowiska obiektywnego doprowadziło neopozytywizm do fizykalizmu, i to od razu

do radykalnego. Natomiast dalsza ewolucja ograniczyła jego radykalność. Pierwotnie domagał się sprowadzalności wszystkich terminów nauk empirycznych do terminów fizyki. Później zaś zaczął dopuszczać także terminy pozafizykalne, byle dawały się przełożyć na język fizyki. Domagał się już tylko

języka „fizykalistycznego”, mającego tę własność, że wszystkie jego terminy bądź są ekstraspektywne,

bądź też dają się do takich sprowadzić. Język „fizykalistyczny” jest bogatszy od języka fizyki, który może

być co najwyżej językiem podstawowym, lecz nie językiem wspólnym wszystkich nauk empirycznych,

Przy takim ujęciu program fizykalizacji wiedzy dopuszczał już odrębność poszczególnych nauk, nie

traktował ich jako gałęzi fizyki.

4. Neopozytywizm przyjmował, że filozofia sprowadza się do logiki nauki, czyli logicznej teorii języka. Ta zaś, wedle Carnapa, sprowadza się do logicznej składni, czyli do czysto formalnej teorii języka,

która abstrahując od znaczenia wyrażeń zajmuje się tylko ich kształtem. Wszakże Tarski wskazał, że są w

filozofii zagadnienia dostępne badaniu naukowemu, np. zagadnienie definicji prawdy, które należą nie do

składni, lecz do semantyki, czyli nauki o stosunku między wyrażeniami a przedmiotami. A więc takie,

które dotyczą nie tylko formy, ale treści wyrażeń. Carnap uznał słuszność tych wywodów, i tu także

wąskie pierwotnie stanowisko neopozytywizmu zostało rozszerzone.

345

Od weryfikacji do falsyfikacji, od czystego empiryzmu do konwencjonalistycznego, od języka fizyki

do fizykalistycznego, od samej składni do semantyki — wszystkie te przemiany szły w tym samym kierunku.

DIALEKTYKA GONSETHA. Po drugiej wojnie na Zachodzie pozytywiści typu wiedeńskiego przeprowadzili w „filozofii naukowej”; jednakże i w niej pojawiła się opozycja przeciwko ich stanowisku.

Większa grupa oponentów skupiła się dookoła F. Gonsetha, matematyka i filozofa zuryskiego. Stanowisko

swe nazywali filozofią „dialektyczną” albo „idoneizmem”. Od r. 1947 organem ich była „Dialectica”.

Zasadnicza myśl była tu taka: Do poznania zjawisk człowiek przystępuje z pewnymi założeniami, z zasobem pojęć i przekonań, wedle których ujmuje i ocenia zjawiska. Każde stadium rozwoju ma swoje

ustalone pojęcia i przekonania. Ale każde ma inne. Ulegają bowiem przemianom pod wpływem

wewnętrznej dialektyki lub też z zewnątrz nadpływających zagadnień. Było to stanowisko zwrócone

przeciw czystemu empiryzmowi, choć nie było też czystym aprioryzmem.

Ta „dialektyka” była daleka zarówno od Heglowskiej, jak od Marksowskiej, bliższa Platońskiej. Miała

podobieństwo z kantyzmem, wszakże różniła się odeń tym, że owe założenia, z którymi człowiek przystępuje do poznania, miała za zmienne, historycznie uwarunkowane. Ale nie mniej różniła się od

pozytywizmu, bo wedle niego w nauce jest miejsce jedynie dla faktów, nie dla założeń. Stanowiła tedy

jeszcze jedną postać pośrednią między kantyzmem a pozytywizmem.

OPOZYCJA. Poglądy Koła Wiedeńskiego już przez to, że stanowiły skrajne skrzydło filozofii, musiały mieć wielu przeciwników. Kto nie był z nim, był przeciw niemu. A wystąpiło w latach, gdy

większość prądów filozoficznych szła w przeciwnym kierunku. Główne zarzuty przeciw neopozytywizmowi były takie:

1. Teoria nauki neopozytywizmu nie odpowiada temu, czym jest nauka obecnie. Stanowi tylko program na przyszłość i dowolnie antycypuje, co ma nastąpić kiedyś w nauce, choć bynajmniej jeszcze nie

nastąpiło. Czyniąc zaś tak, nie postępuje empirycznie i pozytywnie.

2. Neopozytywizm głosi tezę o empirycznym charakterze wszystkich twierdzeń (z wyjątkiem formalnych) — ale dowodu jej nie dostarczył; w każdym razie nie dodał nic do tego, co na ten temat

mówili już dawniejsi empiryści. Został też przy dawnym, wąskim, wyłącznie zmysłowym rozumieniu

doświadczenia. A kładąc nacisk na intersubiektyw-ność jako kryterium poznania, pomieszał poznawalność

z obiektywnością.

3. Zamierzenie neopozytywizmu, by zamknąć wiedzę w jednym języku, nie da się — jak to wykazali

właśnie współcześni logistycy — przeprowadzić.

4. Neopozytywizm stoi na stanowisku nominalizmu, powołując się na logistykę, która za nominalizmem właśnie nie przemawia.

5. Neopozytywizm — jak to mu wypominał zwłaszcza S. I. Witkiewicz — programowo nie daje odpowiedzi na pytania dla człowieka właśnie najważniejsze i najciekawsze.

6. W rzeczywistości zaś — w swym odłamie bardziej radykalnym — wypowiada się za mechanistyczno-materialistycznym poglądem, który jest w gruncie rzeczy metafizyczny. Wskazuje to, że

doktryna jego nie była ostatecznie czystą postacią pozytywizmu.

Różne prądy filozoficzne szukały jednak kompromisu z tym nowym pozytywizmem.

346

Nieprzejednany został materializm dialektyczny. A argumenty podane przez Lenina w Materializmie a

empiriokrytycyzmie przeciw dawniejszemu pozytywizmowi trafiały i w nowy.

EGZYSTENCJALIZM

Filozofia egzystencjalna, zainicjowana przez Kierkegaarda, po stu blisko lat stawała się znów aktualna. Wznowił ją około 1930 r. w Niemczech Heidegger. Rozpowszechniła się zaś podczas drugiej

wojny we Francji, głównie przez Sartre'a. Po wojnie stała się sensacją dnia. Szła torem Kierkegaarda, ale

w zasadniczym punkcie odeń odeszła. Stała się wyrazem sceptycznych, irracjonalistycznych, pesymistycznych nastrojów chwili.

INICJATORZY. Martin Heidegger (1889 - 1976), profesor w Marburgu i Freiburgu, wyszedł ze szkoły badeńskiej, był uczniem Rickerta, studiował scholastykę, potem zbliżył się do Husserla; ale wszystko to nie zostawiło właściwie w jego filozofii śladu. Najwięcej znać w niej — obok Kierkegaarda

— wpływ Schelera, ale tylko w sposobie stawiania zagadnień, nie w rozwiązaniach. Główną jego pracą

jest Sein nuci Zeif, 1927. Pisał dziwacznie, ciemno, odrażająco. Było to jedną z przyczyn tego, że wzbudził więcej zainteresowania niż uznania. A także tego, że egzystencjalizm wydał się filozofią zagadkową i zrozumiałą tylko dla wtajemniczonych..

Zmieniło się to całkowicie, gdy ośrodek egzystencjalizmu przeniósł się do Francji i gdy czołowym jego przedstawicielem stał się Jean Paul Sartre (ur. 1905), filozof i bele-trysta, wypowiadający się zarówno w dziełach filozoficznych (L'eff'e et ie neant, 1940, L'e.\'istenti(ilisme est lin Inimanisme, 1946),

jak też w powieściach i sztukach scenicznych. Studiował w Paryżu, krótko słuchał w Niemczech Husserla.

Heideggera poznał przez książki, osobiście się z nim nie spotykał. W latach 1929 - 1939 był nauczycielem

gimnazjalnym na prowincji. Zmobilizowany w r. 1939, był w okresie 1940- 1941 w niewoli niemieckiej.

Mieszka w Paryżu; stanowiska akademickiego nie zajmuje. Po wojnie próbował zajmować się polityką:

założył partię RDR (Rassemblement Democratique Revolu-tionnaire), jeszcze później zbliżył się do ruchu

komunistycznego.

W Niemczech przedstawicielem egzystencjalizmu był jednocześnie z Heideggerem Karl Jaspers (1883- 1969), profesor psychiatrii, a potem filozofii w Heidelbergu, który dał kierunkowi postać bardziej

przystępną (Psychologie der Weltanscilauungen, 1919, Philo-sophie, 3 tomy 1932). A we Francji jeszcze

przed Sartre'em G. Marcel (1889- 1973) stworzył odrębne katolickie skrzydło kierunku (Journal mefaphysiqne, \92'7,Etre et a\oir, 1935, Homo Viutoi\ 1945). — Przedstawione tu będą poglądy Heideggera i Sartre'a,jako te, które są dla epoki najbardziej typowe i oddziaływały najsilniej; będą przedstawione z naciskiem na to, co obu myślicielom wspólne, ale raczej w terminologii Sartre'a, prostszej i mniej dziwacznej.

POPRZEDNICY. Właściwym twórcą filozofii egzystencjalnej był Kierkegaard: od niego Heidegger

wziął ogólną koncepcję filozofii i zasadnicze pojęcia, przejął terminologię, a także uczuciową postawę,

pesymistyczne zabarwienie całego poglądu na życie. A od Kierkegaarda i Heideggera przejął to dalej

Sartre. Myślą Kierkegaarda było, że najgłębsza

rzeczywistość wymyka się definicji pojęciowej, może być przeżyta, ale nie może być przedmiotem

wiedzy intersubiektywnej. Jego filozofia była zwrócona przeciw heglizmowi. Ale z tego, co u niego było

bronią przeciw systemom filozoficznym. egzystencjaliści XX wieku zaczęli tworzyć nowy system.

Genealogia egzystencjalizmu sięga wszakże dalej jeszcze niż Kierkegaarda. Przed nim nie miał nazwy

i nie rozwijał się w sposób ciągły, jednakże raz po raz znajdowali się ludzie zajmujący w filozofii takie

właśnie stanowisko. A przynajmniej głoszący pewne jego motywy.

Motywów istotnych miał zaś egzystencjalizm przynajmniej cztery. Motyw humanizmu — że istnienie

ludzkie jest właściwym tematem filozofii — jest już u Sokratesa. Motyw i n finitudo — że człowiek

skończony styka się wciąż w istnieniu swym / nieskończonością - jest u Platona, a zwłaszcza u Augustyna.

Motyw tragizmu - że istnienie ludzkie jest wypełnione troską i grozą śmierci - jest u Pascala. I wreszcie

motyw pesymizmu: że człowieka otacza nicość, że nie ma nic, na czym by się mógł oprzeć. Tego motywu

nie ma jeszcze nawet u Kierkegaarda, jest już raczej u Stirnera. ale naprawdę dopiero w egzystencjalizmie

XX w.

Jeśli nazywać egzystencjalistami zwłaszcza wszystkich tych, co z egzystencji człowieka czynili ośrodek filozofii i przez jej pryzmat patrzyli na świat, to egzystencjaliści bywali zawsze: był nim Sokrates

w przeciwieństwie do Arystotelesa, Augustyn w przeciwieństwie do Tomasza, Pascal - - do Kartezjusza.

Egzystencjalizm nie stanowił izolowanego, bocznego toru filozofii: przeciwnie, wielokrotnie łączył się

z torem głównym. Heidegger stawiając swe zagadnienia nawiązywał do Kanta, a Jaspers miał Kanta za

największego z filozofów świata.

POGLĄDY, I. PUNKT WYJŚCIA i:(;7.YSiE\c.iAi.i7-MU. Wiele własności rzeczy wynika z ich istoty,

która przesądza, że muszą być takie a nie inne: ogólna ich istota stanowi o ich konkretnym istnieniu lub,

mówiąc z łacińska, ich esencja stanowi o ich egzystencji. Ten pogląd, naturalny i rozpowszechniony,

został zakwestionowany przez egzystencjalistów: według nich esencja nie stanowi o egzystencji, nie

wyprzedza egzystencji. Bo nie ma w ogóle żadnej esencji.

Spór ten może wydać się słowny. Ale rzeczywiście chodzi w nim o rzecz ważną, a stanowisko

egzystencjalistów jest brzemienne w konsekwencje. Bo istota, czyli esencja, ma w rzeczach stanowić

czynnik powszechny, stały, niezmienny, określony raz na zawsze;

i jeśli nie ma istoty, czyli nie wyprzedza ona istnienia rzeczy, to nie ma w nich nic powszechnego, stałego,

określonego, przesądzającego ich los.

Egzystencjaliści nie zaprzeczają zresztą, że są wypadki, gdy istota wyprzedza istnienie. gdy jest,

zanim jeszcze konkretna rzecz powstała. Tak jest mianowicie w wytworach ludzkich: najpierw stolarz ma pewną koncepcję stołu, i wedle niej dopiero stół powstaje, to znaczy, że tu istota rzeczy wyprzedza rzecz i stanowi o jej własnościach. Ale inaczej jest z przyrodą, a w każdym razie inaczej z człowiekiem: nikt go wedle żadnej idei nie zrobił, znalazł się na świecie, nic z góry własności jego nie przesądza, a jaki będzie, to zależy od tego, co z siebie robi, może być tym czy innym, wszystkim albo niczym. Związując wraz z Kierkegaardem znaczenie wyrazu „egzystencja”, egzystencjaliści nazywali tak specjalnie egzystencję ludzką. Czynili to w przekonaniu, że byt ludzki, byt nasz własny, jest dla nas jedynym bytem zupełnie konkretnym; w porównaniu z nim

348

nie tylko idee, ale także zewnętrzne rzeczy są abstrakcjami. Mówiąc zaś, że przedmiotem filozofii jest egzystencja, mieli na myśli, iż jest nim byt ludzki. Jest przedmiotem filozofii, bo jest bytem naprawdę konkretnym, a nie abstrakcją, a przy tym dla nas oczywiście najważniejszym i najlepiej nam znanym, i specjalnie o tej ludzkiej egzystencji twierdzili, że jest pierwsza, że jej żadna esencja nie wyprzedza.

2. [STNII:MI. LUDZKU; 1 poza LUDZ.Kic. Jakież są właściwości ludzkiej egzystencji? Po pierwsze więc to, że jest bytem, którego nie można wywieść z żadnej ogólnej koncepcji, idei, istoty, konieczności. Jest więc faktem pierwotnym.

Po drugie zaś, jest bytem istot świadomych, więc nie tylko istniejących, ale mających pewien stosunek do swego istnienia. „Ja stanowią byt w osnowie swej różny od bytu wszystkich rzeczy, albowiem mogę o sobie powiedzieć: ja jestem” - pisał Heidegger. A Sartre nazywał taki byt świadomy siebie bytem „dla siebie” (pour soi).

Po trzecie, jest bytem istot dbających o własny byt i poniekąd o nim stanowiących. „Prawdnie człowiek sam nie ma wpływu na to, czy się urodzi i będzie istnieć, jest jakby „wrzucony” w istnienie, ale może istnienie swe uznać albo potępić.

Po czwarte, byt jego nie jest izolowany, lecz jest zespolony ze światem, przede wszystkim z innymi ludźmi: jeżeli człowiek istnieje, to w świecie. (Mimo to, jak pisał Sartre).

Po piąte wreszcie, człowiek nie tylko istnieje w świecie, ale go także poznaje: świadomość bytu nie tylko własnego, ale i cudzego jest właśnie cechą ludzkiego istnienia. Człowiek od początku ma świadomość nie tylko własnej jaźni, jak twierdził Karlejewski, ale także i świata.

Świat otaczający człowieka składa się z innych egzystencji ludzkich, ale także z „rzeczy”, których byt jest inny, nieświadomy siebie. Nie jest to już byt „dla siebie”, lecz „w sobie” (en soi / jak go nazywa Sartre. Ta dwoistość bytu jest podstawowa dla filozofii egzystencjalnej: byt ludzki i pozaludzki, drc soi i drc cii soi.

3. TROSKA. „IKW(K)A i ŚMII:RĆ. To, iż człowiek nie istnieje sam, lecz w świecie, ma przede wszystkim

tę konsekwencję, że żyjąc w świecie jest przezeń nieustannie zagrożony w swym istnieniu. Bo świat idzie swoim torem, nie bacząc na małe istnienie człowieka, i w każdej chwili tysiąc działających w świecie sił

może to istnienie zniszczyć lub na szwank narazić. Istnienie człowieka jest „kruche” to jego właściwość.

Musimy więc nieustannie leniu przeciwdziałać, bronić swego istnienia, musimy ciągle coś robić, czymś

się zajmować. o coś się iroszczyć. Życie jest tym wypełnione i przeto nieustanne troskanie się, troska jest

cechą egzystencji ludzkiej.

Inną jej cechą jest. że potrzebuje narzędzi: bez nich człowiek nie obroniłby swego istnienia: są mu tak

dalece niezbędne, że je do własnego istnienia włącza. Dopiero gdy narzędzie przestaje mu być potrzebne,

spoznaje się, że stanowi ono obcy mu byt, że jest niezależną od niego rzeczą. I wówczas dopiero

oddziela je od własnego istnienia. Zaczyna wtedy przeciwstawiać siebie i świat, rodzi się w nim

przekonanie, że poza nim są realne rzeczy. To przekonanie o realności rzeczy, to przełamanie

solipsystycznej wyłączności własnego istnienia ma tedy źródło nie w naszej myśli, lecz w naszej trosce,

w naszym działaniu. Poznanie jest więc tylko jedną z postaci działania, a działanie postacią istnienia.

Nastroj troski i trwogi przenika filozofię egzystencjalną — w przeciwieństwie do ogromnej większości filozofii, które właśnie usiłowały być bez nastroju, jak stoicka, czy leż rozwijały się w nastroju spokoju, jak epikurejska lub sceptyczna, albo pewności, jak

349

tomistyczna czy kartezjańska, albo ufności w człowieka i przyszłość, jak marksistowska. Gorzki nastrój

egzystencjalizmu był poniekąd reakcją na upojenie istniejącym światem, występujące w ostatnich okresach myśli. Był wyrazem klęski: występował w krajach zwyciężonych, w Niemczech, we Francji.

Był w wyraźnym związku z irracjonalizmem egzystencja!istów. Świat, a zwłaszcza egzystencja ludzka są niezrozumiałe lub—jak się wyrażali jaskrawiej—absurdalne. „Absurdem jest” — pisał Sartre —

„żeśmy się urodzili, i absurdem, że umrzemy”.

Cechą istnienia jest także trwoga. Jest ona naturalnym stosunkiem człowieka do istnienia, jest trwogą

nie tylko przed takimi czy innymi niebezpieczeństwami, lecz przed samym istnieniem. Pograża go ona w

troskach, ale z drugiej strony pobudza do szukania ratunku, do wysiłku i przez to chroni od zagłady.

Jest to przede wszystkim trwoga przed śmiercią, nierozzerwalnie związaną z istnieniem. Co zaczęło się, musi się skończyć; co istnieje, musi umrzeć. Przy tym istnienie ludzkie ze swą nieustanną troską

wyczerpuje siły i człowiek sam ciąży ku śmierci. Istnienie jego jest skierowane ku śmierci, jest Sein ziim

Tode, jak mówił Heidegger. A śmierć nie jest przejściem do innego istnienia, lecz nieodwołalnym końcem

istnienia. Śmiertelność, skończość jest podstawową jego cechą. Nieodwołalny koniec, przejście w

nicość musi wywoływać trwogę, i istnienie, choć skierowane ku śmierci, jest zarazem ciągłą ucieczką

przed nią. Myślimy o śmierci cudzej, ale nie chcemy myśleć o własnej; mówimy sobie: „jeszcze nie teraz,

jeszcze nie ja", choć wiemy, że umrzeć musimy.

4. PRAWDZIWE i NIEPRAWDZIWE ISTNIENIE. Istnienie człowieka nie jest izolowane, obok niego istnieją

w podobny sposób inni ludzie; egzystencja jest zawsze koegzystencją, i istnienia innych ludzi mają wpływ na istnienie człowieka. Robi on wszystko tak mniej więcej, jak inni robią. Lub mówiąc językiem

Heideggera, robi wszystko tak, jak „się” robi: chodzi — jak „się” chodzi, je — jak „się” je. Owo „się”

władą nim i przez nie nie jest naprawdę sobą. Społeczeństwo przekształca istnienie jednostki, które przez

to przestaje być naturalnym, prawdziwym istnieniem.

Inne jeszcze czynniki przekształcają istnienie człowieka. Jednym z nich jest mowa. Posługuje się on

mową, aby wyrazić istnienie, ale wyrażając przekształca je i fałszuje. Wierzy w wyrazy, jak gdyby im

koniecznie odpowiadał byt. Wierzy, że jest tak, jak „wszyscy mówią”; sam powtarza, co mówią, i przez to

przyczynia się do tego, że słowa stają się bytami, które narastają nad rzeczywistym istnieniem.

Człowiek przyzwyczaja się do swego otoczenia, więc też wydaje mu się zwykłe, bez tajemnic,

codzienne. I codzienność staje się naturalną postacią jego egzystencji. Wszystko wydaje mu się

codzienne, a więc swoje, zwykłe, naturalne. Ciekawość każe mu wciąż nowe rzeczy włączać do swojego

otoczenia; z nich wszystkich robi codzienność i sam zanika w niej. I tylko niezwykle bieg zdarzeń może

uczynić, że zostanie wytracony, „wyrzucony” z tego kręgu codzienności. Dopiero zaś gdy się to stanie,

poczucie, jak bardzo obce jest otoczenie, do którego przywykł i które traktował jako swoje; wtedy poczuje

się, jak „nie u siebie”, wtedy zrozumie swe istnienie. Póki zaś żyje w codzienności, ona narzuca zew-

nętrzne, obce formy jego istnieniu, a przez to przekształca je, czyni je nieprawdziwym. To złudne

poczucie codzienności, swojskości, naturalności usypia jego trwogę. I jest złe:

bo jest oddawaniem się złudzeniu, ucieczką przed losem. Tylko kto widzi obcość bytu, ten go poznaje w

całej jego prawdzie.

5. NICOŚĆ. Poza doczesnym istnieniem z jego troską, trwogą i grożącą wciąż śmiercią —

350

nie ma nic. Ono jedno jest niewątpliwą rzeczywistością; w porównaniu z nim wszystko inne, co uważane

jest za byt, jest tylko abstrakcją, fikcją, wymysłem ludzkim.

Przede wszystkim wymysłem jest wszystko, co trwałe: Bóg, wieczne idee, wieczne wartości, wieczna

materia. Cóż by zresztą znaczyło dla człowieka, gdyby nawet idee, wartości, materia były wieczne, jeśli

on sam umiera? Choćby elektrony były wieczne, to nie jest to ta wieczność, której on chce dla siebie. Ta,

której on chce — wieczność jego własnej egzystencji — jest niemożliwością.

Nie zostało więc nic z tego, czego ludzkość pragnęła i w co wierzyła; Zostało samo istnienie ludzkie,

krótkie i przypadkowe, wyczerpujące się w teraźniejszości, która jest nie epizodem, lecz wszystkim. Nie

ma ku czemu istnienia wyrwać, bo jest otoczone przez nicość. Dlatego też trwoga jest słusznym stosunkiem człowieka do istnienia. Ludzkie istnienie z nicości powstało i niebawem zapadnie w nicość.

Samo jest przesycane nicością, jest zdążaniem do śmierci, do nicości. Nicością jest czas, bo nie ma ani

przeszłości, ani przyszłości, lecz tylko uciekająca chwila. Myśl chce wyjść poza istnienie, chce trans-

cendencji: sądzi, że znajdzie tam absolutny byt, a znajduje nicość. — Nieraz już, począwszy od starożytności, filozofowie mówili o niebycie, ale dla żadnego nie grał tej roli, co dla filozofii egzystencjalnej. I nie bez podstawy nazywano ją „filozofią nicości”.

6. OPUSZCZENIE I WOLNOŚĆ. A skoro istnienie jest otoczone przez nicość, to nie ma na czym go

oprzeć. Więc na żadną pomoc człowiek liczyć nie może. Chciałby rozumieć sens istnienia, ale nikt mu go

nie wyjawia. Chciałby wiedzieć, jak ma żyć, ale nikt wskazówki mu nie da.

1. Poza sobą człowiek nie znajduje nic. Sartre wyraża to mówiąc, że człowiek jest „pozostawiony samemu sobie” (délaisse). Nie znajduje Boga. Przyjmowano jego istnienie jako rację bytu: tymczasem byt

nie potrzebuje racji; jest i koniec; zbędne jest pytanie, skąd pochodzi. Tak samo człowiek nie znajduje

poza sobą żadnych ogólnych prawd ani wartości a priori, żadnych praw ani nakazów, które mogły kierować jego postępowaniem. O stole czy krześle wiadomo, skąd się wzięły i po co istnieją: ale nie

wiadomo tego o człowieku. Nie ma żadnej etyki ogólnej, która by rozstrzygała, jak człowiek ma żyć. „Nie

ma znaków na świecie”, jak mówi Sartre. Jeśliby Bóg był, to byłoby co innego; ale skoro go nie ma, to

trzeba stąd wyciągnąć konsekwencje. Radykałowie XIX wieku mówili, że Bóg jest hipotezą zbędną, którą

trzeba odrzucić, ale w etyce nic to nie zmienia, bo moralność i społeczeństwo wymagają, aby istniały

aprioryczne wartości?, aby a priori było pewne, że należy być uczciwym i sprawiedliwym. Boga nie ma,

ale nakazy moralne są takie same, jak gdyby był. Wprost przeciwnie patrzyli na to egzystencjaliści: wedle

nich wraz z Bogiem znikają aprioryczne wartości; jeśli nie ma Boga, to nie ma nakazów. Nigdzie nie jest

napisane, że trzeba być uczciwym. „Jesteśmy sami, nic nas nie usprawiedliwi” (Nous sommes seuls, sans

excuses).

2. A także w sobie samym człowiek nie znajduje nic, na czym mógłby się oprzeć, o co zaczepić. Jego istnienie nie jest realizacją żadnej „idei człowieka” czy „natury ludzkiej”; są to fikcje, a z fikcyj nie można żadnych norm wydedukować. Nie można twierdzić, jak humanizm, że człowiek jest sam sobie celem — bo nie jest niczym określonym. Człowiek rodzi się niczym i „będzie taki, jakim sam siebie robi”. Warunki, w jakich żyje, są zawsze te same: konieczność pracy, obcowania z innymi, śmierci. Żadna zmiana historyczna nic w tym zmienić nie może. Jest więc powszechna „kondycja ludzka” — ale po-wszechnej natury ludzkiej nie ma. Jak nie można przewidzieć przyszłej sztuki, tak też

351

nie można przewidzieć życia człowieka. Wszystko w nim jest „twórczości”) i wynalazkiem”. A jeśli tak, to istnienie człowieka nie ma u priori wyznaczonego sensu; będzie mieć dopiero ten sens, który on sam mu nada. I jeśli są wartości w świecie, to tylko te, które człowiek sam stworzy. W tym znaczeniu egzystencjalizm jest humanizmem. Więc człowiek jest wolny, czy chce, czy nie chce. Większość filozofów miała wolność za najwyższą idea), egzystencjaliści zaś mają (j; (za ciężką konieczność. „Człowiek jest skazany na to, by być wolny”. Musi wciąż wybierać, decydować. Decyzje jego są (brzemiennie w skutki nie tylko dla niego samego, ale i dla innych. A nie ma na człm się w decyzjach tych oprzeć, bo nie ma obowiązujących praw moralnych, nie ma nakazów.

7. EITYKA i; (/YSn: (.iAi.i/.Mi;. A wybierać trzeba, ho trzeba żyć. Trzeba wybierać, choć nie ma dyrektyw, nie ma norm, powinności, wartości. Próżno ich szukać: szukać można co najwyżej sensu istnienia, Ten może tkwić tylko w samym istnieniu, bo poza nim nie ma nic. A jest to tylko przelotne i prz\ padkowe istnienie: człowiek jest „rzucany” przez los w jaką; } czy inną sytuację, to jest jedyna jego rzeczywistość. Byłoby absurdem wyrwać się z niej, skoro poza nią nic ma nic. Ale byłoby też absurdem poddawać się jej bezwzględnie, skoro jest się wolnym. Tak szamotali się egzystencjaliści z trudnościami własnej filozofii: bo wynikało z niej, że wybierać trzeba, ale także, że nie ma podstaw do wyboru. Nie ma różnicy między dobrem a złem. Człowiek może wybrać życie hedonisty tak samo jak ascety, każdy taki wybór jest zasadniczo równoważący, jeśli jest dokonany w imię wolności i odpowiada konkretnej sytuacji, w jakiej jednostka jest postawiona. Egzystencjaliści stanęli ostatecznie na tym: skoro człowiek nie ma stałych cech i będzie tym, czym sam siebie robi, to zawsze może być czymś \ więcej, niż jest. St; (d wyciągali wniosek: niech będzie czymś więcej, I to jest jedyne zadanie, jakie mu można postawić: zawsze wychodzić I tli'pii.\xi.'r i poza samego siebie. Ale jest to zadanie heroiczne, i nieraz etykę egzystencjalizmu określano jako etykę heroizmu.

Nastrój jej filozofii był pesymistyczny, bo istnienie było dla niej bez oparcia, wśród nicości. Tak jak w każdym razie odczuwała większość zwolenników i przeciwników. Zwłaszcza pisma Sartre'a budziły pesymizm. A jednak on sam uważał, że egzystencjalizm jest raczej optymizmem: wszak dowodzi, że istnienie człowieka jest w jego własnych rękach, a to jest najwyższe, czego można od istnienia wymagać. Porównywano wielokrotnie filozofię egzystencjalną z chrześcijańską. Istotnie mają pewne cechy wspólna: wspólne jest im przekonanie o nikomości istnienia. Ale według chrześcijańskiej istnienie jest momentem w wieczności, a według egzystencjalnej - w nicości. Obie patrzą na życie przez pryzmat śmierci: obie odbiegły od filozofii starożytnej, która wywodził, że śmierci nie należy się lękać, bo po niej albo nic nie będzie, albo będzie nowe życie, a ani jedno, ani drugie nie jest straszne. Ale w przeciwieństwie do egzystencjalnej filozofia chrześcijańska miała perspektywę wieczności nadając sens istnieniu. I jakkolwiek egzystencjaliści byli zależni od Kierkegaarda, to w tym różnili się zasadniczo: on był właśnie myślicielem chrześcijańskim, dla którego nieskończoność nie tylko istniała, ale przenikała skończone ludzkie istnienie.

KOLEJE EGZYSTENCJALIZMU. Najważniejszym wydarzeniem w jego dziejach było, że z Niemiec przeniknął do Francji, gdzie utworzył się główny jego ośrodek. Nastąpiło to podczas drugiej wielkiej wojny. Wówczas, a zwłaszcza po wojnie, egzystencjalizm

352

zmienił radykalnie charakter: z doktryny najbardziej ezoterycznej stał się właśnie najbardziej popularną: pociągnął nawet tych, co się nigdy filozofią nie interesowali. Stał się kierunkiem literackim tak samo jak filozoficznym. Wielu pisarzy chodzących własnymi drogami przyłączyło się wtedy do egzystencjalizmu albo zostało doń przyłączonych przez opinię. Np. paryscy Rosjanie M. Bierdiajew i L. Szestow; także literaci, jak Unamuno lub Kafka. Podobnie dawniejsi literaci, jak Dostojewski, i dawniejsi filozofowie, jak Nietzsche, zostali pośmiertnie zaliczeni do egzystencjalizmu. Wielu zwolenników znalazł też we włoskich kołach uniwersyteckich. Rozpowszechnił się w krajach romańskich, mato natomiast znajdując oddźwięku w anglosaskich. Rozrastając się i zyskując popularność, stał się obozem tak rozległym i niejednolitym, że łączy go raczej tylko nastrój niż teoria.

W wielkim tym obozie Heidegger i Sartre ze swą filozofią nicości i beznadziejności znaleźli się na lewicy. Do prawicy zaś należeli zwłaszcza myśliciele katoliccy, tym się od tamtych zasadniczo różniący,

że w analizie egzystencji ludzkiej znajdowali jednak podstawę do nadziei i optymizmu. Sartre od swojego egzystencjalizmu ateistycznego odróżniał egzystencjalizm chrześcijański. Do chrześcijańskiego należał ze starszego pokolenia G. Marcel.

Powstało wiele prób, zwłaszcza we Włoszech, łączenia egzystencjalizmu z innymi prądami. Jedni łączyli go z woluntarystycznym katolicyzmem, jak E. Castelli, albo nawet z tomizmem, jak C. Fabro; inni

natomiast z marksizmem, jak G. Delia Volpe. Jeszcze inni nawet z Platonem, Heglem i Crocem. jak E. Paci.

RÓŻNICE MIĘDZY EGZYSTENCJALISTAMI. W poglądach najczystszych nawet egzystencjalistów występują znaczne różnice. Heidegger i Sartre skorzystali wiele z Kierkegaarda. ale

dzieliła ich rzecz zasadnicza: on był myślicielem religijnym, oni zaś byli ateistami.

Heideggera zaś i Sartre'a. choć stanowią najbardziej zwaną grupę, dzieliło też niejedno: to, że pierwszy

naczelne uczucie ludzkiego istnienia widział w trwodze, a drugi także w obrzydzeniu f In ntiisee l'. że

trwoga dla pierwszego była natury metafizycznej. dla drugiego raczej moralnej, była trwogą wobec wolności i odpowiedzialności człowieka;

że pierwszy (jak Kierkegaard) traktował istnienie z tragiczną powagą, drugi zaś nie uważał. by powaga

była właściwym stosunkiem do absurdu, jakim jest istnienie; że pierwszy był mniej radykalny w swym

ateizmie. nie miał tylko dowodów, że Bóg istnieje. podczas gdy drugi sądził, iż ma dowody, że nie istnieje: wreszcie, filozofia Heideggera była onio-logią. a Sartre'owska głównie etyką, której u Heideggera

były zaledwie zadatki.

Z egzystencjalistów XX wieku Jaspers najbliższy był Kierkegaardowi. a zu to dość daleki od Heideggera i Sartre'a. Świadomie ograniczał się do analiz.) ludzkiej egzystencji. powstrzymując się od

ogólnej ontologii, do której zmierza) zwłaszcza Heidegger. Widział właśnie błąd dotychczasowej filozofii

w tym, że naśladuje naukę, chce być wiedzą ogólną;

przez to wpada w konstrukcje, w heglizm. Naprawdę może być jedynie analizą jednostek.

Heidegger również zajmował się egzystencją ludzką, ale — w przeciwieństwie do Jaspersa — miał to

być dla niego tylko punkt wyjścia. „Moim zagadnieniem” — pisał w 1937 r. do J. Wahia — „nie jest

egzystencja człowieka, lecz byt w całości. Zagadnienia postawionego w Sein undZeit nie ma u

Kierkegaarda ani u Nietzschego, a Jaspers zupełnie je wymija”. Dla odróżnienia od innych chciał też, by

filozofię jego nazywać „exislen ••

23—Historia filozofii t. III

ic.1

ziule Philo.wphie". a nie „e.\istvn:ivlle". Jednakże tego przejścia od jednostkowego istnienia ludzkiego do

ogólnego bytu dotąd nie dokonał.

ZESTAWIENIE. Różnorodność doktryn podających się za egzystencjalizm. jeśli nie uniemożliwia, to

w każdym razie utrudnia definicję tego kierunku. Istnienie jest przypadkowe. kruche, wypełnione troską i

trwogą, ciężące do śmierci, otoczone nicością: tak mówi egzystencjalizm. Ale nie każdy, lecz tylko egzystencjalizm lewicy, Heideggerowski i Sartre'owski. Jest to egzystencjalizm w węższym rozumieniu.

Można najkrócej określić go tezą, że istnienie ludzkie nie ma poza sobą oparcia, że jest wśród nicości. Jest

to egzystencjalizm najradykałniejszy i zarazem najbardziej symptomatyczny dla epoki: to ten, który został

przedstawiony powyżej.

Natomiast egzystencjalizm w szerszym znaczeniu można określić tylko tezą, /e istnienie ludzkie nie

ma swej istoty, to znaczy, że nie jest z góry wyznaczone. że człowiek je sam tworzy. W tym znaczeniu, i

tylko w nim, możliwy jest ów drugi, chrześcijański egzystencjalizm.

Stosunek XX wieku do życia i świata znalazł w kierunku tym wyraz nie mniej niż w pragmatyzmie,

bergsonizmie czy logistycznym pozytywizmie. Doszło w nim do głosu poczucie niepewności, niestałości,

przypadkowości losów, nastrój trwogi, panowania śmierci nad życiem, które w okresie wielkich wojen, a

zwłaszcza drugiej, nawiedziły Europę.

Egzystencjalizm odbijał od innych kierunków filozofii zarówno tematyką, jak terminologią, metodą,

nastrojem. Jednakże miał z nimi pewne wspólne motywy, charakterystyczne dla epoki: ograniczał wiedzę

do zjawiskowej — jak kantyzm, opisywał zjawiska — jak fenomenologia, uzależniał obraz świata od

czynności praktycznych—jak pragmatyzm. od nacisku społecznego — jak socjologizm, od form mowy —

jak neopozytywizm.

OPOZYCJA. Inne wielkie prądy współczesne niejednakowo ustosunkowały się do filozofii

egzystencjalnej. Neopozytywizm ją wyśmiał, a potem zignorował: według niego ponieważ nie spełnia

elementarnych warunków naukowości, więc nie nadaje się w ogóle do dyskusji. Koło Wiedeńskie

najchętniej z Heideggera czerpało przykłady dla swej tezy, /e twierdzenia filozoficzne pozbawione są

sensu.

Filozofia katolicka, przeciwnie, mimo istotne różnice w poglądach, obdarzała egzy-•tencjalizm zainteresowaniem, sądziła, że można przyjąć jego założenia (zwłaszcza to:

/e człowiek sam określa swój byt), a uniknąć jego wniosków ateistycznych, nihilistycznych:

icśli miała mieć sprzymierzeńca w którymś z kierunków współczesnych, to już raczej \\ nim, a w żadnym

razie nie w pozytywizmie czy marksizmie.

Z polemiką natomiast wystąpił wobec egzystencjalizmu marksizm, potępił go zwłaszcza /a nieufność

do obiektywnego porządku świata i do zbiorowego doświadczenia, za sceptyczne. pesymistyczne, destrukcyjne konsekwencje.

IDEOEGZYSTENCJALIZM. CZYLI FILOZOFIA DUCHA. Do egzystencjalistów bywa zaliczana grupa filozofów francuskich z Louis Lavelle i René Le Senne na czele. Jest to jednak usprawiedliwione jedynie przy bardzo szerokim rozumieniu egzystencjalizmu, Oni sami doktrynie swej dawali przygodnie nazwę ideoegzystencjalizmu, zazwyczaj zaś nazwę filozofii ducha (Philosophie ile l'Esprit). Podstawową bowiem jej cechą jest spiry-
354

tualizm. a tylko wtórną egzystencjalizm. W czasach, w których upanował logiczny empiryzm i dialektyczny materializm, filozofia ducha stanowiła względnie najsilniejsze ugrupowanie spirytualistów.

Chronologicznie grupa ta zaczęła działać później niż Heidegger, natomiast wcześniej niż Sartre. W 1934 r. założyła wydawnictwo La Philosophie de l'Esprit, chcąc w nim skupić i zmobilizować myślicieli głoszących realność ducha.

Stała na tym stanowisku: że duch jest niewątpliwie realny i od materii odmienny, ale obcując z materią łatwo upodabnia się do niej. Na tym podłożu wytwarza się przekonanie, że nie jest od niej różny.

Temu właśnie filozofia ducha chciała przeciwdziałać: by nie rozumieć ducha materialnie, a także, by nie

używać go do celów materialnych.

Jakie są właściwości ducha? 1) Jest aktywny, obdarzony wolną inicjatywą, w przeciwieństwie do biernej materii. 2) Jest poznaniu dostępny, bardziej nawet niż materia. gdyż sam jest świadomością. 3)

Jest dostępny nie na drodze spekulatywnej czy mistycznej. lecz na drodze doświadczenia. 4) Jako aktywny, jest pierwotną postacią bytu.

Ponieważ filozofia ma za zadanie sięgać do pierwotnego bytu, musi więc być -filozofią ducha. Ale materia pociąga umysł, tak że nawet filozofia, zapominając o swym przeznaczeniu, dobrowolnie ogranicza się do materii, staje się encyklopedią nauki. Ale wtedy przestaje być naprawdę filozofią. „Empiryzm, fenomenalizm, pozytywizm nie są nazwami stanowisk filozofii, lecz nazwami jej zaprzeczenia, różnymi nazwami tego samego wobec niej sceptycyzmu. Wszelka filozofia jest odbudową

praw ducha. Jako wiecznego źródła myśli i woli". Choć występowali w okresie raczej niechętnym spi-

rytualizmowi, filozofowie ducha nie szukali kompromisu, nieustępliwie formułowali swe stanowisko.

Chcieli je przeforsować nie tylko w nauce, ale i w życiu dokonać „odnowienia egzystencji osobistej człowieka", powiązania jej z absolutnym źródłem bytu.

Indywidualizm był najbardziej współczesną cechą filozofii ducha: jest jedna tylko filozofia, ale sposobów filozofowania jest tyle, co filozofów. Bo każda jednostka ma spojrzenie na świat jedyne i niezastąpione.

To był właśnie most do egzystencjalizmu; toteż gdy się egzystencjalizm we Francji pojawił, mogła się

filozofia ducha częściowo doń przyłączyć. Znalazły się cechy wspólne:

że człowiek realizuje tylko stopniowo swoją naturę, że jest wolny, że stoi wobec ciągłego wyboru, że

powinien bronić autentyczności swego bytu, że obroni ją przez wierność sobie. ale zarazem przez wychodzenie ponad siebie. Jednakże różnice nie były mniejsze niż, wspólności: filozofowie ducha twierdzili teistycznie, że człowiek uczestniczy w pełni bytu Stwórcy, bo stworzenie nie może być niczym innym, jak tylko przekazywaniem własnego bytu; a także twierdzili, że człowiek wybiera nie dowolnie, istnieją bowiem obiektywne wartości, a przeto i normy. To było już wręcz przeciwieństwem Sartre'owskiego egzystencjalizmu. Wywody filozofów ducha były uduchowione, lecz mgliste: dawały podniosłą atmosferę. ale nie dawały określonych wyników. Byli dość dalecy od francuskiej tradycji, kontynuowali raczej Newmana i Solowjowa, Eckharta, Kuzańczyka i Boehmego, Jacobiego i Schel-linga. Niemniej we Francji znaleźli uznanie. Filozofia Bergsonowska utorowała im drogę: znaleźli też wspólny język z katolickim spirytualizmem M. Blondela. Zajęli czołowe stanowiska filozoficzne: Lavelle został profesorem w College de France, a Le Senne i E Souriau w Sorbonie.

FILOZOFIA POLSKA XX WIEKU

W filozofii polskiej XX wieku wojna 1914 - 1918 oddzieliła fazy rozwoju jeszcze dobitniej niż w filozofii innych krajów. Stworzywszy bowiem nowe warunki polityczne, dała Polsce nareszcie możliwość

samodzielnego organizowania nauki.

I. OKRES PIERWSZY

W okresie pierwszym, do r. 1918, filozofia polska miała jeszcze warunki polityczne i organizacyjne takie, jak w końcu wieku ubiegłego: zachowała też w znacznej mierze ten sam charakter: w Warszawie

największą rolę odgrywali nadal myśliciele zbliżeni do pozytywizmu, w Krakowie wykładali jeszcze ci

sami przedstawiciele kierunku historycznego i katolickiego. Niemniej już wówczas objawiły się prądy

nowe we wszystkich ówczesnych ośrodkach nauki polskiej. Były to prądy panujące na Zachodzie: koło

1910 r, mówiono i pisano w Polsce wiele o pragmatyzmie i bergsonizmie, o psychoanalizie, o konwencjonalizmie Poincarego, antypsychologizmie Husserla, o szkole marburskiej. o metodologii nauk

humanistycznych Rickerta. Ale obok tych prądów pojawiały się także pomysły bardziej osobiste, po części

nawet dalekie od tych, które przeważały na Zachodzie.

I. W WARSZAWIE, pozostającej pod zaborem rosyjskim, dla nauki warunki były szczególnie ciężkie: wykłady na poziomie uniwersyteckim mogły się odbywać jedynie w tajnych kompletach, organizacje naukowe długo były zakazane. Mimo to dokonano wiele, głównie dzięki inicjatywie i poświęceniu jednego człowieka, Władysława Weryhy (1867- 1916). Na progu stulecia, w 1897 r., założył

on pierwsze pismo filozoficzne w Polsce, „Przegląd Filozoficzny”. Było otwarte dla wszystkich kierunków, jednakże w pierwszych latach ton mu nadawał Mahrburg i jego pozytywistyczny krytycyzm.

W roku zaś 1907 stworzył ośrodek życia filozoficznego zakładając w Warszawie Towarzystwo Psycholo-

giczne. Polskiego uniwersytetu wciąż jeszcze nie było w Warszawie, ale w r. 1905 powstała przynajmniej

Wolna Wszechnica Polska. Wykładali w niej w jej pierwszych latach Mahrburg, W. M. Kozłowski, psycholog i estetyk Jakub Segal (1880- 1943), historyk filozofii Ignacy Halpern-Myślicki (1874-1935).

W pierwszych latach stulecia zainteresowanie filozofią w Warszawie było wyjątkowo żywe:

„Przegląd Filozoficzny” miał wówczas największą ilość prenumeratorów, a Towarzystwo — członków.

Byli to w małej tylko części filozofowie-specjaliści, przeważnie zaś przyrodnicy i lekarze, prawnicy,

literaci i publicyści, szukający w filozofii uzupełnienia swych prac zawodowych. Z tych sfer wyszedł

niejeden z zasłużonych dla filozofii pisarzy:

nawet Stanisław Brzozowski był raczej miłośnikiem filozofii niż zawodowym filozofem.

Warszawianie, nie mając uniwersytetu w Warszawie, a zachęceni przez konspiracyjne wykłady

Mahrburga do studiów filozoficznych, odbywali je we Lwowie, Krakowie, za granicą: po 1910 r. zaczęli

powracać i utworzyli zespół, jakiego Warszawa przedtem nie posiadała. Weryho zorganizował dla nich

nowe ośrodki pracy: Instytut Filozoficzny i Instytut Psychologiczny, na którego kierownika pozyskał

przebywającego dotąd w Szwajcarii Abramowskiego. Abramowski i Brzozowski — to byli w filozofii

warszawskiej tego okresu dwie postacie najbardziej indywidualne.

.356

1. Stanisław Leopold Brzozowski (1878- 1911) nie miał systematycznych studiów. ale za to niezwykle

oczytanie. Był umysłem chłonnym, lecz chłoniącym wszystko na własny sposób: przedstawiając cudze

idee, dobierał je i rozumiał po swojemu. Wkładał w nie swój namiętny temperament i wykladał je bardziej płomiennie niż ściśle. TMA ogół idee. do których miał upodobanie, były to idee trudne, abstrakcyjne, zawile. Pisał o nich mniej w pracach o charakterze naukowym, a więcej w esejach, krytykach literackich (Idą'. Legenda Młodej Polski) czy wręcz w powieściach; nawet Wstępowi do filozofii, 1906, dał postać zawilego dialogu. Jakby w przewidywaniu krótkiego życia, pisał prędko i dużo.

Aktualność i żywość zagadnień, egzaltacja stylu, autorytet nazwisk, jakimi operował. a poniekąd zagadkowość jego charakteru i losów wzbudzały zainteresowanie: Ruch umysłowy, jaki wytworzył, nie

był długotrwały, ale intensywny; na przeciąg kilku lat (zwłaszcza 1905- 1910) zawładnął wieloma umysłami, wprawdzie nie wśród zawodowych filozofów, ale wśród szerokiego ogółu. Był filozoficznym

wyrazicielem ówczesnego ruchu literackiego, symbolizmu. Młodej Polski.

Idee, jakie propagował, były różnorodne: były to między innymi idee socjalisty Sorela i indywidualisty

Nietzschego, abstrakcyjnej szkoły marburskiej, konkretnie myślącego Newmana. Ale ogólna jego tendencja była wyraźna, zwłaszcza w ujęciu negatywnym:

była oporem przeciw temu, co było przedmiotem wiary poprzedniej epoki, przeciw pozytywizmowi i

materializmowi, racjonalizmowi i utylitaryzmowi. W umyśle, działaniu, życiu wysuwał na pierwszy plan

czynniki indywidualne, emocjonalne, twórcze.

Jaźń była mu bliższa niż świat, duch niż materia, działanie niż poznanie, swoboda niż konieczność.

Nie ma nic — pisał — pewniejszego nad jaźń, nic nad twórczość, a więc nic nad ducha, bo istotą ducha

nie jest to, że jest niematerialny, lecz to, że jest twórczy. „Jestem duchem, to prawda najbardziej zasadnicza, najpewniejsza”. Duch jest twórczy. a skoro jest twórczy, to jest swobodny, skoro swobodny,

to niezależny, skoro niezależny, to absolutny.

Występując przeciw pozytywizmowi i naturalizmowi powoływał się przede wszystkim na Kanta. Ale

kantyzm jego był szczególnego rodzaju: sam mówił, że to Fichte nauczył go rozumieć Kanta. Powoływał

się na wszystkie nowości filozoficzne XX wieku, ale w gruncie rzeczy był bodaj bliższy idealistom metafizycznym i nawet mesjanistom. Twierdził bowiem, że „naród jest organem prawdy żywej” i że

„poetom prawda najszybciej się objawia”. Jak pragmatyści pisał, że „nie zna zagadnień innych niż

życiowe” ale zaraz dodawał, że spekulacja to także życie, a nawet „życie głębsze i bardziej uświadomione”.

2. Edward Abramowski (1868-1918) zajmował się zagadnieniami społecznymi:

zaczął od socjalizmu, potem przeszedł do solidaryzmu i kooperatyizmu. których stał się jednym z głównych teoretyków, kładącym nacisk na ich stronę etyczną więcej niż na ekonomiczną. Od socjologii

przeszedł do psychologii i stał się najsamodzielniejszym wśród psychologów polskich tej epoki. Poszedł

toż dalekim od dotychczasowej psychologii eksperymentalnej, zbliżonym natomiast do tego, jakim

mniej więcej jednocześnie szedł Freud, Adler i inni „psychologowie głębi”. Usiłował wysledzić eksperymentalnie podświadome, utajone czynniki umysłu. A w psychologii tej znalazł z kolei materiał do

oryginalnej teorii poznania, estetyki i metafizyki.

A) Założeniem jego było, że wszystko w umyśle, co ma charakter intelektualny, jest podmiotowe.

Przedmiotowe może być to tylko, co jest od intelektu wolne; tylko czyste

357

wrażenia, stany zupełnie nieintelektualne, bezpojęciowe, „bezimienne”. Istnieją one rzeczywiście.

Występują w różnych okazjach: we wspomnieniach i snach, w nirwanie, w stanach hipnotycznych, w

przeżyciach religijnych i mistycznych, wszędzie tam, gdzie zahamowane zostają kojarzenia, zawieszone

działanie uwagi: wtedy intelekt przestaje pracować, zostają same wrażenia.

B) Tak dzieje się między innymi w przeżyciach estetycznych, zupełnie wolnych od intelektu. Ich szczególny czar pochodzi stąd, że stykamy się w nich ze zjawiskami nie przepojonymi jeszcze myślą.

Każda rzecz będzie nam piękna, jeśli tylko uwolnimy ją od czynników intelektualnych. Toteż najwięcej

piękna czerpiemy z tęsknot, marzeń, wspomnień. A twórczość artysty jest tylko ujmowaniem tęsknot i marzeń w formy. Na takim skrajnie antyintelektualnym podłożu budował Abramowski swą estetykę.

C) Przeżycia nieintelektualne dają poczucie, że odsłaniają prawdziwą rzeczywistość. Poczucie to Abramowski uważał /a słuszne. Im mniej bowiem w naszych przeżyciach jest pierwiastka intelektualnego,

tym mniejszy ma w nich udział podmiot, a tym większy — rzeczywistość. A gdzie zupełnie wyeliminowany jest intelekt, tam też wyeliminowany jest podmiot, a przeto tam — stykamy się z samą

rzeczywistością, z rzeczami samymi w sobie, z substancją świata. Toteż, jak sądził, stany bezpojęciowe

otwierają drogę do metafizyki. Do metafizyki najbardziej antyintelektualnej z wszystkich, jakie w nowszych czasach bywały rozwijane.

3. W kontakcie z Warszawą, ale mieszkając na prowincji, w Częstochowie, pracował Władysław Biegański (1857-1917), lekarz, niezmordowany pisarz filozoficzny, autor najobszerniejszych w tym

okresie podręczników logiki, teorii poznania i etyki {Traktat o poznaniu i prawdzie, 1910, Teoria logiki,

1912, Etyka ogólna, 1918), poddający się nowym prądom, zwłaszcza pragmatystycznym, i szukający w

biologii podstawy dla filozofii. Skłaniał się do neowitalizmu. Stanowisko swe w teorii poznania nazywał

„prewidyzm”, bo istotę poznania widział nie w odtwarzaniu, lecz w przewidywaniu rzeczywistości.

4. Z Warszawą również związana była Józefa Krzyżanowska-Kodisowa (1865--1940), jedna z pierwszych w Polsce i w świecie kobiet uprawiających naukowo filozofię. Była uczennicą Avenariusza i

rzeczniczką jego poglądów, samodzielnie rozwijając je zwłaszcza w teorii poznania. Zbliżała się do konwencjonalistycznej interpretacji nauki, podobnie jak Poincare i Duhem, ale niezależnie od nich. Była

autorką rozpraw drukowanych głównie w „Przeglądzie Filozoficznym” i potem wydanych w tomie pt.

Studia filozoficzne (1903).

II. W KRAKOWIE z początkiem wieku zmieniło się niewiele. Katedrę w Uniwersytecie Jagiellońskim i fotel w Akademii Umiejętności aż do początku wojny zajmował nadal ks. Pawlicki, umysł

bardzo kulturalny i mało płodny, a obok niego wykładał dalej Straszewski. Niewielu wychowali następców, jednakże przyczynili się do wzmożenia studiów nad historią filozofii. Od początku stulecia

rozkwitła ona w Krakowie, zwłaszcza w dziedzinie filozofii polskiej i średniowiecznej. Od 1911 r. główny

ośrodek miała w Komisji Historii Filozofii w Polsce, wyłonionej w Akademii Umiejętności. — Ale tymczasem wystąpiły inne dążenia.

I. Wincenty Lutosławski (1863- 1954) pojawił się w Krakowie i zaczął głosić swą mesjanistyczną filozofię. Przeszedłszy w uniwersytetach rosyjskich studia przyrodnicze, uprawiał potem filozofię, bez

związku z przyrodoznawstwem. Napisał wcześniej swą

uczoną i znaną książkę o chronologii pism Platona: *The Origin and Growth of Platonism*. 1897. stosując w niej ściśle metody filologiczne i statystyczne, potem zaś zajmował się już czym innym: szerzeniem idei metafizycznych. Metafizyka jego miała inny charakter niż Brzozowskiego i Abramowskiego, choć ogólnikowo można je wszystkie objąć nazwą spirytualizmu. Wyróżniała się wśród

doktryn spirytualistycznych tym, że głosiła nie tylko samoistność duchów, ale też wielokrotność ich

wcieleń, palingenezę. Łączyła się z mistyczną teorią poznania, i kładła szczególny nacisk na myśl, że

najwyższą realnością metafizyczną jest naród, a najwyższym źródłem poznania świadomość narodowa,

Poprzednika swego Lutosławski widział w Platonie, którego interpretował nie idealistycznie, lecz spirytualistycznie. Przede wszystkim zaś wiązał swe poglądy z poglądami mesjanistów polskich XIX

wieku, nie tyle filozofów, co wieszczów, jak Mickiewicz i Słowacki (Wykłady Jagiellońskie. 1901).

Istotnie czerpał z nich swe poglądy, ale także, odwrotnie, poglądy ich interpretował wedle swoich.

Przyczynił się najwięcej do tego, że pomysły wieszczów i pokrewnych im filozofów XIX w. między sobą

dość rozbieżne, zaczęto traktować jako jeden filozoficzny system „mesjanizmu”. Uważał, że mesjanizm

jest najwyższym, najbliższym prawdy szczeblem myśli filozoficznej. A także zdołał rozpowszechnić

wątpliwą tezę, że myśl polska jest w swej osnowie mesjanistyczna. to znaczy spirytualistyczna, mistyczna

i rozumiejąca metafizycznie ideę narodu.

W Krakowie osiadł w 1900 r. i habilitował się w Uniwersytecie. Ale działalność, jaką roztoczył, miała

charakter raczej praktyczny niż akademicki: zajmował się więcej zjawiskami wstrzemięźliwości niż filozofią. W latach umysłowego wrzenia, jakimi były pierwsze lata stulecia, wytworzył ruch nie mniej

charakterystyczny niż ten, jaki wzbudziła Młoda Polska i Brzozowski, i ten ruch był objawem niepokoju

tych lat i sprzeciwu wobec uregulowanych koncepcji ery pozytywistycznej. Z duchem Uniwersytetu

działalność Lutosławskiego nie dała się uzgodnić. Opuścił docenturę i Kraków. I odtąd przez lata

dziesiąt, w różnych miastach i krajach - w Genewie, Lozannie, w Londynie, w Hiszpanii. w Sabaudii —

propagował swe mesjanistyczne koncepcje. Książki jego w różnych językach: *Seelenmacht*, 1899. Z dziedziny „filozofii”. 1900, *Volonté et Liberté*. 1913. *Über die Welt der Seelen*. 1924. powtarzały jednak wciąż te

same myśli. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości otrzymał katedrę w Wilnie, ale wpływu już nie

uzyskał.

2. Władysław Heinrich (1869- 1957) zapoczątkował prace zupełnie innego pokroju W badaniach swych wyszedł zarazem z nauk przyrodniczych i z filozoficznych. W filozofii był uczniem Avenariusza.

Radykalnie pozytywistyczne jego stanowisko zastosował w psychologii: poddał krytyce psychologię eksperymentalną, ówczesną wielką nowość naukową, wykazując, że jej podstawowe pojęcia i założenia mają charakter metafizyczny. są konstrukcjami i introjekcjami: w przeciwieństwie do niej projektował psychologię opartą na czystym doświadczeniu (*Die moderne physiologische Psychologie in Dementschiedl.* 1897: 2 wyd. 1899). Osiadłszy w Krakowie, z tego stanowiska przeprowadzał specjalne badania (Teorie i wyniki badań psychologicznych. 1902). Był autorem pierwszego komunikatu z psychologii eksperymentalnej, przedstawionego Akademii Umiejętności (O wahaniach należenia za ledwie dostrzegalnych wrażeń, 1898). Pracował w Uniwersytecie Jagiellońskim w zakładzie fizyki, potem objął katedrę psychologii i filozofii. Zajmował się także historią filozofii, był tym, który dał inicjatywę do stworzenia w Akademii Komisji Historii Filozofii w Polsce. Ale przede wszystkim pierwszy w Krakowie rozwinął filozofii; nowego radykalnego empiryzmu. związaną z naukami przyrodniczymi.

359

III. W LWOWIE działało obok siebie w początku XX w. przez 30 lat dwóch filozofów wybitnych, a reprezentujących typy skrajnie odmienne.

1. Jedną z katedr filozofii zajmował pionier metafizyki Mściwój Wartenberg (1868--1938). Urodził

się w Poznańskim, kształcił w Niemczech. Wyszkolony na Kancie, poświęcił mu za młodu szereg uczonych prac, w których go interpretował i krytykował ze stanowiska metafizycznego i realistycznego

{Kwili Theorie iler Ktiisaljtdt, 1899, Das Problem ((('Y Wirkens iiml clii' monistifu-hr Weitansciunmng.

1902). W 1902 ogłosił po polsku Ohroic nicnili: yki, w której zapowiadał dalsza na jej polu pracę. Był on t'm. który w nowszej polskiej literaturze najdokładniej zestawiał argumenty przemawiające za

możliwością i potrzebą metafizyki: że nauki szczegółowe robią założenia. których same nie analizują,

pozostawiając to metafizyce: że badają tylko zjawiska. a to umysłu nie zaspokaja: że są zamknięte w

swych dziedzinach specjalnych, a umysł potrzebuje syntezy: że same operują czynnikami pozadoświadcztatnymi, więc nie może

1 o być również zabronione metafizyce. Zarazem wywodził, iż nie jest konieczne, by metafizyka była

aprioryczna, spekulatywna, apodyktyczna: przeciwnie, powinna być, jak inne nauki, empiryczna, indukcyjna, hipotetyczna.

Miała tedy filozofia Wartenberga aspiracje metafizyczne, ale ograniczone zgodnie

2 duchem XIX w., w którym powstała. Powstała mianowicie w latach kultu dla nauk przyrodniczych i

przekonania, że może być jedynie ich przedłużeniem. Wartenberg był na gruncie polskim odpowiednikiem

takich półmetafizyków. jak Lotze, Fechner, Wundt, Renouvier. Z metafizyków polskich tego okresu był

najbardziej metodyczny i naukowy;

ale też był najmniej reprezentatywny, na wpół tylko dając wyraz aspiracjom swego ok.resu i kraju, a na

wpół jeszcze poprzedniego okresu i myśli zagranicznej.

Występował przeciw materializmowi i monizmowi. za dualizmem i pluralizmem. Twierdził, że istnieją substancje zarówno duchowe, jak cielesne: że jednych i drugich jest wiele: że są ze sobą powiązane: że, jak wskazuje jego celowość, świat był zbudowany przez inteligencję, że więc - istnieje

Bóg: że duch może panować nad ciałami i panuje coraz bardziej.

Wątpliwości i chorowity, Wartenberg mało pisał i mało wykładał: został po nim tylko program. Oddźwięku

nie znalazł, podobnie jak go ostatecznie w kręgach naukowych nie znaleźli też inni polscy myśliciele metafizyczni. W epoce przełomowej, po Załamaniu się pozytywizmu, doktryny metafizycznej potrzebowały raczej szersze kręgi niż uczeni i filozofowie. Ci godzili się na filozofię ograniczoną, byle

była rzetelna: bez pozytywizmu, ale i bez metafizyki. Wyszedszy z jednej skrajności, nie chcieli wpadać

w drugą. Nie poszli za Wartenbergiem. lecz za Twardowskim.

2. Kazimierz Twardowski (1866-1938) był tym, który nadał kierunek filozofii nie tylko Lwowa, ale

poniekąd całej Polski. Myśliciel jasny i trzeźwy, a nauczyciel z bożej łaski, był wraz z Mahrburgiem i

Weryha człowiekiem najwięcej w ostatnim półwieczu zasłużonym dla filozofii w Polsce: a podczas gdy

tamci dwaj stwarzali dopiero warunki dla kultury filozoficznej, on mógł już wychować zastęp wyszkolonych filozoficznie pracowników.

Urodził się i wychował w Wiedniu i tam też w 1894 r. został docentem uniwersytetu. Ale już w następnym roku powołany został na katedrę do Lwowa, gdzie wykładał przez 35 lat i mieszkał do śmierci.

W Wiedniu był uczniem Brentany i przejął jego stanowisko, Znaczyło to, że walczył na dwa fronty: z

jednej strony z filozofią metafizyczną, zwłaszcza

360

pojmowaną religijnie lub poetycko; z drugiej zaś z filozofią minimalistyczną, z pozytywizmem, relatywizmem, sceptycyzmem.

Jeszcze w młodych latach przeprowadził fundamentalne rozróżnienie między treścią a przedmiotem

wyobrażeń, a także między nimi a aktem wyobrażania {Zur Lehre vom Inhalt und Ausdruck der Vorstellungen (Lwów, 1894). Odpowiadało ono filozofii Brentany, ale dokonane zostało dopiero przez

Twardowskiego. Usunęło wiele nieporozumień:

zarówno pozornych trudności, jak i pozornych prawd dawniejszej filozofii. Było jedną z nielicznych w

filozofii tez, które zyskały powszechne uznanie; odegrało rolę zwłaszcza w podstawowych wywodach

fenomenologii, w krytyce psychologizmu i w dyskusji między realistyczną a idealistyczną teorią poznania.

Nic mniej ważne były i inne jego precyzyjne analizy, w szczególności te, w których przeciwstawił wyobrażenia i pojęcia (1898) oraz czynności i wytwory (1911). Uprawiał w duchu Brentany opisową

psychologię i analizę pojęć, przede wszystkim psychologicznych, u w związku z nimi także logicznych i

etycznych. Ale podczas gdy Brentano, wychodząc od takich analiz, otwierał perspektywy na całokształt

filozofii, Twardowski pozostawał przy tych jakby wstępnych analizach. Objąwszy katedrę, ograniczył —

podobnie jak Mahrburg i Weryho - własną twórczość, poświęcił się pracy wychowawczej i organizacyjnej. Dla pracy tej wstępne analizy były ważniejsze niż perspektywy, wykłady ważniejsze niż książki. Produkcja tego niezwykle pracowitego człowieka mieści się w niewielu tomach (drobniejsze

prace zebrane pt. Rozprawy i artykuły filozoficzne. 1927; pełniejsze wydanie pt. Wybrane pionier filozoficzne ukazało się w r. 1965). Natomiast jego praca wychowawcza miała zasięg ogromny.

Filozofia

Brentano Twardowskiego, wolna od skrajności zarówno maksymalistycznych jak minimalistycznych,

dawała dla pracy tej znakomite ramy. Stworzył szkołę, jakiej nie stworzył jeszcze żaden w Polsce filozof.

Zrealizował pragnienie Jana Śniadeckiego: by stworzyć taką filozofię, która by była odpowiednia dla

wychowywania uczonych.

IV. Pod koniec tego okresu w różnych środowiskach znalazła wyraz pewna nowa tendencja; w Warszawie reprezentował ją Znaniecki, w Galicji Młynarski.

Florian Znaniecki (1882- 1958) przeciwstawił się scjentyzmowi poprzedniego pokolenia, liczącemu

się ze stanowiskiem przyrodniczym, ale nie z humanistycznym; z faktami, ;ilc nie z wartościami: z jednością zjawisk, ale nie z ich różnorodnością; z tworam przyrody, ;ilc nie / tworam człowieka (Humanizm i poznanie. 1912, Cultural Realify, 1919). Kładł nacisk na to, że rzeczywistość posiada wiele

porządków: nie tylko fizyczny, ale także psychiczny, społeczny, idealny. Sam zajmował się porządkiem

społecznym i od filozofii przeszedł do socjologii. Od niego pochodzi to paradoksalne rozumowanie: Nie

mamy dotąd żadnej teorii bezwzględnie pewnej: ale musimy taką teorię stworzyć. Otóż teorią taką może

być tylko ta: że wszystko jest względne. Na tej „filozoficznej zasadzie względności" będzie można oprzeć

pierwszy i jedyny system bezwzględny. — W Warszawie działał tylko do pierwszej wielkiej wojny, podczas wojny przebywał w Ameryce i wykładał w Chicago, od 1920 r. objął katedrę socjologii w Poznaniu, a druga wojna znów go zatrzymała w Ameryce.

Pokrewnym myślicielem był Feliks-Młynarski (1884- 1972). Jego punktem wyjścia była również filozofia społeczna (Socjologia wobec teorii poznania, 1910, Zasady filozofii społecznej. /, napisane w

1913, wydane drukiem 1919). Domagał się w filozofii uwzględnienia

dorobku nauk humanistycznych i wraz z Jamesem i Bergsonem podkreślał granice przyrodoznawstwa. A

inspirowany przez odkrycie promieniotwórczości w fizyce, chciał zerwać ze sztywnymi pojęciami i przejść do energetycznego sposobu myślenia.

Naczelnym jego pytaniem było: czym się różni rzeczywistość społeczna od przyrody? I odpowiadał,

że jest ona wzajemnym obcowaniem ludzi, którego podstawowym narzędziem jest mowa członkowana.

Tylko dzięki niej możliwa jest tradycja i postęp: słowa utrwalają utwory społeczne, które są realne, ale nie

w tym sensie, co rzeczy, lecz tylko jako mnogość podobnych i powtarzalnych aktów obcowania.

Autor

nazwał ten swój pogląd — symptomatyczny dla epoki — „konceptualizmem socjologicznym”.

Założeniem rzeczywistości społecznej jest uznanie cudzej świadomości. Młynarski sądził, że implikuje

ona przestrzeń, czas i przyczynowość. I wnosił z tego, że kategorie te są narzędziami poznania praktycznego. Stąd dalej wniosek: nie mogą być stosowane przez metafizykę, bo są uwarunkowane społecznie i przeto nie dotyczą bytu absolutnego. Wobec tego jedynym językiem, jaki pozostaje metafizyce, jest język matematyczny, ilościowy. Ilekroć metafizyka się z tym nie liczyła i posługiwała się

pojęciami jakościowymi, tylekroć przestawała być nauką. Tak oto Młynarski doszedł do tej matematycznej

filozofii, która powracała tyle razy od pitagorejczyków do marburczyków. Szczegółne było, że doszedł do

niej przez analizę życia społecznego.

Były w tym myśli nowe i typowe dla epoki. Filozofia polska nie poszła jednak, torem Znanińskiego i

Młynarskiego. A i sami autorzy wycofali się z filozofii. Jak Znaniński do socjologii, tak Młynarski przeszedł do ekonomii, na której polu zaczął pracować jako teoretyk i praktyk.

V. NA OBCZYŹNIE pracowało jeszcze w tym okresie niemało polskich filozofów. Z nich zaś nieporównanie najwybitniejszym był Leon Petrażycki (1867- 1931). Z zawodu prawnik, jeden z najznakomitszych swojego czasu, od 1899 do 1917 r. profesor na katedrze prawa w Uniwersytecie Petersburskim, od początku miał zainteresowania filozoficzne. I doszedł do wyników o najogólniejszym

znaczeniu, ważnych nie tylko dla filozofii prawa, ale także dla etyki i metodologii ogólnej. Przede wszystkim zaś zajmował się psychologią: stał bowiem na stanowisku, że jedyną rzeczywistością w prawie

są motywy psychiczne {Wstęp do nauki prawa i moralności, 1905, przekł. polski 1930, Teoria prawa i

państwa w związku z teorią moralności. 1907, O pobudkach postępowania, 1907, przekł. polski 1925).

A) W psychologii przede wszystkim poddał krytyce tradycyjny podział zjawisk psychicznych na przeżycia poznawcze, uczucia i wolę. Dodał do tych trzech rodzajów czwarty, który nazwał emocjami lub

impulsjami. Cechą ich jest dwustronność: są jednocześnie bierne jak poznanie i czynne jak wola. Należy

do nich np. głód, w którym doznajemy wrażeń, zwłaszcza ustrojowych, ale także apetytu, a więc doznania

o charakterze popędowym. Petrażycki sądził, że przeżycia te są dla życia psychicznego właśnie najbardziej podstawowe, one rządzą człowiekiem, a przez człowieka światem.

Emocje są dwojakiego rodzaju: jedne pociągają do pewnych rzeczy, inne zaś odpychają; widok źródlanej wody nas pociąga, a myśl o połknięciu robaka odpycha; a tak samo pociąga nas wyobrażenie dobroci czy wierności, a odpycha propozycja udziału w oszustwie. Emocje takie są pobudkami postępowania, skłaniają nas do robienia rzeczy, do których mamy pociąg, i unikania tych, do których mamy niechęć. Tylko w mniejszym stopniu

362

postępowanie nasze jest wyznaczane przez to, że chcemy osiągnąć jakiś cel, np. przyjemność. Tymczasem

dotychczasowe teorie, między innymi uparcie się w psychologii utrzymujący hedonizm, nie liczyły się z

tym i wyprowadzały postępowanie ludzkie nie z emocji, lecz z dążenia do celu. Dlatego były na błędnej drodze.

B) Z emocyj wytwarzają się prawidła postępowania, normy, nakazy i zakazy. Jedne z nich wpływają z

emocji estetycznych; te zabraniają nam czynności, które nas odpychają jako nieestetyczne, brzydkie. Inne

zaś związane są z emocjami etycznymi, z poczuciem obowiązku, będącym również rodzajem emocji; one

każą nam robić to, do czego pociąga to poczucie. Stanowią treść etyki, jak tamte estetyki. Mają szczególny

charakter mis-tycznie-autorytatywny, jak gdyby miały tajemnicze źródło i wyższy autorytet. Pochodzi to

stąd, że stosujemy je nie tylko do teraźniejszości, ale także do przeszłości i przyszłości, nie tylko do siebie,

lecz także do innych istot, i ostatecznie traktujemy jako obiektywne, powszechne, wieczne prawa moralne.

Ale naprawdę — wedle koncepcji Petrażyckiego — są jedynie wyidealizowanym wyrazem naszej psychiki

i jej emocyj. Koncepcja ta jest świadomie psychologistyczna — niewątpliwie najkonsekwentniejsza i

najpomysłowsza z psychologistycznych interpretacji etyki.

Wśród obowiązków zaś i norm Petrażycki odróżniał dwa rodzaje: te, do których spełnienia ktoś może

sobie rościć prawo (np. bym mu oddał pożyczone pieniądze), i te, do których nikt rościć go sobie nie może

(np. bym mu przebaczył winę: jest to może moim obowiązkiem, ale nie jest niczym prawem).

Pierwszym

odpowiadają prawa innych ludzi, drugim nie. Pierwsze stanowią dziedzinę prawa, drugie — moralności.

Ujęcie zjawisk prawnych jako drugiej obok moralnych odmiany przeżyć etycznych i oddzielenie ich na

podłożu psychologicznym było pomysłem nowym. Dwustronność normy prawnej była oczywiście znana,

ale nikt jeszcze nie umiał oprzeć na niej poszukiwanej od wieków definicji prawa.

C) Pamiętne były również rozważania Petrażyckiego na polu metodologii, odpowiadające na pytanie,

jakie twierdzenia posiadają wartość naukową. Nie każde bowiem twierdzenie prawdziwe ją posiada. Np. o

klasie cygar wagi 10 gramów można by napisać wielotomowe dzieło składające się z samych twierdzeń

prawdziwych, bo do tych cygar stosują się niezliczone twierdzenia fizyki, chemii, biologii, ekonomii; ale

dzieło to byłoby bez wartości naukowej. A to dlatego, że twierdzenia te stosują się nie tylko do cygar. Że

cygara 10-gramowe spadają z szybkością wzrastającą proporcjonalnie do czasu spadania, jest prawdą, lecz

mieści się w ogólniejszej prawdzie dotyczącej wszystkich ciał. Tylko ta posiada wartość naukową. Ogólnie

biorąc, wartość naukową posiadają nie tyle jakie prawdy, lecz tylko prawdy swoiste lub, jak je Petrażycki

nazywał, adekwatne, dorównane, w których podmiot jest całkowicie dostosowany do orzeczenia. Tylko

adekwatne prawdy, twierdzenia, teorie mają wartość naukową. A z pojęć i klas te tylko, o których są

adekwatne prawdy do wypowiedzenia. Ta prosta a fundamentalna formuła metodologiczna była dziełem

Petrażyckiego.

II. OKRES DRUGI

1. Począwszy od roku 1918, po odzyskaniu niepodległości, zmieniły się warunki dla nauki polskiej. Do

dwu dawnych uniwersytetów przybyły cztery nowe: w Warszawie, Poznaniu, Wilnie, Lublinie.

Wychodziły teraz cztery specjalne pisma filozoficzne: oprócz

363

„Przeglądu Filozoficznego” w Warszawie, „Ruch Filozoficzny” (od 1911) i „Studia Philo-sophica” (od

1935) we Lwowie oraz „Kwartalnik Filozoficzny” w Krakowie (1922- 1948). Wszystkie miasta uniwersyteckie utworzyły stowarzyszenia filozoficzne. Zorganizowane zostały zjazdy polskich filozofów

(we Lwowie w 1923, w Warszawie 1927 i w Krakowie 1936).

Filozofii, która niedawno była w Polsce po części w rękach amatorów, uniwersytety i związki naukowe dały teraz charakter zawodowy, regularny, zrzeszony, akademicki. Wysiłki Mahrburga, Weryhy, Twardowskiego zrobiły swoje: organizacja filozofii została przeprowadzona i filozofia rozwijała

się w normalnych ramach, takich samych, co w wielkich krajach najbardziej dla filozofii zasłużonych.

Niektóre katedry zajmowali nadal uczeni poprzedniego pokolenia, Twardowski i Wartenberg we Lwowie.

Heinrich w Krakowie, Massonius i Lutosławski w Wilnie, Kozłowski w Poznaniu. Jednakże znaleźli się

na katedrach także młodzi uczeni, wychowankowie polskich uniwersytetów.

Podobnie jak w innych krajach, można i w Polsce w okresie po 1918 roku oddzielić jeszcze dwie fazy, z których jedna się kończy, a druga zaczyna koło r. 1930. Jednakże przełom ten był mało istotny w

porównaniu z tym, jaki w Polsce nastąpił poprzednio, i dlatego można te dwie fazy traktować razem, by

je łącznie przeciwstawiać tamtej pierwszej, zakończonej przed pierwszą wielką wojną.

2. Nie było i teraz ważniejszego prądu w Europie, o którym by nie dyskutowano w Polsce.

Wiadomości o nich przychodziły szybko, ale też zainteresowanie nimi na ogół szybko ustępowało zainteresowaniom nowym. Bergsonizm i pragmatyzm, neokantyzm i konwencjonalizm, które poruszały

umysły, w poprzedniej fazie filozofii, utraciły wiele ze swej aktualności. Inne teorie zajęły ich miejsce.

Fenomenologia znalazła rzecznika w Ingardenie; idee Diltheya w Zygmuncie Lempickim (1886-1943, profesor germanistyki w Warszawie), Durkheima w Stefanie Czarneckim, neowitalizm — w

Bohdanie Rutkiewiczu (1887-1933, profesor w Lublinie). O nowej teorii poznania informował Adam

Wiegner. Ale te różnorodne prądy z zewnątrz nie zapuściły w Polsce głębszych korzeni.

3. Tymczasem dokonała się w filozoficznej myśli polskiej głęboka przemiana: zanik prądów maksymalistycznych, metafizycznych, które objawiły się były na przełomie stuleci. Wartenberg nie miał

uczniów. Abramowski niewielu. Brzozowski miał ich tylko między historykami literatury, i czas jego

powodzeń minął dosyć szybko. Mesjanizm jeśli miał wyznawców, to jedynie w postaci, jaką mu dał

Wroński, nie w tej, którą Lutosławski uważał za polską filozofię narodową; i jeśli ich miał, to nie w kołach akademickich, lecz w Związku Mesjanistów. Pisarze, którzy — jak np. Adam Żółtowski (profesor

w Poznaniu) — zachowali sympatie metafizyczne, dawali im wyraz już tylko w pracach historycznych

(Żółtowskiego *Filozofia Kanta*, 1923, i *Z*) ('*KY*//*T*('*S*, 1937).

4. Jediną większą grupę zajmującą się ontologią i reprezentującą pełny system filozoficzny stanowili

tomisci. Kierunek ich miał od 1918 r. główny ośrodek w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ale i poza

tym wiele innych ośrodków.

Pierwszymi przedstawicielami nowej scholastyki, tej, która zapanowała po akcji Leona XIII i

kardynała Mercier, byli tu: ks. Franciszek Gabryl w Uniwersytecie Jagiellońskim i ks. Kazimierz Wais w

Uniwersytecie Jana Kazimierza. Organizatorem Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie i jego studiów

filozoficznych był ks. Idzi Radziszewski. Największym autorytetem w rzeczach tomizmu, a zwłaszcza

etyki tomistycznej, był domi-

364

nikanin o. Jacek Woroniecki (1879- 1948). Wśród neotomistów naczelne miejsce zajmowali: ks. Piotr

Chojnacki w Warszawie, ks. Józef Pastuszka w Lublinie, ks. Kazimierz Kowalski w Poznaniu, ks. Jan

Stępa we Lwowie, ks. Michał Klepacz w Wilnie, trzech ostatni - późniejsi biskupi. Szerszy rozgłos uzyskali:

ks. Franciszek Sawicki oraz jezuici Stanisław Dunin Borkowski i F. Klinikę, ale wszyscy trzej mieszkający

poza krajem i piszący w obcych językach. Światowej sławy historykiem scholastyki był Konstanty Michalski ze Zgromadzenia Misjonarzy w Krakowie. Do udoskonalenia nowej scholastyki metodami

nowoczesnej logiki dążyli ks. Jan Salamucha (1903 - 1944), profesor krakowski, zamordowany przez

Niemców w r. 1944. i l. M. Bocheński, dominikanin, profesor w Rzymie, potem we Fryburgu. Jak w

innych krajach, tak też i w Polsce filozofia chrześcijańska, choć zasadniczo była tomistyczna. nie była nią

wyłącznie: odchylenie ku pozytywizmowi reprezentował ks. Stanisław Kobylecki, profesor w Warszawie,

a odchylenie ku spirytualizmowi i irracjonalizmowi - ks. Augustyn Jakubisiak (1884- 1945). który osiadł

w Paryżu i tam zebrał grono oddanych uczniów.

5. Pojawił się również system o przeciwnej tendencji, naturalistyczny: autorem jego był Stanisław Ignacy Witkiewicz (1885-1939), malarz, dramaturg, powieściopisarz. teoretyk sztuki i literatury, obrońca

najskrajniejszych, awangardowych, formalistycznych doktryn estetycznych, który w ostatnich latach życia

poświęcił się filozofii. Jego ogólna teoria bytu była z jednej strony pluralistyczna, monadystyczna. a z

drugiej materialistyczna:

Rzeczywistość składała się wedle niej z monad materialnych, ale zbudowanych organicznie.

zorganizowanych i zindywidualizowanych; toteż o budowie świata więcej mówi biologia niż fizyka {Pojęcia i twierdzenia implikowani' prze: pojęcie Istnienia, 1935).

6. Do innego jeszcze systemu doszedł Roman Ingarden. (1893-1970), profesor lwowski. Ten uczony,

aktywny i wielostronny, był ontologiem i systematykiem w okresie. kiedy w polskiej filozofii panowała

specjalizacja i historia, należał do fenomenologów, gdy Polska ciążyła do pozytywizmu. Był uczniem

Husserla, ale nie przejął jego idealizmu. Husserl widział w przedmiotach rzeczywistych wytwory intencjonalne, zależne od aktów czystej świadomości, którym przypisywał byt absolutny: a Ingarden

przeszedł do realistycznego pojmowania świata rzeczywistego. Drogę doń uTORował sobie nie tylko bada-

niami z zakresu teorii poznania (najpierw w Stanowisku teorii poznania i systemie nauk filozoficznych,

1925). Postawił sobie za zadanie poddać analizie przedmioty bezspornie intencjonalne, aby je

skonfrontować z realnymi. Tymi przedmiotami są dzieła sztuki. Najpierw zanalizował dzieła sztuki literackiej [Das literarische Kunstwerk, 1930), a potem i inne. Była to droga oryginalna: przez teorię

sztuki do ontologii. Dzieła sztuki, choć mają podstawę w przedmiotach realnych, jak druk czy malowidło

— bez nich dzieła sztuki nie miałyby intersubiektywnej tożsamości i nie byłyby dostępne dla odbiorców

— są jednakże wytwarzane intencjonalnie przez artystę, a rekonstruowane i konkretyzowane przez odbiorcę. Jakby przy okazji, Ingarden rozwinął filozoficzną teorię sztuki i estetyki. Wykazał w szczególności, że dzieła sztuki są w swej strukturze zawsze schematyczne i wielowarstwowe. I tą dziedziną swej pracy Ingarden oddziałwał najszerzej.

Po tych badaniach przygotowawczych przystąpił do pełnego przedstawienia swych poglądów ontologicznych, epistemologicznych i metafizycznych w dziele *Spór o istnienie świata* (dwa pierwsze tomy ukazały się w 1947 i 1948). Wprowadził w nim nową metodę rozstrzygnięcia sporu: przez analizę

formy przedmiotów realnych. Zastosowanie jej doprowadziło go do odrzucenia wszystkich form idealizmu, ale także i realizmu absolutnego,

365

domagającego się od świata pierwotności bytowej. Tymczasem świat, jako czasowy, nie jest bytem pierwotnym. Dlatego realizm łączył się u Ingardena z kreacjonizmem,

7. Te nieliczne próby ontologii, filozoficznych syntez i systemów, choć pojawiły się w tym okresie, nie były dlań typowe. Nie w tym kierunku szły ambicje: nie w kierunku szerokości filozoficznej teorii,

lecz jej ścisłości.

W związku z tym była specjalizacja, tak charakterystyczna dla filozofii polskiej tych czasów, przejście

od filozofii do „nauk filozoficznych”, przekonanie, że filozofia ogólna nie da ścisłych wyników naukowych, może je natomiast dać logika, psychologia czy historia filozofii.

Specjalizacja miała w dużej mierze charakter historyczny. Zajmowano się w Polsce historią filozofii

tylż, co filozofią. Tak było zwłaszcza w Krakowie, tam stało się to już tradycją. W Uniwersytecie Jagiellońskim uczył wspomniany już znakomity mediewista, ks. Konstanty Michalski (1879-1947); i

szczególnie doniosłe wyniki Osiągnęła historia filozofii średniowiecznej, a także filozofii polskiej, dla

której ośrodkiem była Komisja Polskiej Akademii Umiejętności. Ze szkoły krakowskiej wyszli badacze

myśli starożytnej, jak Tadeusz Sinko (profesor filologii klasycznej w Uniwersytecie Jagiellońskim), Adam

Krokiewicz (profesor filologii klasycznej w Uniwersytecie Warszawskim); średniowiecznej, jak

Aleksander Birkenmajer; nowożytnej, jak Adam Żółtowski i Ludwik Chmaj (profesor pedagogiki w

Uniwersytecie Wileńskim); specjalnie renesansowej, jak Marian Heitzman;

specjalnie osiemnastowiecznej, jak Edward Frauenglas i Stefan Rudniański; polskiej, jak Stefan Harassek,

Władysław Horodyski, Wiktor Wąsik (profesor Wolnej Wszechnicy w Warszawie).

Ale również i inne środowiska wydały historyków: Izydorę Dąmbką, pracującą na polu filozofii

starożytnej, Bogumiła Jasinowskiego (profesor Uniwersytetu Wileńskiego), historyka filozofii

późnstarożytnej, Stefana Swieżawskiego — średniowiecznej, Bohdana Kieszkowskiego —

renesansowej, ks. Pawła Siwka (profesor Gregorianum w Rzymie) — nowożytnej, Adama Zieleńczyka

(profesor Wolnej Wszechnicy w Warszawie) — specjalnie polskiej. Szeroki zakres zagadnień

historycznych obejmował Narcyz Łubnicki. Z prac Benedykta Bornsteina najcenniejsze były historyczne.

W pracach swych z historii prądów umysłowych B. Suchodolski szeroko uwzględnił filozofię.

8. Szkoła lwowska, pozostająca pod wpływem Twardowskiego, ubocznie zajmowała się historią, głównie zaś systematyką. Tylko niektórzy jej przedstawiciele, jak Tadeusz Czeżowski (dyrektor Departamentu Szkół Wyższych, potem profesor w Wilnie), prowadzili badania zarówno historyczne jak

systematyczne. Szkoła zajmowała się najwięcej analizą pojęć, jako zadaniem podstawowym a mogącym

być wykonywanym ściśle i naukowo;

w analizie pojęć uwzględniała oba ich aspekty, subiektywny i obiektywny, czyli psychologiczny i logiczny. Twardowski sam pracował najwięcej na pograniczu psychologii i logiki;

natomiast wśród jego uczniów nastąpił podział: jedni stali się specjalistami w zakresie psychologii, inni

zaś w zakresie logiki.

Większość psychologów zajmujących katedry psychologii wyszła ze szkoły lwowskiej, mianowicie:

Władysław Witwicki (zarazem słynny tłumacz Platona) i Stefan Baley w Warszawie, Stefan Błachowski

w Poznaniu, Mieczysław Kreutz we Lwowie. Reprezentowali oni różne kierunki: Witwicki został najbliższy poglądom Brentany, Kreutz zbliżał się do behawioryzmu, Baley — do psychologii głębi.

Obok nich działali psychologowie wywodzący się z innych środowisk. Przede wszystkim

366

krakowscy uczniowie Władysława Heinricha, ale także wychowankowie zagranicznych uniwersytetów:

Jakub Segal ze szkoły wurzburskiej, profesor Wolnej Wszechnicy Polskiej, pionier estetyki

psychologicznej: Józefa Joteyko ze szkoły brukselskiej, ucząca również w Wolnej Wszechnicy, pionierka

psychologii wychowawczej; Paweł Kucharski ze szkoły paryskiej (Pierona), który pozostał w Paryżu;

Stefan Szuman, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, czynny na polu psychologii dziecka, estetyki,

filozofii życia: Albert Dryjski, znawca psychoanalizy i parapsychologii; Józef Pięter, pionier „biografii

ogólnej”;

Włodzimierz Szewczuk, autor prac o psychologii postaci.

9. Logika rozwinęła się w Polsce w swej nowoczesnej postaci matematycznej. Pierwszy w Polsce potraktował ją w ten sposób jeden ze starszych uczniów Twardowskiego, Jan Łukasiewicz (1878 - 1956;

Zasada sprzeczności u Arystotelesa, 1910), a wkrótce w tym samym kierunku poszedł Stanisław Leśniewski (1887- 1939; O podstawach matematyki. 1927- 1931). Ci dwaj wybitni logicy byli profesorami

warszawskimi i wytworzyli w Warszawie ośrodek badań logicznych o światowej sławie. O roli ich była

już mowa. Ze szkoły ich wyszedł docent warszawski Alfred Tarski (ur. 1902), obecny profesor

Uniwersytetu Kalifornijskiego, którego prace na Zachodzie jeszcze przed drugą wojną zyskały rozgłos.

Logistyka warszawska wywarła rozległy wpływ na filozofię polską. Studia logistyczne nie ograniczały się

do Warszawy. W Krakowie zainicjował je profesor matematyki, Jan Sleszyński. W Krakowie też, gdzie był

docentem, a potem we Lwowie, gdzie był powołany na katedrę, prowadził je Leon Chwistek (1884- 1944:

Granice nauki, 1935), myśliciel wielostronny i nieco ekscentryczny, matematyk, filozof, estetyk, malarz,

którego nazwisko spopularyzowała teoria „wielości rzeczywistości”.

10. Znaczny był ruch na pograniczu filozofii. W szczególności filozofia medycyny miała w Polsce tradycję od Chałubińskiego. W początku XX wieku posiadała w Królestwie dwu pionierów: jednym z nich

był omówiony już poprzednio Władysław Biegański, lekarz częstochowski, autor wielu prac czysto

filozoficznych, ale także Logiki medycyny (1908); drugim — Edmund Biernacki (1866- 1911), lekarz

warszawski, wynalazca „odczynu Biernackiego”, a zarazem autor filozoficznych Zasad poznania lekarskiego, 1902, znanych i poza Polską w przekładach: niemieckim i rosyjskim. Bezpośrednio po odzyskaniu przez kraj niepodległości, w 1920, powstała w Uniwersytecie Jagiellońskim katedra historii i

filozofii medycyny, pierwsza na świecie katedra tego przedmiotu. Objął ją Władysław Szumowski (1875-

1954), związany w filozofii z lwowską szkołą Twardowskiego, późniejszy autor Historii medycyny filozoficznie ujętej (1935). A w r. 1924 Adam Wrzosek, profesor historii medycyny w Poznaniu, zapoczątkował specjalne wydawnictwo „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny”.

11. Koleje filozofii prawa były inne. W końcu poprzedniego stulecia była w zanedbaniu: panujący wówczas historyzm i pozytywizm odżegnywał się od ogólnych rozważań o prawie. Jeden Władysław

Daisenberg — epigon czy prekursor idealistycznych systemów — miał rozległe zamierzenia filozoficzne

(Dzieje filozofii prawa i państwa, 1874). Edmund Krzymuski, który na przełomie dwu stuleci wykładał

filozofię prawa w Uniwersytecie Jagiellońskim, skłaniał się do poglądów Kanta (Teoria karna Kanta,

1882, Historia filozofii prawa, 1924). Sytuacja zmieniła się od początku XX wieku: zainteresowania filo-

zoficzne wśród polskich prawników wzrosły. Początkowo szczególnym powodzeniem cieszył się normatywistyczny idealizm Kelsena. Ale odkąd w Polsce osiadł Petrażycki, jego myśl oddziaływała najsilniej.

Przed wszystkim w Warszawie, gdzie wykładał i gdzie po jego

367

w Wilnie, że

w ten •

ważne. „„

jeśli się c w

ogóle. ma l

na pr

14. P(

zainteresc
poznania
złowski, t
docenci 1<
przez Nie
sowania v
profesor ' i
Henryk
zarówno i n i
na Szej
baumowa
wała się l
fizyki nie w
Warsza\
Z doś\
językozna' z
papierów
wyrosła z
raczej niż
15. Ań
lalach posi
uczniów. (
poczynanii
antyfiloz
zofii. a prz
postawa zi
Nie był i
póz n a wc-
ina tycz n o-
l i oczywiste
relatywizm
Na tyn-skim.
Koło
najradykali
ływanie był
Koła. Całk
metody i [•
U Łuk;

śmierci powstało Towarzystwo im. Petrażyckiego. Drugi ośrodek wpływów Petrażyckiego stworzył w Wilnie uczeń jego, Jerzy Lande. Jednocześnie inny kierunek w filozofii prawa rozwinął, na terenie Poznania, Czesław Znamierowski (1888 - 1967): zaczął swą działalność jako filozof, a przeszedłszy do teorii prawa, zachował w niej postawę ściśle filozoficzną: praca jego miała charakter analityczny, była kierowana wytrwałym dążeniem do wprowadzenia jasnych pojęć, precyzyjnego języka (fochtciwow pojęcia teorii pra\vii. 1924). Z dzieła. treści etycznej (Oceny i normy) ukazały się w omawianym okresie tylko poszczególne rozdziały, całość zaś wyszła drukiem

dopiero w r. 1957.

12. Specjalizacja polskiej filozofii wynikała z jej nastawienia. Przeważał w niej bowiem kierunek analityczny, stawiający sobie zadania częściowe, monograficzne, przygotowawcze, przeprowadzający

analizy pojęć, a odkładający syntezy filozoficzne. Był opozycją przeciw filozofii spekulatywnej, ale też

nie był identyczny z pozytywizmem. Był odcień bardziej otwarty, nie przesądzał, jakie będą wyniki badań,

jakie ich granice, które z walczących stanowisk okaże się ostatecznie słusznym.

Kierunek ten powstał w Polsce nie przypadkiem: wyszedł od Twardowskiego, który miał największy

wpływ na młode pokolenie, a uczniowie jego zaszczepili ten sposób filozofowania całej Polsce. Pozycję

swą zawdzięczał także temu, że inne, ambitniejsze kierunki, które poprzednio w Polsce przewodziły, nie

dały oczekiwanych wyników.

W takim rozumieniu filozofii Polska XX wieku nie była odosobniona; była szczególnie bliska

austriackiej szkole Brentany i brytyjskiej szkole analitycznej. W jednym wypadku zachodziła zależność, w

drugim zbieżność. Od Brentany, którego Twardowski był uczniem, wywodził się pośrednio ten kierunek

myśli polskiej. Szkoła brytyjska zaś i polska powstały niezależnie: ale powstawały w podobnych

warunkach, jako reakcja przeciw systemom spekulatywnym. Od przekładu Zagadnień filozofii Russella

przez Siłbersteina w 1913 r. i Zaściel etyki Moore'a przez Znamierowskiego w 1919 — zaczął się kontakt

Polski, a zwłaszcza Warszawy, ze szkołą brytyjską.

13. Analityczny, szczegółowy, monograficzny charakter polskiej filozofii tych czasów objawił się dobitnie w teorii wartości. Z etyki wyszła wprawdzie w 1916 r. książka krakowskiego profesora Witolda

Rubczyńskiego(1864 - 1938), mająca aspiracje do syntezy i przejęta idealizmem — ale była mało typowa.

Nieporównanie typowsze były szczegółowe analizy pojęć etycznych, jakie przeprowadzała Maria Ossowska w Warszawie, lub kon-spektowe zestawienia, jakie robił Marian Borowski ze szkoły lwowskiej

(1879- 1938). Prace te zajmowały bądź realistyczne stanowisko moralistów angielskich, bądź też stano-

wisko socjologiczne, traktując wartości jako wytwory warunków społecznych.— Kotarbiński przygotowywał, pod nazwą „prakseologii”, nową dziedzinę badań, zbliżoną w pewnym sensie do etycznych: ogólną teorię sprawnego działania.

Podobnie było też w estetyce. Michała Sobieskiego (1877 - 1939), profesora w Poznaniu, obrona obiektywnej metody w estetyce i, nie dokończona zresztą. Filozofia sztuki. 1917, mniej były typowe dla

epoki niż studia o charakterze psychologicznym Segala, niż formalistyczna teoria sztuki Witkiewicza, niż

pluralizm Chwistka, niż szczegółowe rozważania wychowanków szkoły warszawskiej i lwowskiej, Stanisława Ossowskiego. Mieczysława Wallisa i Leopolda Blausteina.

Ograniczanie się w filozofii do tego, co można twierdzić bezspornie i ściśle, stanowczo przeważało w

Polsce, jednakże nie było powszechne. Inne stanowisko reprezentował w etyce i estetyce Henryk

Elzenberg (1887- 1967), w latach międzywojennych profesor

368

24 — Historia

w Wilnie, autor studiów i esejów (zebranych w 3 tomy dopiero w latach 1963 - 1966). Sądził, że w ten

sposób nie dochodzą do głosu zagadnienia najważniejsze, że traci się czas na mało ważne. „Jednym z

najgorszych fałszów, jakie można głosić, a które wciąż się głosi, to że jeśli się coś nie da powiedzieć

jasno, niedwuznacznie, z precyzją, nie należy tego mówić w ogóle. Twórcze pomysły stale

przychodzą w postaci, która te zalety wyklucza; maksymalna precyzja zawsze i wszędzie — to jest urojenie maniaków”.

14. Podobnie było w teorii poznania, która zresztą zeszła na drugi plan wobec zainteresowań logicznych i psychologicznych. Jeśli była uprawiana, to głównie jako teoria poznania naukowego. Jeszcze

w XIX w. teorią nauki zajmowali się Mahrburg i Koźłowski, teraz nowy bodziec dał jej Heinrich. 2 jego

szkoły wyszli czynni na tym polu docenci krakowscy: Bolesław Gawecki, Joachim Metallmann (ur. 1889.

zamordowali} przez Niemców w 1942), autor wielkiej książki o determinizmie. Ale podobne zaintereso-

sowania wystąpiły też i w innych środowiskach; z lwowskiego wyszli Zygmunt Zawirski. profesor w

Poznaniu i Krakowie (1882- 1948, L 'ero/lit ion ck' Ul iolion i/u /(7«/;s. 1935). i Henryk Mehiberg, autorzy prac o pojęciu czasu, a także Izydora Dąbska. pracująca zarówno na polu filozofii

systematycznej, jak i historii filozofii: z warszawskiego Janina Szejnberg-Kotarbińska, autorka prac o

determinizmie. i Janina Hosiasson-Linden-baumowa, autorka prac o indukcji; na terenie Paryża podobnymi zagadnieniami zajmowała się Helena Konczewska {Problemy i la subsluncc, 1935). O

nowych drogach fizyki niezmordowanie informował Czesław Białobrzeski, profesor fizyki teoretycznej w

Warszawie, kładąc nacisk na ich konsekwencje światopoglądowe, zwłaszcza indeterminizm.

Z doświadczeń humanisty wyszedł w swych rozmyślaniach filozoficznych znakomity językoznawca

Jan M. Rozwadowski; ale jego praca ostatnia. Prawiła życia. nie dokończona. z papierów pośmiertnych

wydana (1937). wyjątkowe w filozofii polskiej tych lat zjawisko. wyrosła z doświadczeń życia, „z nędzy

życia jednostkowego”, była dziełem mądrości raczej niż nauki.

15. Analityczna filozofia przeszła w Polsce ewolucję, przybierając w dwudziestych latach posiać znacznie skrajniejszą niż ta, jaką miała u Twardowskiego i pierwotnie u jego uczniów. Było to w związku z zajęciem się logiką matematyczną: w świetle jej wymagań poczynania filozoficzne wydały się

nienaukowe, i wytworzyła się wśród filozofów postawa antyfilozoficzna. Ostrożność Twardowskiego w filozofii przeszła w niechęć do filozofii, a przynajmniej do filozofii dotychczasowej. Szczytowy punkt

swój ta ant\ filozofie/na postawa znalazła w przemówieniu Łukasiewicza na Zjeździe warszawskim w

1927 roku

Nie był to prąd w Polsce powszechny, ale objął grupę dość znac/ną. Dla niej naukowci; i poznawczą wartość posiadał) tylko fakt) stwierdzone empirycznie i dochodzenia małc-matycznie logiczne; dla niej pojęcia i pewniki były formowane nie na podstawie intuicji i oczywistości, lecz tylko

konwencji. Szła ku nominalizmowi. konwencjonalizmowi. relatywizmowi.

Na tym tle nastąpiło zbliżenie polskiej filozofii z pozytywistycznym Kołem Wiedeńskim. Koło powstało właśnie w tym czasie, gdy analityczna filozofia w Polsce weszła w s\;i najradzykalniejszą fazę.

Więc też stało się dla niej pożądanym sprzymierzeńcem. Odcl/ia-tywanie było wzajemne: zwłaszcza

teoria prawdy Tarskiego wpłynęła na rozwój poglądów Koła. Całkowitych zwolenników zresztą nie miało

ono w Polsce: ceniono tu r;ic/cj jcyo metody i program niż. wyniki.

U Łukasiewicza walka z filozofią miała szczególny odcień: gard/ii Uot\cln./;i'i'wŁi

24 — Historia filozofii t. III

3^0

lilo/olią. natomiast wierzył, /e, posiadłszy takie narzędzia jak logika matematyczna, rozwiąże zagadnienia

filozoficzne, a nawet metafizyczne. Teoria poznania pozytywistów i kantystów. która je miała za nienaukowe, sama była nienaukowa. Łukasiewicz nie był iiOiTiinalist4 ani relatywistą. Sadził, że błędziła

Filozofia, ale na dobrej drodze jest zdrowy rozsądek i ten pełny realizm, który teoria poznania niesłusznie

potraktowała jako „naiwny”.

16. Filozofia analityczna doszła wszakże do ogólniejszych koncepcji filozoficznych, /wlaszcza u Kotarbińskiego i Ajdukiewicza.

Koncepcja Tadeusza Kotarbińskiego (ur. ISS6). profesora warszawskiego, była materialistyczna {Eleiwnty leorii poznaniu, logiki i nii'toilolof,ii, 1929). Zaprzeczał istnieniu me \lko przedmiotów psychicznych, ale także „zdarzeń”, „stanów rzeczy”, „stosunków”. „własności”, a więc tego wszystkiego,

co zajmuje najwięcej miejsca w rozważaniach filo-/ofów. Są to tylko hipostazy pojęć, abstrakcje. Nie ma

walki, są tylko wojska walczące:

nie ma świadomości, są tylko ciała świadome: nie ma deszczu, są tylko spadające krople;

nie ma sprawiedliwości, są tylko sprawiedliwi sędziowie. Trudności myślowe i nierozwią-/alne zagadnienia

pochodzą stąd, że używamy wyrazów oznaczających fikcje i, poddając •Je ich sugestii, fikcje bierzemy za

rzeczywistość. A tymczasem naprawdę istnieją tylko rzeczy. Stanowisko to (podobne do tego, do którego

doszedł pod koniec życia Brentano) Kotarbiński nazywał „reizmem” lub „konkretyzmem”.

Nazywał je

także „pansomatyzm-mem”. dla zaznaczenia, że istoty świadome są zawsze istotami cielesnymi. Nazywał je

też „radykałnym realizmem”: nazwę tę dawał specjalnie pogładowi, że tzw. treści świadomości, jakości

zmysłowe, barwy czy dźwięki, są również fikcjami. Nie jest prawdą, jakobyśmy postrzegali barwy, dźwięki

itd. i na ich podstawie wnosili dopiero o rzeczach, jak to chcieli realiści krytyczni: postrzegamy bezpośrednio rzeczy.

17. Koncepcja Kazimierza Ajdukiewicza (1890-1963). profesora lwowskiego, brała za punkt wyjścia

język i jego reguły. Kto by nie odpowiedział twierdząco na pytanie. czy każdy kwadrat jest czworobokiem,

dałby dowód, że nie rozumie wyrazów „kwadrat”, „czworobok” itd. Kto nie uznaje zasady sprzeczności i

mówi, że coś może być i zarazem nie być. ten wskazuje, że nie rozumie wyrazu „nie”. Sądy dyktowane

przez takie reguły są sędami apriorycznymi: są powszechnie ważne, to znaczy: jest logicznie niemożliwe.

by je ktokolwiek odrzucał.

Reguły te prowadzą tedy do zdań powszechnie ważnych: ale z drugiej strony, wprowadzają do nich czynnik umowności. Ogół sądów jakiegoś języka („perspektywa światowa tego języka”) jest zależny nie

tylko od doświadczenia, ale także od aparatu pojęciowego języka. A ten jest umowny, częściowo dowolny.

Konsekwencją tego jest konwencjonalizm i to nie częściowy, jak u Poincarégo. lecz powszechny, „radykałny”, jak go nazywał Ajdukiewicz.

Natomiast konwencjonalizm nie pociąga za sobą relatywizmu: bo choć możliwe są różne aparaty pojęciowe, to nie jest możliwe, by sąd prawdziwy w jednej aparaturze był fałszywy w innej. Nie pociąga

też za sobą idealizmu, bo nie wynika z niego, by poznawany przez nas świat był zależny od aparatury pojęciowej: to tylko „perspektywa świata” jest od niej zależna. Jest ona zbiorem sądów o świecie, ale nie

światem. Zmieniając aparaturę. stawiamy światu inne pytania, i to czyni, że otrzymujemy inne odpowiedzi: świat się przez to nie zmienia, a tylko my rozpatrujemy inną jego stronę. Idealiści wytwarzają

iluzję słuszności dla swego poglądu tym. że używają języka, w którym mowa jest o poznawaniu świata.

nie o świecie: w języku ich wypowiedzi tylko pozornie traktują o świecie.

370

Konwencjonalizm nie przemawia tedy przeciw realizmowi. Natomiast ogranicza empiryzm. Nie jest

prawdą, jakoby twierdzenia były zależne tylko od doświadczenia, skoro są też zależne od języka. Nie

tylko zdania empiryczne są prawdziwe, nie tylko one dotyczą rzeczywistości: i nie ma racji, by jedno

uważać za naukowe.

Konwencjonalizm nie implikuje realizmu ani nominalizmu. Odpowiedź na pytanie. czy istnieją

powszechności, zależy od przyjętego języka. W języku reistycznym nie ma dla nich miejsca, bo posiada on nazwy jednego tylko typu. Ale możliwy jest też język z wieloma typami logicznymi, w którym „istnieć”

ma wiele znaczeń i w którym bez sprzeczności można mówić o bytach ogólnych.

18. Taki był stan filozofii polskiej w okresie między wojnami. Druga wielka wojna zastała ją w stanie

kwitnym: utworzone już były warsztaty pracy filozoficznej i dorastało nowe pokolenie badaczy.

wykształcone od początku w szkołach polskich i przygotowane do pracy. Zostało to zniszczone przez

okupantów między 1939 a 1944 rokiem. Ogromna część młodszych pokoleń wyginęła w bitwach lub

została wymordowana w obozach niemieckich. A ogromna część warsztatów nauki, bibliotek, instytutów

naukowych została zdewastowana, zrabowana, zrównana z ziemią. Dla Polski więcej jeszcze niż dla

innych krajów lata te zamknęły epokę ważną i bujną, ale krótką i nie dokończoną. A rok 1945 zaczął

epokę nową.

ZESTAWIENIA

POJĘCIA I TERMINY

Które z pojęć i terminów używanych dziś w filozofii są wytworem ostatniego dopiero okresu? Przede

wszystkim wiele z tych, które -oznaczają stanowiska filozoficzne: a więc pragmatyzm, intencjonalizm,

humanizm, uniwersalizm i personalizm, instintualizm, psychofizjologizm i antypsychologizm, formalizm

(zarówno logiczny, jak etyczny i estetyczny), racjonalizm bezpośredni, operacjonalizm, fizjologizm, empiryzm

radyczny, egzystencjalizm, heliowizm, psychologia partii i całości, psychologii. A także terminy oznaczające nowe dyscypliny filozoficzne, jak teoria przedmiotów, jak aksjologia, czyli teoria

wartości.

Dużo nowych pojęć i terminów powstało również w metodologii: zaczęto mówić o systemie dedukcyjnym, zupełności i hezsp rzeczywistości systemu, rozstrzygalności zdania, weryfikacji i falsyfikacji.

redukcji (w przeciwstawieniu do dedukcji), funkcji zdaniowej, zdania protokolarnym, teorii typów, metateorii. Pojęcia te i terminy wytworzone zostały przeważnie przez logików i przedstawicieli logicznego pozytywizmu. Ale rozpowszechniły się też inne, jak prawo statystyczne, używane przez

teoretyków fizyki, lub redukcja transcendentna, wprowadzona przez Husserla.

Psychologia, oderwawszy się od filozofii, formowała sobie sama swą terminologię. Jednakże niektóre

z jej terminów powstały w ramach filozofii lub też przeszły do niej, jak strumień świadomości, pochodzący od Jamesa, lub kompleks i siłbiernacja, pochodzący od Freuda.

v" teorii poznania i ontologii powstało mało nowych nazw: najwięcej w szkole fenomenologicznej, operującej własnym słownictwem; ale przeważnie nie wyszły poza nią. W początku

stulecia rozpowszechniło się nieco terminów Bergsonowskich (jak *elan vital* lub *durée*), a po drugiej wojnie egzystencjalistycznych (jak *egzystencja*). Własną terminologią posługiwał się marksizm. Najmniej nowych tworów językowych wydała filozofia analityczna: świadomie bowiem trzymała się mowy potocznej. Ale to, że nowa filozofia w pewnej przynajmniej części, od mowy szkolnej, dostępnej jedynie wtajemniczonym, wróciła do mowy zwyczajnej i prostej, jest zasługą przede wszystkim filozofii analitycznej.

CHRONOLOGIA

Poglądy filozoficzne XX wieku zostały przedstawione powyżej w takim mniej więcej porządku, w jakim powstały.

Ale jest inny jeszcze ich porządek chronologiczny: w jakim się rozpowszechniały. Rozpowszechniały się szybciej niż w stuleciach poprzednich. Bergson ogłosił pierwszą swą książkę w r. 1889, a koło 1900 był już u szczytu sławy. Rozgłos

Einsteina przyszedł piorunująco. Kolo Wiedeńskie ogłosiło swój program w 1929 r., a w 1934 zaczęło już swe wielkie

międzynarodowe zjazdy. W niektórych wypadkach rozgłos teorii wyprzedzał nawet opublikowanie jej głównych dzieł:

tak było z pragmatyzmem i z idealizmem szkoły marburskiej.

A jest jeszcze irzccia chronologia; nie dzieł i poglądów, lecz ludzi, którzy je stworzyli, pokoleń, które im dały

początek. Otóż część myślicieli, którzy zaważyli na filozofii XX wieku, urodziła się jeszcze w I połowie XIX wieku:

Mach i Brentano w 1838. Peirce w 1839, James i Cohen w 1842. Avenarius w 1843, Nietzsche i Richl w 1844, Boutrou\

w 1845. Z tych, którzy dotąd w XX w. mieli światowy rozgłos, jeden tylko Sartre urodził się w XX wieku. Ogromna

zaś ich większość przyszła na świat w II połowie poprzedniego stulecia. Przy tym niektóre lala okazały się szczególnie

plodne w wybitnych myślicieli; zwłaszcza lata 1852 - 1X59. Yaihinger i Schubert-Soldern urodzili się w 1852 r..

Meinong w 1853. Poincare i Natorp w 1854, Royce v. 1855, Plechanow i Freud w 1856, Pearson w 1857, Pianek i

Simmei w 1858, a nie mniej niż pięciu znanych myślicieli w 1859: Bergson, Husserl, Durkheim, Meyerson, Dewey. W

ciągu więc tych 8 lat urodzili się przedstawiciele wszystkich ważniejszych kierunków z początku XX wieku:

fikcjonalizmu i filozofii imniinentnej, Brentanowskiego realizmu i przyrodniczego konwencjonalizmu. szkoły

marburskiej i idealistycznej metafizyki, dialektycznego materializmu, psychoanalizy, scjentyzmu i filozofii nowej

fizyki, intuicjo-nizmu. fenomenologii, szkoły socjologicznej, pragmatyzmu.

W Polsce chronologia była podobna do zachodnioeuropejskiej. Filozofowie najważniejsi dla początków XX w.

urodzili się na przestrzeni niewielu lal: Twardowski w-r. 1866, Petrażycki i Weryho w 1867, Heinrich, Abramowski i

Warlenberg w 1868: Mahrburg i Massonius byli od nich tylko o niewiele lat starsi, Brzozowski o kilka lat młodszy.

Następną zaś większą grupę polskich filozofów stanowią urodzeni w latach osiemdziesiątych: to oni po r. 1919 zajęli katedry w nowych uniwersytetach.

Stosunki chronologiczne komplikują się przez to, że z ludzi jednego pokolenia jedni występowali ze swymi teoriami

za młodu, inni dopiero w starości. Wilson wystąpił jednocześnie z Moore'em i Russellem, ale był od nich o całe

pokolenie starszy. Whitehead przeszedł do filozofii dopiero w końcu swego długiego życia. Bergson, Croce czy Freud

ogłaszali swe prace tak długo, że przez ten czas przeminęły trzy pokolenia. Vaihinger opublikował główne swe dzieło w

30 lat po jego napisaniu.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

1. Wydarzenia polityczne XX wieku i cały ustrój społeczny, a także tempo i nastrój życia były zgoła inne niż w

wieku XIX. 7cn przebiegł w pokoju. XX zaś w wojnach. A okresy między wojnami były wypełnione ich

oczekiwaniem: szukanie sojuszy, tworzenie bloków, starania o pokój potęgowały napięcie i robiły lala te latami

niepewności i lęku. Niektóre wojny toczyły się daleko od głównych ośrodków filozofii i nie miały na nie wpływu, jak

wojny bałkańskie czy południowoamerykańskie. Natomiast wojny takie, jak hoerska (!899- 1902), rosyjsko-japońska

(1903 - 1905) czy abisyńska (1936), choć teatr ich był daleki, nie pozostały bez wpływu na europejskie ośrodki

filozoficzne. Tak samo wojna domowa w Hiszpanii

372

(1936- 1939). A wielkie wojny światowe 1914 - 1918 i 1939- 1945 dotknęły ośrodki te bezpośrednio, niektóre z nich

zniszczyły, w innych pracę zahamowały lub skierowały na inne tory.

2. Zmieniła się mapa świata, a zwłaszcza Europy. W r. 1919 rozpadła się Austria, zmniejszyły się Niemcy, powstały

nowe państwa. W wielu krajach zmienił się ustrój polityczno-społeczny. Monarchie padały jedna za drugą: w 1910

Portugalia stała się republiką, w 1912 Chiny; w 1917 padł carat, dokonała się Wielka Rewolucja Październikowa i

powstał Związek Radziecki; w 1918 padło cesarstwo niemieckie i austriackie, w 1923 abdykował sułtan turecki, w

1931 król hiszpański, w latach 1945 - 1947 republikami stały się Jugosławia, Bułgaria, Rumunia, Włochy.

Ale jednocześnie z upadkiem monarchij tworzyły się dyktatury: Primode Riveryw Hiszpanii 1923 - 1933,

faszystów we Włoszech 1925 - 1943, narodowych socjalistów w Niemczech 1933 - 1945, gen. Franco w Hiszpanii,

Salazara w Portugalii. Utworzyły się jaskrawe przeciwieństwa i napięcia polityczne. A wraz z politycznymi nastąpiły

gwałtowne przesunięcia społeczne i gospodarcze. Epokę tę nazwał Stalin epoką imperializmu i rewolucji

proletariackich.

3. W tych dziedzinach, w których rozwój nie zmienił kierunku, przyspieszył w każdym razie swe tempo:

tak było zwłaszcza w technice. W szczególności w zakresie komunikacji: samochód, wynaleziony w po przednim

stuleciu (motor Daimiera 1887, opony Dunlopa 1888), stał się teraz przedmiotem powszechnego użytku. A zupełną

nowością była komunikacja lotnicza (główne daty: pierwszy lot braci Wright 1903. przelot Bleriota przez Kanał 1909,

przelot przez Atlantyk 1929; od tegoż czasu już stałe linie lotnicze). Odległości na ziemi zmniejszyły się niepomniernie.

I zmieniły się przez to stosunki między ludźmi.

Tak samo w zakresie oświetenia: żarówka była wynaleziona jeszcze w poprzednim stuleciu, ale do piero teraz

oświetenie z naftowego, świecowego, gazowego przeszło na elektryczne. Ziemia siata się jaśniejsza.

Tak samo w zakresie maszyn: spośród obchodzących bliżej naukę, teraz weszły w powszechne użycie maszyny do

pisania, a maszyny drukarskie zastąpiły skład ręczny. Wzmogło się tempo pisania i druku.

4. W nowych warunkach życia jego formy zewnętrzne, do których poprzednio przykładano tyle wagi, straciły na

znaczeniu. Stałe formy obyczajowe, utrzymujące się od pokoleń, zostały zaniedbane jako sztywne i niewygodne,

przyszła swoboda w sposobie zachowywania się, ubierania, bawienia, mówienia. Obyczaje XIX w. opierały się na

wierze w powszechne i bezwzględne reguły dobrego tonu, a obyczaje XX w. na przekonaniu, że ostatecznie każdy

może żyć jak chce.

5. Odkrycia naukowe miały wręcz cechy lawiny, zwłaszcza w fizyce: seria ich, zapoczątkowana w końcu XIX w.,

przybrała teraz zawrotne tempo. Zmieniły obraz świata i poznania. Główne pozycje: teoria kwantów 1900, teoria

względności 1905. Także biologia miała swą serię doniosłych odkryć, poczynwszy od hormonów (1900) i witamin

(1911). Wszystkie te odkrycia miały charakter zasadniczy, a zarazem naj rozleglejsze zastosowania praktyczne. Nawet

psychologia znalazła zastosowania praktyczne, poczynwszy od testów do badania inteligencji Bineta z r. 1905 i testów

przydatności zawodowej Mtinstcrherga z 1910 roku.

6. W literaturze pięknej to, co miało w początku stulecia największy rozgłos, było jeszcze rozwija niem motywów

poprzedniego stulecia: dotyczy to zarówno Tołstoja jak France "a i powieś^iopisarzy skandynawskich, zarówno

Żeromskiego jak Reymonta. Ale niebawem pojawiły się i zwyciężyły nowe motywy. Nowym motywem były (od 1913)

opisy i analizy Prousta, tak szczegółowe, że wszystkie dawniejsze w porów naniu z nimi musiały się wydać

uproszczone i schematyczne. Nowym motywem było także wzmożenie c/yn nika epicznego, wielotomowe powieści

śledzące pełne dzieje jednostek i grup ludzkich R. Rollanda .lun Krzysztof (1905 - 1909), M. Prousta W poszukiwaniu straconego czasu, J. Galsworthy'ego Sci/fti rodu For-syle'ów (od 1922), T. Manna Biiddenbrokowie (1901) i Czarodziejska góra (1924), epopeje historyczne A. Tolstoja, Cichy Don M. Szołochowa, w Polsce M. Dąbrowskiej Noce i dmę (1932 - 1934). Nowym mo tywem było zerwanie w powieści i teatrze z dogmatem, że pewnych rzeczy przedstawiać nie uchodzi; najbardziej znany przykład: Ulysses Joyce'a, 1922. Nowym motywem było też zerwanie z realizmem, przedsta wianie świata w grotesce i deformacji: dadaści robili to od r. 1917, teatr S. I. Witkiewicza od 1918. To wszystko nie było bez analogii w nowej filozofii. W teatrze zmiany poszły w dwu przeciwnych kierunkach: najpierw w kierunku zupełnego realizmu. jak w Teatrze Artystycznym Stanisławskiego w Moskwie (od 1898), potem, przeciwnie, w kierunku przedstawień fantastycznych, stylizowanych, z naciskiem na stronę plastyczną, widowiskową, jak w Teatrze Niemieckim Reinhardta w Berlinie (od 1905), nawet ze zbliżeniem do misteriów, jak w Reducie Osterwy (od 1919).

373

W poezji zmiany hyty głębokie: przejście do wolnego wiersza, porzucenie rymu i regularnej stopy. przejście od opisu do sugestii. W Polsce początek tych przemian byt na lamach „Życia” (od 1898) „Chimery” (od 1903), dalszy ciąg na lamach „Skamandra” (od 1920), zakończenie już w dobie drugiej wojny światowej.

7. Plastyka weszła od początku wieku świadomie w nową erę. zrywając z realizmem, który od stuleci był jej założeniem. W szczególności malarstwo. Poszło w dwu kierunkach, które oba wywodziły się od (.’czanne’a i van Gogha. Jednym kierunkiem byt ekspresjonizm, dla większej ekspresji rezygnujący ze ścisłego przedstawienia rzeczy, drugim zaś formalizm, rezygnujący z naturalności dla abstrakcyjnych konstrukcji, hąd/ kolorystycznych, jak u Bonnard, bądź czysto formalnych, jak u Picassa i kubistów (od 1910). Kresem nowości były kompozycje czysto bezprzedmiotowe, jak w suprematyzmie. Analogiczne były tendencje r/e/biarstwa: powstała również rzeźba konstrukcyjna, bezprzedmiotowa, choć z natury tej sztuki, a także pod wpływem Rodina czy Wigelanda, przeważała rzeźba ekspresjonistyczna.

W architekturze i sprzętarstwie zmiana była inna, ale nie mniej radykalna: i tu nastąpiło zerwanie / tradycyjnymi formami, ze stylowością. dekoracyjnością, ornamentalnością, dążenie do form czysło funkcjonalnych, wzorowanie sztuki na przedmiotach czysto użytkowych. Główne dały: działalność Loosa od 1900 i Le Corbusiera od 1912.

Wszystko to odbiło się przynajmniej w jednym dziale filozofii: w estetyce.

Tak samo terenem rewolucji stała się muzyka: i w niej nastąpiły próby zerwania z dotychczasowymi założeniami i regułami, utworzenie muzyki atonalnej i arytmicznej. Stravinsky i Debussy'ego była napisana już w 1902, a Salome Straussa w 1906 roku. We wszystkich tedy dziedzinach życia nastąpiła między XIX a XX wiekiem wielka przemiana. Nastąpiła też w filozofii, i w niej była wielka, jednak nie tak wielka jak tam. Rozwiązania jej bowiem ujawniły pewną stałość mimo zmienione warunki życia i nastroje umysłów.

ZAKOŃCZENIE

Teorie filozoficzne XX wieku narastały, szybko. A znajdowały oddźwięk nie tylko wśród filozofów i uczonych, zwłaszcza zaś takich, które odpowiadały siłom społecznym, a także te, co wyrażały nastroje chwili. Inne prądy, nie obejmując szerszych mas, wychodziły jednak poza koła filozofów, przenikały do sfer uczonych. Nowa logika pociągnęła zwłaszcza matematyków, filozofia Windelbanda i Rickerta - historyków, psychoanaliza - lekarzy, system Crocego - teoretyków literatury, Dewey - pedagogów. Filozofia Durkheima wręcz wyszła od socjologów, a tak samo nowa filozofia fizyki - od fizyków. Logiczny zaś pozytywizm Koła Wiedeńskiego, stanowiący wygodną podstawę metodologiczną dla różnych nauk szczegółowych, znalazł zwolenników w ich przedstawicielach. Jeszcze inne teorie filozoficzne nie wyszły poza krąg filozofów, a za to wśród nich cieszyły się uznaniem. Tak było w Niemczech najpierw ze szkołą marburską, potem / fenomenologią. Filozofią dla filozofów była też filozofia analityczna brytyjska, a ponieważ i polska. Teorie filozoficzne powstawały w XX wieku szybko, ale też wiele z nich szybko przeminęło. Nawet te, które miały rozgłos największy, jak bergsonizm czy pragmatyzm. Nie przemijały zresztą bez śladu: zostawały po nich przynajmniej zagadnienia i pojęcia, poszczególne pomysły i twierdzenia. Przed drugą wielką wojną różnorodność teorii filozoficznych była wielka: ale było widoczne, że część ich już się kończy, a zaledwie część jest jeszcze wolna. I tylko te nieliczne wojnę przetrwały. Cechą filozofii tych czasów był podział w niej pracy i rozluźnienie węzłów między poszczególnymi jej działami: każdy miał swoich specjalistów. A miały pozycję nierówną: radykalne poglądy uznawały za dyscypliny naukowe jedynie logikę i psychologię, a nie uznawały nie tylko metafizyki, ale także teorii poznania, w której poprzednie pokolenie widziało właśnie nadzieję filozofii. I. Zainteresowanie logiką zwiększyło się. Otrzymała teraz ściślejszą postać; ale w postaci tej zespółła się z matematyką, a oderwała od filozofii. Jak koniec XIX wieku cechowała ucieczka filozofów do

psychologii, tak wiek XX ucieczka do logiki. Za jej przykładem usiłowano także filozofię formalizować i aksjomatyzować.

Z logiką łączyła się ogólna teoria języka. Stanowiła nowość stulecia: i rozwijała się szybko, zwłaszcza

w' rękach neopozytywistów. którym miała zastąpić całą tradycję i filozofię.

W

2. Utrzymało się też zainteresowanie metodologią. Kładła ona teraz nacisk na różnorodność metod naukowych, oddzielając nie tylko metody nauk empirycznych od aksjomatycznych, ale także humanistycznych od przyrodniczych. Jednakże w pewnych kołach wróciła idea jedności wszystkich nauk

empirycznych: jej zwolennicy sądzili, że nauki humanistyczne tylko dlatego wydają się różne od przyrodniczych, że są jeszcze na niższym stopniu rozwoju, albo przeciwnie — dlatego, że nauki przyrodnicze są przeceniane, uważane za ściślejsze i obiektywniejsze, niż są naprawdę.

3. Psychologia już w poprzednim stuleciu uzyskała opinię prawdziwej nauki; ale właśnie kosztem oderwania się od filozofii. Oderwanie to wszakże nie było całkowite:

niebawem znów weszła w spory filozoficzne, nawet metafizyczne, jak w behawioryzmie i psychoanalizie.

Co prawda, te wielkie teorie niezbyt długo zajmowały wydatne miejsce w psychologii; potem straciły dużo

ze swej atrakcyjności, zrezygnowały ze swych skrajnych tez, a tylko częściowo wróciły z nich na stałe

do nauki. Wszakże znów wysunęły się na pierwszy plan nowe zagadnienia bardzo ogólne. Tym razem

zagadnienie inteligencji, traktowane eksperymentalnie i statystycznie, wydało teorię i spór o filozoficznym

znaczeniu. Ch. Spearman (1927) wytworzył tu znaną teorię — „teorię dwu czynników” (two-factors-

theory): ze stwierdzonych korelacji między wszelkimi uzdolnieniami jednostki wyciągnął mianowicie

wniosek, że inteligencja obok czynników swoistych zawiera czynnik generalny (który nazwał „czynnikiem

„głównym”), wspólny wszystkim uzdolnieniom danego człowieka.

4. Ile logika, metodologia i psychologia zyskały w opinii XX w., tyle teoria poznania straciła. Spotkała

się z zarzutem, że robi założenia metafizyczne i robić je musi, bo trzeba wiedzieć, jaki jest byt, aby móc

osądzić, czy go trafnie poznajemy. Przeciwnicy metafizyki wyprowadzali stąd wniosek, że teoria poznania

nie jest nauką. Zwolennicy zaś metafizyki — że jest nauką, ale wtórną, że, wbrew poglądom kantystów, nie

jest podstawą innych nauk. Co więcej, odezwały się głosy, że teoria poznania nie jest w ogóle potrzebna.

Jeszcze więcej: że nie jest możliwa. Najjaskrawiej myśl tę wypowiadała szkoła Friesa.

Ta przesadna niechęć do teorii poznania była dla tych lat równie charakterystyczna, jak przesadny dla

niej entuzjazm w latach poprzedzających. Ale mimo wszystkie zastrzeżenia, zajmowano się nią dalej, a

nawet opozycja przeciw teorii poznania była objawem swoistej teorii poznania. Natomiast zmieniły się jej tezy. Kantyzm stracił zwolenników, a zyskał ich konwencjonalizm. Niedawno mówiono, że twierdzenia nasze są bądź empiryczne, bądź aprioryczne; a teraz, że są bądź empiryczne, bądź konwencjonalne. Hasłem epoki był w zasadzie empiryzm, ale konwencjonalizm go ograniczał: jeśli wiedza ma czynnik umowny, to nie jest całkowicie empiryczna. Myśl o wiedzy apriorycznej wszakże nie zanikła: tylko zmieniła postać, z kaniowskiej na fenomenologiczną. Stary antagonizm empiryzmu i apiroryzmu nie skończył się: jedne prądy XX w. widziały kryterium prawdy w faktyczności i właściwie tylko twierdzenia spostrzegawcze miały za wiedzę; inne natomiast widziały kryterium w konieczności i przeto tylko wiedzę aksjomatyczną, formalną, racjonalną miały za wiedzę prawdziwą. Upodobania epistemologiczne zmniejszyły się wśród filozofów, natomiast zwiększyły się wśród przyrodników. To, co z teorii względności miało znaczenie filozoficzne, nosiło charakter epistemologiczny. Eddington pisał, że tego, kto pracuje teoretycznie nad fizyką, robi ona teoretykiem poznania, tak samo jak matematyka robi logikiem.

376

5. Najmniej zgody było w metafizyce: jeden obóz ją zwalczał, drugi nie tylko bronił, ale widział w niej dyscyplinę najważniejszą. Do metafizycznego obozu należał nie tylko Bergson, ale także neotomiści, Hartmann i Whitehead, „filozofowie ducha”, szkoła ba-dęńska i wielu filozofujących przyrodników. O początku dwudziestego wieku nie można już powiedzieć tego, co o końcu dziewiętnastego: że był całkowicie antymetafizyczny. Natomiast trudno dać ogólną charakterystykę jego metafizyki. Spory o metafizykę miały po części źródło w wieloznaczności wyrazu. Z tych, co o niej pisali, jedni rozumieli przez „metafizykę”, po kantowsku transcendentną teorię bytu: inni zaś, po arystotele-sowsku, ogólną teorię bytu. Ta wieloznaczność wytwarzała nie tylko pozorne spory, ale także pozorne zgodności. Charakterystyczną cechą epoki było występujące u dość licznych myślicieli upodobanie do metafizyki bez zdolności do niej. Ograniczali się do historii, przedstawiali dawne pomysły metafizyczne jako najcenniejsze, co filozofia stworzyła, a z własnymi występować nie myśleli. Nowe odkrycia i teorie przyrodników wprowadziły ich na tor filozofii przyrody: po części chodziło im o metodologię i teorię poznania przyrodniczego, ale też o ogólną teorię przyrody, o filozofię materialnego świata. Jeden z dwu wielkich tematów dyskusji związany był z fizyką: czy jest za materializmem i determinizmem, czy przeciw nim? Drugi zaś był związany z biologią: czy jest za odrębnością procesów życia, czy za ich sprowadzalnością do mechanizmów fizyko-chemicznych?

Nigdy nie było więcej materialistów. A jednocześnie Eddington pisał: „Świat obiektywny to świat duchowy, podczas gdy materialny jest subiektywny”. A Jeans: „Prawidłowość i ład, jakie znajdujemy we wszechświecie, dają się najłatwiej opisać, a zapewne i wytłumaczyć, w języku idealizmu”. — Co do determinizmu, to był on dla wielu ludzi tych czasów jedynym poglądem jasnym i warunkiem niezbędnym nauki. A jednocześnie wybitny uczony pisał, że umysłowi ludzkiemu tylko dlatego wydaje się jasny, że jest jego konstrukcją: „To własne jej definicje, aksjomaty, założenia uczyniły naukę mechanistyczną i deterministyczną”; człowiek własną konstrukcję wziął za rzeczywistość.

6. W dziedzinie etyki produkcja była rozległa, a dyskusje sięgały samych jej podstaw. Przewagę zaś uzyskało, przynajmniej na jakiś czas, stanowisko nieoczekiwane: mianowicie pogląd obiektywistyczny, że dobro i zło są właściwościami rzeczy, a nie tylko wyrazem stosunku do nich ludzi. Zainicjował go w Anglii Moore i oksfordzcy moralisci, na kontynencie podobne stanowisko zajęli uczniowie Brentany, fenomenologowie z Schelerem na czele, a najpełniejszy wyraz dał mu N. Hartmann. Było to zerwanie z naturalizmem etycznym panującym w Anglii i z kantyzmem panującym na kontynencie. Stanowisko to jednakże nie było powszechne. Jego przeciwnicy wskazywali na historyczne uwarunkowanie i zmienność etycznych intuicji i trwali przy tym, że oceny są naprawdę tylko wyrazem uczuć ludzkich. W Ameryce nawet realiści rozumieli sądy etyczne relatywistycznie: wartość jest, jak pisał Perry, stosunkiem jakiegokolwiek przedmiotu do jakiegokolwiek potrzeby. A neopozytywiści przeszli do całkowitego nominalizmu etycznego: wartości były dla nich wyrazami bez sensu. Nowością epoki było rozszerzenie etyki, przejście do ogólnej teorii wartości, aksjologii. Wartości moralne, którymi etyka się zajmuje, są tylko jednymi z wielu. A nawet niepodobna ich określić nie odwołując się do innych wartości. Ch. v. Ehrenfels, uczeń Brentany, pierwszy w r. 1893 użył w tytule nazwy „teoria wartości” i obszernie

377

ją rozwinął: pojmował ją psychologicznie, jako teorię wartościowania. Natomiast Anglicy, a także Scheler czy N. Hartmann usiłowali już przeprowadzić obiektywną analizę i klasyfikację samych wartości. Także w naukach społecznych powstały zagadnienia i spory filozoficzne. Zaczynały się już przy ustalaniu ich metody. Pozytywiści byli zdania, że nie może być w nauce empirycznej innych metod niż te, które są używane w fizyce, domagali się więc w naukach społecznych kwantyfikacji, statystycznego traktowania zjawisk, operacjonistycznego rozumienia pojęć. Natomiast przeciwnicy ich podkreślali odrębność nauk społecznych ze względu na występujący w społecznych zjawiskach „współczynnik

humanistyczny" (wedle wyrażenia F. Znanieckiego). Potrzebne jest im rozumienie, nie statystyka, i twierdzili, że wartościowania nie da się w nich uniknąć.

7. Tendencja do przekazywania zagadnień filozoficznych naukom szczegółowym nie ominęła też estetyki.

Koniec XIX wieku skłonny był jej zagadnienia oddawać psychologom. a XX wiek - historykom sztuki, i ci

rzeczywiście swe wywody historyczne zaczęli na wielką skalę uzupełniać ogólnymi teoriami. Jednakże

okazało się to nie tyle zastąpieniem filozofii przez teorię sztuki, ile wprowadzeniem filozofii do teorii

sztuki. I powstała w niej nie mniejsza różnorodność i rozbieżność niż ta, która cechowała estetykę filozoficzną. Croce wytworzył estetykę intuicjonistyczną i ekspresjonistyczną; estetykę po myśli pozytywizmu rozwijał Cornelius, po myśli fenomenologii — Geiger. po myśli bergsonizmu - Bremond. W

duchu epoki była też estetyka formalistyczna, którą sformułował Belli w Anglii, a Witkiewicz w Polsce.

Obrońców miały biegunowo przeciwne stanowiska:

z jednej strony ten skrajny formalizm, z drugiej skrajny emocjonalizm, jak teoria „czystej poezji” Brémonda.

Wspólną intencją zarówno filozoficznej estetyki tego stulecia, jak teorii sztuki i samej sztuki była chęć

wyjścia poza ograniczenia tradycji (wyrażna zwłaszcza w estetyce futuryzmu), poza absolutyzm (wyodrębnienie możliwości i typów w sztuce, w czym celował Wolfflin i wiedeńska szkoła historyków

sztuki od Riegla do Dvoraka). poza naturalizm i czysto reprodukcyjne pojmowanie sztuki, poza estetyzm

(bo sztuka ma cele i składniki nie tylko estetyczne), a także poza powierzchowne, dekoracyjne rozumienie

sztuki (ta znów tendencja była wyraźna zwłaszcza w działalności Loosa i Le Corbusiera).

Wszystkie zaś te

dążenia XX wieku znajdowały wyraz w jego estetyce.

We wszystkich tych dziedzinach, od logiki po estetykę, zabierali głos też marksiści. Uzasadniali dialektyczną logikę i filozofię przyrody, realistyczną teorię poznania i estetykę. Zgodność ich, a w szczególności zgodność całej filozofii Związku Radzieckiego kontrastowała z rozproszeniem filozofii

Zachodu, jej poszukiwaniami, próbami, sporami. W niej jedni byli przekonani, że znaleziona jest definitywna filozofia, a inni. że filozofia jest definitywnie pogrzebana. Jak mówił Max Planck, znakomity

fizyk, nie było twierdzenia, którego by ktoś nie podał w wątpliwość, a nie było też szalonego pomysłu, z

którym by ktoś nie wystąpił.

Jednakże rozproszenie to zaczęło ustępować. Po pozytywizmie logicznym i po egzystencjalizmie nie

pojawił się w filozofii pomysł równie radykalny, a tym bardziej nie znalazł równie mocnego oddźwięku.

Ostatnia myśl o światopoglądowym, filozoficznym znaczeniu -cybernetyka — wyszła nie z filozofii, lecz z

nauki. Co więcej, z dawniejszych stanowisk filozoficznych część tylko przetrwała. Te zaś, które przetrwały,

ujmowano teraz mniej skrajnie, kładąc więcej nacisku na to, co je łączyło, niż na to, co je dzieliło.
37S

Jeśli, kończąc, spojrzeć jeszcze wstecz na dwadzieścia pięć wieków europejskiej filozofii, to widzi się w nich wiele różnorodnych poglądów: powstawały i upadały, były wielbione i porzucane. Jednakże nie wszystko, co wytworzyła, upadło i zostało porzucone. Niejedno przetrwało w nauce czy przynajmniej w przekonaniach pewnych grup ludzkich. Atomistyczną teorią Demokryta po dziś dzień posługuje się nauka; jeszcze pragmatyzm XX wieku wywodził się od Protagorasa. a spirytualistyczna metafizyka od Platona, egzystencjalizm od Sokratesa, neoscholastyka od Arystotelesa. Jest to wyrazem związku późniejszej filozofii z przeszłą, świadectwem, jaką wagę ma historia filozofii. Niepokoić może tylko, że Demokryt i Protagoras. Platon i Arystoteles oraz ich późniejsi zwolennicy głosili filozofie tak bardzo różne. Ale pochodziło to stąd. że znajdowali tylko prawdy częściowe: a potrzeba ogólnego poglądu na świat czyniła, że je traktowano jako całkowite i ostateczne. Prawdy częściowe trwały, były rozwijane, prowadziły do nowych zagadnień i nowych częściowych prawd. Tylko w ten sposób filozofia posuwała się naprzód: z trudem, powoli, z przerwami, z przerzutami od przeciwności do przeciwności. Ale tylko taki postęp w nauce jest możliwy.