

Arthur Schopenhauer

Zarys historii nauki o Idealnym i Realnym

„Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften von Arthur Schopenhauer”, erster Teil: „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen”. Przekład za: Schopenhauers Sämtliche Werke in Fünf Bänden (Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe), Leipzig: Inselverlag, ss. 15-45.

Plurimi pertansibunt et multiplex erit scientia.

(Dn 12, 4)

Kartezjusz uchodzi słusznie za ojca nowożytnej filozofii, przede wszystkim i w ogólności dlatego, że wskazał rozumowi drogę do samodzielności, ucząc ludzi posługiwania się własną głową, zamiast której funkcjonowały dotąd z jednej strony Biblia, z drugiej zaś Arystoteles; w specyficznym jednak i ścisłym sensie, ponieważ jako pierwszy zajął się z całą świadomością problemem, wokół którego obraca się odtąd głównie wszelkie filozofowanie: problemem Idealnego i Realnego, tj. kwestią, co jest w naszym poznaniu obiektywne, a co subiektywne, a więc co należy w nim przypisać ewentualnym, różnym od nas rzeczom, co zaś nam samym. W naszej głowie powstają mianowicie, nie z pobudki wewnętrznej – wywodzącej się choćby z własnowoli czy procesu myślowego – lecz w konsekwencji z pobudki zewnętrznej, obrazy mentalne. I jedynie te obrazy są nam czymś bezpośrednio znanym, danym. W jakim stosunku mogą one stać do rzeczy, które istniałyby całkiem oddzielnie i niezależnie od nas, stanowiąc w jakiś sposób przyczynę tych obrazów? Czy mamy pewność, że w ogóle takie rzeczy istnieją? I czy w takim razie obrazy informują nas też o ich naturze? – Oto ów problem, i w jego efekcie głównym dążeniem filozofów jest od dwustu lat oddzielenie – poprzez właściwie wytyczenie linii podziału – Idealnego, tj. tego, co należy do

samego naszego poznania jako takiego, od Realnego, tj. tego, co istnieje odeń (od poznania) niezależnie, i ustalenie w ten sposób ich wzajemnego stosunku.

W istocie rzeczy ani filozofowie starożytni, ani też scholastycy nie uświadamiali sobie wyraźnie – jak się zdaje – tego filozoficznego praprobłemu; chociaż pewien jego ślad, w postaci idealizmu, a nawet nauki o idealności czasu, znajdujemy u Plotyna, mianowicie w *Enneadzie* III, lib. 7, c. 10, gdzie filozof naucza, iż dusza sprawiła świat wstępując z wieczności w czas. Czytamy na przykład: *ou gar tis autou toutou tou pantos topos, he psychē (neque datur alius huius universi locus, quam anima)*, jak również *dei de ouk eksōthen tēs psychēs lambanein tou chronon, hōsper oude ton aiōna ekei eksō tou ontos (oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere, quemadmodum neque aeternitatem ibi extra id, quod ens appellatur)*; wyrażono właściwie już tym samym kantowską tezę o idealności czasu, a w następnym rozdziale: *houtos ho bios ton chronon gennai dio kai eirētai hama tōde tō panti gegonēnai, hoti psychē auton meta toude tou pantos egegnēsen (haec vita nostra tempus gignit: quamobrem dictum est, tempus simul cum hoc universo factum esse; quia anima tempus una cum hoc universo progeniuit)*. Niemniej, ten jasno rozpoznany i jasno wyrażony problem pozostaje charakterystycznym tematem filozofii *nowożytniej*, gdy u Kartezjusza jako pierwszego rozbudziła się konieczna do tego rozważa; ośwładnęła nim bowiem prawda, iż jesteśmy przede wszystkim ograniczeni do własnej świadomości, i świat jest nam dany wyłącznie jako *przedstawienie*: przez swe znane *dubito, cogito, ergo sum* chciał on uwydatnić wyłączną pewność subiektywnej świadomości – w przeciwieństwie do problematyczności wszystkiego pozostałego – i wyrazić wielką prawdę, że tym jedynym, co rzeczywiście i bezwarunkowo *dane*, jest samoświadomość. Ściśle biorąc, jego słynne zdanie stanowi równoważnik zdania, od którego wyszedłem: *świat jest moim przedstawieniem*. Jedyna różnica polega na tym, iż jego zdanie uwydatnia bezpośrednio podmiotu, moje zaś pośredniość przedmiotu. Oba twierdzenia wyrażają to samo z dwu stron, jedno jest odwrotnością drugiego, pozostają więc w tym samym stosunku, jak prawo bezwładności i prawo przyczynowości, zgodnie z moim wykładem w przedmowie do

Etyki (Die beiden Grundprobleme der Ethik, opracowane w ramach dwu akademickich rozpraw konkursowych^{1*}).

Dla jej rozstrzygnięcia Malebranche wymyślił najpierw system przyczyn okazjonalnych. Ujął on sam problem – w jego całym zakresie – wyraźniej, poważniej i głębiej niż Kartezjusz (*Recherches de la vérité*, livre III, seconde partie). Ten ostatni przyjął realność świata zewnętrznego na Boży kredyt; przy czym osobliwie tu zapewne wygląda, że – podczas gdy inni teistyczni filozofowie starają się wywieść istnienie Boga z istnienia świata – Kartezjusz odwrotnie, dopiero z istnienia i prawdomówności Boga dowodzi istnienia świata: jest to dowód kosmologiczny na opak. Także i tę myśl rozwijając, Malebranche uczy, iż widzimy wszystkie rzeczy bezpośrednio w samym Bogu. Oznacza to oczywiście wyjaśnianie czegoś nieznanego przez coś jeszcze bardziej nieznanego. Ponadto widzimy – według niego – nie tylko wszystkie rzeczy w Bogu; ten ostatni jest też jedynym czynnikiem działającym w rzeczach, tak że przyczyny fizyczne są tylko pozorne, są zwykłymi *causes occasionelles* (*Rech. d. l. vér.*, liv. VI, seconde partie, ch. 3). Mamy tu więc już w istocie panteizm Spinozy, który nauczył się więcej – jak się zdaje – od Malebranche’a niż od Kartezjusza.

Można by się w ogóle dziwić, iż już w XVII w. panteizm nie odniósł całkowitego zwycięstwa nad teizmem; najoryginalniejsze bowiem, najpiękniejsze i najbardziej gruntowne europejskie jego prezentacje (oczywiście w porównaniu z Upaniszadami Wedy wszystko to jest niczym) pojawiły się bez wyjątku w owym okresie, a to dzięki piśmom Bruna, Malebranche’a, Spinozy oraz Szkota Eriugeny – ten ostatni, przeleżawszy wiele stuleci w zapomnieniu, został ponownie odkryty w Oksfordzie, i w 1681 r., a więc w 4 lata po śmierci Spinozy, ukazał się po raz pierwszy drukiem. Zdaje się to dowodzić, iż dociekania wybitnych jednostek nie mogą uprawomocnić swej ważności, dopóki duch czasu nie dojrzeje do ich przyjęcia. Inaczej rzecz się ma obecnie, gdy panteizm – choć tylko w odnowionej, eklektycznej i bałamutnej wersji Schellingiańskiej – stał się panującym poglądem

* Przypisy zamieszczono na końcu artykułu.

uczonych, a nawet szerokich kół inteligencji. Utorował mu miejsce Kant ze swym przewyciężeniem teistycznego dogmatyzmu, przez co duch czasu przysposobił się na jego (panteizmu) przyjęcie, tak jak zaorane pole na siew. W XVIII w. natomiast filozofia zбочyła znowu z tej drogi, docierając następnie z jednej strony do Locke'a, którego prekursorami byli Bacon i Hobbes, z drugiej zaś – poprzez Leibniza – do Christiana Wolffa; ci dwaj sprawowali potem, w XVIII w., rząd myśli, zwłaszcza w Niemczech, choć ostatecznie tylko w tej mierze, w jakiej zostali wchłonięci w synkretyczny eklektyzm.

Głębokie przemyślenia Malebranche'a dały bezpośredni asumpt do Leibnizjańskiego systemu *harmonia praestabilita*, którego szeroka w swoim czasie popularność i poważanie są jawnym dowodem, iż absurd nader łatwo robi w świecie karierę. Choć nie mogę się pochwalić, jakobym miał jasne wyobrażenie o Leibnizjańskich monadach, będących zarazem punktami matematycznymi, cielesnymi atomami i duszami, to jednak wydaje mi się w tej mierze niewątpliwe, że taka hipoteza – raz już sformułowana – może służyć zaoszczędzeniu sobie wszelkich dalszych hipotez dla wyjaśnienia związku między Idealnym a Realnym; samą kwestię zbyłoby się przez to, że oba te elementy są już całkowicie utożsamione w monadach (dlatego też w naszych czasach Schelling, jako twórca systemu tożsamości, tak się tym ponownie delektował). Jednakże, ów słynny filozofujący matematyk, polihistor i polityk nie chciał ich (monad) do tego wykorystywać, lecz – dla tego ostatniego celu – sformułował umyślnie tezę „harmonii wprzód ustanowionej”. Dostarcza nam ona dwu całkiem różnych światów, z których jeden nie jest w stanie oddziaływać w żaden sposób na drugi (*Principia philos.*, § 84 i *Examen du sentiment du P. Malebranche*, s. 500 n. *Dzieł (Oeuvres) Leibniza*, ed. O. Raspe), jeden stanowi całkowicie zbędny dublet drugiego; oba przecież bądź co bądź istnieją, biegną do siebie równolegle, i mają zachowywać najściślejszą ze sobą zgodność. Stąd twórca obu, od samego początku ustanowił między nimi najściślejszą harmonię, w jakiej możliwie najpiękniej obok siebie się rozwijają. Nawiasem mówiąc, *harmonia praestabilita* da się być może najlepiej pojąć przez porównanie ze sceną, gdzie bardzo często *influxus physicus* zachodzi tylko pozornie, o tyle że przyczyna i skutek łączą się tylko za pośrednictwem ustanowionej wprzód przez reżysera harmonii, np. gdy

jeden strzela, drugi zaś *a tempo* pada. Najjaskrawiej i nader zwięźle przedstawił Leibniz całą sprawę w jej potwornej absurdalności w § 62 i 63 swej *Teodycei*. A mimo to nie przypada mu nawet w tym całym dogmacie zasługa oryginalności, jako że już Spinoza przedstawił aż nadto wyraźnie *harmonia praestabilita* w drugiej części swej *Etyki*, mianowicie w szóstym i siódmym twierdzeniu, wraz z jego uzupełnieniami, oraz ponownie w piątej części, twierdzenie 1, wygłoszący uprzednio w piątym twierdzeniu drugiej części na swój sposób tak bardzo pokrewną naukę Malebranche'a, że widzimy wszystko w Bogu.² Tak więc to jedynie Malebranche jest autorem całego tego toku myślowego, który zarówno Spinoza, jak i Leibniz – każdy na swój sposób – wykorzystali i uporządkowali. Leibniz mógłby się nawet śmiało bez całej sprawy obejść, odszedł już bowiem przy tym od samego faktu, który likwiduje problem, że mianowicie świat jest nam bezpośrednio dany tylko jako nasze przedstawienie, aby podstawić na jego (faktu) miejsce dogmat o świecie cielesnym i świecie duchowym, między którymi nie sposób przetrząsnąć mostu; splata on tu kwestię stosunku przedstawień do rzeczy samych w sobie z kwestią możliwości ruchów cielesnych za sprawą woli, i obie razem rozwiązuje dzięki swej *harmonia praestabilita* (zob. *Système nouveau de la nature*, w: *Leibniz. Opp.*, ed. Erdmann, s. 125). Potworną absurdalność jego tezy wyjawili już z całą jaskrawością – przez prezentację wynikających z niej konsekwencji – niektórzy jego współcześni, zwłaszcza Bayle (zob. w *Leibnizens kleinen Schriften*, przekł. Hutha, 1740, przypis na s. 79, w którym sam Leibniz czuje się zmuszony do przedstawienia oburzających następstw swego twierdzenia). Jednakże właśnie absurdalność tej tezy, zasugerowanej takiej myślącej głowie przez omawiany problem, dowodzi jego wielkości, trudności i zawiloci, ukazując zarazem, jak mało prawdopodobna jest jego eliminacja przez zwykłe zaprzeczenie – na co odważają się dzisiejsi badacze – i rozcięcie tym sposobem kłopotliwego węzła.

Spinoza wychodzi znów bezpośrednio od Kartezjusza: stąd zachował nawet początkowo – występując jako kartezjanin – dualizm swego nauczyciela, stawiając odpowiednio *substantia cogitans* oraz *substantia extensa* – pierwszą jako podmiot, drugą zaś jako przedmiot poznania. Później natomiast, gdy stanął już na własnych no-

gach, uznał, iż oba elementy są jedną i tą samą substancją, rozważaną z różnych stron, raz więc ujmowalną jako *substantia extensa*, innym znów razem jako *substantia cogitans*. Znaczy to właściwie, że rozróżnienie pierwiastka myślącego i rozciągniętego, czyli ducha i ciała, jest bezpodstawne, a więc niedopuszczalne; stąd nie należałoby już więcej o nim mówić. Mimo to Spinoza nadal je zachowuje o tyle, że powtarza niestrudzenie, iż oba elementy stanowią jedność. W nawiązaniu do tego dodaje, mocą zwykłego *sic etiam*, że *modus extensionis et idea illius modi una eademque est res* (*Eth.*, cz. II, tw. 7 schol.); rozumie się przez to, że nasze przedstawienie ciał i same te ciała są jednym i tym samym. Jednakże *sic etiam* stanowi niewystarczające do tego przejście: z faktu bowiem, iż różnica między duchem a ciałem czy też między Przedstawiającym a Rozciągniętym jest bezpodstawna, nie wynika bynajmniej, że bezpodstawna jest również różnica między naszym przedstawieniem a istniejącym poza jego obrębem czymś obiektywnym i realnym – ów podniesiony przez Kartezjusza praproblem filozoficzny. Niech to, co przedstawiające, i to, co przedstawione, będą sobie jednego rodzaju; pozostaje wszakże pytanie, czy z przedstawień w mej głowie można niezawodnie wnosić o bycie różnych ode mnie, istniejących w sobie samych, tj. niezależnie od przedstawień, istot. Trudność nie sprowadza się do tego, do czego chciałby ją nagiąć zwłaszcza Leibniz (np. *Theodicea*, § 59), że mianowicie między przyjętymi duszami a światem cielesnym, jako dwoma całkiem heterogennymi rodzajami substancji, nie może zachodzić żadne w ogóle oddziaływanie ani wspólnota (dlatego też zaprzeczał on wpływowi fizycznemu); trudność ta bowiem jest po prostu następstwem racjonalnej psychologii, musi więc być tylko – jak w przypadku Spinozy – jako fikcja usunięta na bok. Nadto zaś, przeciw tym, co przy niej obstają, można prawomocnie wytoczyć jako *argumentum ad hominem* ich dogmat, że to Bóg, który przecież jest duchem, stworzył świat cielesny i nadal nim rządzi, a więc duch może bezpośrednio oddziaływać na ciała. Trudność ta jest raczej i pozostaje trudnością jedynie kartezjańską, że mianowicie ów świat, który wyłącznie jest nam bezpośrednio dany, jest bezwarunkowo tylko światem idealnym, tj. składającym się z samych przedstawień w naszej głowie; my zaś – wykraczając poza niego – ryzykujemy sądy o jakimś realnym, tj. istniejącym niezależnie od naszego przedsta-

wienia świecie. Spinoza więc – przez to, że zniósł różnicę między *substantia cogitans* a *substantia extensa* – wcale jeszcze tego problemu nie rozwiązał, lecz co najwyżej dopuścił znowu wpływ fizyczny. Ten jednak jest w ogóle nieprzydatny do rozwiązania całej trudności, gdyż prawo przyczynowości ma, jak dowiedziono, źródło subiektywne. Nawet jednak gdyby – wręcz przeciwnie – pochodziło ono z doświadczenia zewnętrznego, to należałoby właśnie wraz z nim do owego poddanego w wątpliwość, danego nam tylko idealnie świata; tak że w żadnym razie nie można przerzucić mostu między absolutnie Obiektywnym a Subiektywnym – istnieje raczej tylko węzeł, który spina ze sobą zjawiska (zob. *Welt als W. und V.*, t. 2, s. 12).

Dla bliższego jednak wyjaśnienia przytoczonej wyżej tożsamości rozciągłości i jej wyobrażenia, Spinoza twierdzi coś, co mieści w sobie zarazem pogląd Malebranche'a oraz Leibniza. W pełnej mianowicie zgodności z Malebranchem uznaje, iż widzimy wszystkie rzeczy w Bogu: *rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans, Eth.*, cz. II, tw. 5; Bóg ten jest też zarazem w nich czynnikiem realnym i działającym, podobnie jak u Malebranche'a. Ponieważ jednak Spinoza mianem Boga określa świat, to koniec końców nic przez to nie wyjaśnia. Jednocześnie zaś występuje u niego – jak u Leibniza – ścisły paralelizm między rozciąglą a przedstawionym światem: *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*, cz. II, tw. 7, i wiele podobnych fragmentów. Jest to *harmonia praestabilita* Leibniza, z tym jednak, że przedstawienność i obiektywnie istniejący świat nie są tu – tak jak u Leibniza – całkowicie rozdzielone, zgadzając się ze sobą jedynie wskutek z góry i z zewnątrz uregulowanej harmonii, lecz rzeczywiście są jednym i tym samym. Mamy tu więc najprzód całkowity *realizm*, o tyle że byt rzeczy ściśle odpowiada ich przedstawieniu w naszej głowie – oba porządki stanowią przeciwieństwo jedność. Stosownie do tego, poznajemy rzeczy w sobie: są one same w sobie *extensa*, jak też – o ile występują jako *cogitata*, tj. w naszym ich przedstawieniu – prezentują się jako *extensa* (nawiasem mówiąc, mamy tu źródło Schellingiańskiej tożsamości Realnego i Idealnego). Wszystko to znajduje swe ugruntowanie właściwie tylko w zwykłym twierdzeniu. Cały wywód jest już wskutek dwuznaczności użytego w całkiem przenośnym znaczeniu

słowa „Bóg” – a i skądinąd poza tym – niejasny; stąd gubi się on w myślowych ciemnościach, tak że na koniec czytamy: *nec impraesentiarum haec clarius possum explicare*. Niejasność wywodu bierze się jednak zawsze z niejasności własnego pojmowania i mętnych filozoficznych przemyśleń. Vauvenarguez rzekł bardzo trafnie: *La clarté est la bonne foi des philosophes* (Zob. *Revue des deux Mondes* 1853, 15 Août, s. 635). Czym w muzyce jest „czysta fraza”, tym w filozofii jest doskonała jasność, o tyle że jest ona *conditio sine qua non*, bez której spełnienia wszystko traci swą wartość, i musimy stwierdzić: *quodcumque ostendis mihi sic incredulus odi*. Jeśli nawet w sprawach zwykłego, praktycznego życia trzeba przecież starannie – przez zachowanie jasności – zapobiegać ewentualnym nieporozumieniom, to jakże wolno by było wypowiadać się niewyraźnie, wręcz zagadkowo w ramach najtrudniejszego, najbardziej zawilego, ledwo uchwytanego przedmiotu myślenia, w kwestii zadań filozofii? Karygodna niejasność w nauce Spinozy wynika stąd, iż nie wyszedł on bezstronnie od leżącej przed nami natury rzeczy, lecz od kartezjanizmu, i odpowiednio od wszelakich tradycyjnych pojęć, jak *Deus, substantia, perfectio* etc., które starał się okrężną drogą uzgodnić ze swą prawdą. To, co najlepsze wyraża on bardzo często, zwłaszcza w II części *Etyki*, tylko pośrednio, mówiąc stale *per ambages* i nieomal alegorycznie. Z drugiej zaś strony, Spinoza demonstruje oczywisty *idealizm transcendentalny*, mianowicie poznanie – choć tylko ogólne – zaprezentowanych wyraźnie przez Locke’a, a zwłaszcza przez Kanta prawd, a więc rzeczywiście rozróżnienie zjawiska od rzeczy w sobie, oraz uznanie, że tylko to pierwsze jest nam dostępne. Zobaczmy w tej kwestii *Eth.*, cz. II, tw. 16 wraz z drugim uzupełnieniem; tw. 17, schol.; tw. 18, schol.; tw. 19; tw. 23, które rozciąga to na samopoznanie; tw. 25, które to wyraźnie wypowiada, i wreszcie jako *résumé* uzupełnienie do tw. 29, mówiące wyraźnie, że nie poznajemy ani nas samych, ani też rzeczy, jakimi są one w sobie, lecz tylko takimi, jakimi się jawią. Dowód tw. 27, cz. III, wyraża całą rzecz – zaraz na początku – najjaśniej. Co się tyczy stosunku nauki Spinozy do doktryny Kartezjusza, przypominam tu to, co powiedziałem na ten temat w *Welt als W. und V.*, t. 2, s. 639 (wyd. 3, s. 739). Wskutek jednak tego wyjścia od pojęć filozofii kartezjańskiej, wkradło się do wykładu Spinozy nie tylko wiele niejasności i okazji do

nieporozumień, ale popadł on też w wiele rażących paradoksów, jawnych fałszów, a nawet absurdów i sprzeczności, przez co liczne prawdziwe i znakomite wątki jego nauki otrzymały nader nieprzyjemną domieszkę rzeczy po prostu niestrawnych, tak że czytelnik oscyluje między podziwem a przykrością. W rozważanym tu jednak względnie podstawowy błąd Spinozy polega na tym, iż nakreślił on linię podziału między Idealnym a Realnym, czyli subiektywnym a obiektywnym światem, z niewłaściwego punktu. *Rzuciłość* mianowicie nie jest bynajmniej przeciwieństwem *przedstawienia*, lecz leży całkowicie w jego obrębie.

Przedstawiamy sobie rzeczy jako rozciągle, i o ile są one rozciągle, o tyle są naszym przedstawieniem; czy jednak, niezależnie od naszego przedstawienia, istnieje cokolwiek rozciąglego, ba, cokolwiek w ogóle – oto pytanie i pierwotny problem. Został on później w tej mierze niezaprzeczalnie trafnie rozwiązany przez Kanta, który stwierdził, iż rozciąłość, czyli przestrzenność, leży wyłącznie w obrębie przedstawienia, a więc jest doń przywiązana, o tyle że cała przestrzeń jest jego zwykłą formą. Zgodnie z tym, nic rozciąlego nie może istnieć niezależnie od naszego przedstawienia, i z całą pewnością nie istnieje. Spinozjańska linia podziału biegnie przeto całkiem po stronie idealnej, tak że filozof pozostaje w efekcie przy świecie *przedstawionym*; i ten właśnie świat, oznaczony przez formę rozciąłości, uważa on za realny, a więc istniejący niezależnie od swej przedstawienności, tj. w sobie. Ma on oczywiście wtedy prawo mówić, iż to, co rozciągle, i to, co przedstawione, tj. nasze przedstawienie ciał i same te ciała, są jednym i tym samym (cz. II, tw. 7, schol.). Istotnie bowiem, rzeczy są rozciągle jako przedstawione i dają się przedstawić tylko jako rozciągle: świat jako przedstawienie i świat przestrzenny są *una eademque res*: na to możemy się w zupełności zgodzić. Gdyby więc rozciąłość była własnością rzeczy w sobie, to ogląd nasz byłby poznaniem rzeczy w sobie; i tak to on przyjmuje – na tym polega jego realizm. Ponieważ jednak realizmu tego nie uzasadnia, nie wykazuje, że naszemu oglądowi przestrzennego świata odpowiada niezależny od tego oglądu świat przestrzenny, ów podstawowy problem pozostaje nierozwiązany. Bierze się to właśnie stąd, iż linia podziału między Realnym a Idealnym, Obiektywnym a Subiektywnym, rzeczą w sobie a zjawiskiem została nieprawidłowo-

wo nakreślona; Spinoza dokonuje raczej – jak powiedziano – przekroju poprzez idealną, subiektywną, zjawiskową stronę świata, a więc przez świat jako przedstawienie, rozszczepia go na to, co rozciągle czyli przestrzenne, oraz nasze tego przedstawienie. Stara się potem usilnie wykazać, iż oba elementy stanowią jedność, jak to skądinąd jest faktem. I właśnie ponieważ Spinoza pozostaje całkiem po idealnej stronie świata, ponieważ znajduje – jak sądzi – w należącem do niej porządku rozciągłości już to, co realne, i skoro wskutek tego naoczny świat jest dlań jedyną realnością *na zewnątrz* nas, a to, co poznające (*cogitans*) jedyną realnością *w* nas – to i z drugiej strony przynosi on jedyny pierwiastek prawdziwie realny, wolę, do sfery idealnej, każąc jej (woli) być zwykłym *modus cogitandi*, a nawet utożsamiając ją z *sądem*. Zobaczmy *Eth. II*, dowody tw. 48 i tw. 49, gdzie czytamy: *per voluntatem, intelligo affirmandi et negandi facultatem*; i znów: *concipiamus singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis*, po czym następuje uzupełnienie: *voluntas et intellectus unum et idem sunt*. Spinoza popełnia w ogóle wielki błąd, że rozmyślnie nadużywa słów do oznaczenia pojęć, które na całym świecie noszą inne nazwy, w zamian zaś odbiera im znaczenie, które wszędzie mają; tak więc nazywa „Bogiem” to, co wszędzie zwie się „światem”, „prawem” to, co wszędzie zwie się „mocą”, „wola” zaś to, co wszędzie zwie się „sądem”. Mamy pełne prawo przywołać z tej okazji na myśl hetmana Kozaków w sztuce Kotzebuego *Beniowski*.

Berkeley, choć później i już ze znajomością Locke’a, postąpił tą drogą kartezjanizmu konsekwentnie dalej, stając się przez to twórcą właściwego i prawdziwego *idealizmu*, tj. poznania, że to, co rozciągle w przestrzeni i ją wypełniające, a więc w ogóle naoczny świat, może jako taki mieć swój byt bezwarunkowo tylko w naszym *przedstawieniu*, i że absurdalne, a nawet sprzeczne jest przypisywanie mu jako takiemu jeszcze jakiegoś bytu poza wszelkim przedstawieniem i niezależnie od poznającego podmiotu, a zatem przyjmowanie istniejącej w sobie samej materii.³ Jest to bardzo trafny i głęboki wgląd; na nim też polega jego cała filozofia. Uchwycił on i wyraźnie wyosobnił to, co idealne, nie umiał jednak znaleźć Realnego; mało się zresztą o to stara i wypowiada się na ten temat tylko przygodnie, fragmentarycznie i niekompletnie. Boża wola i wszechmoc stanowi całkiem bez-

pośrednio przyczynę wszelkich zjawisk naocznego świata, tj. wszystkich naszych przedstawień. Rzeczywiste istnienie przysługuje tylko istotom poznającym i chcącym, w rodzaju nas samych: one to – obok Boga – stanowią to, co realne. Są to duchy, tj. właśnie poznające i chcące istoty, gdyż chcenie i poznawanie uważa on za bezwzględnie nierozłączne. Ma on też ze swymi poprzednikami tę rzecz wspólną, że uważa Boga za coś bardziej znanego niż otaczający nas świat, i stąd sprowadza doń wszystko tytułem wyjaśnienia. W ogóle jego godność duchowna, nawet biskupia, nakłada mu zbyt ciężkie okowy, ograniczając go do ciasnego kręgu myślowego, przeciw któremu nigdzie nie ośmielił się zgrzeszyć: stąd też nie mógł dalej postąpić, lecz musiał nauczyć się godzić w swej głowie prawdę i fałsz, jak to tylko było możliwe. Da się to nawet rozciągnąć na dzieła wszystkich tych filozofów, z wyjątkiem Spinozy: wszystkie je psuje niedostępny dla każdego zbadania, a więc występujący w istocie jako *idée fixe* żydowski teizm, który na każdym kroku opiera się prawdzie, tak że szkody, jakie tu wyrządza w sferze teoretycznej jawią się jako dopełnienie szkód wyrządzonych przezeń na przestrzeni tysiąclecia w sferze praktycznej – mam tu na myśli wojny religijne, inkwizycje i nawracanie za pomocą miecza narodów.

Nie można zapoznawać nader bliskiego pokrewieństwa między Malebranchem, Spinozą i Berkeleyem: wychodzą też oni wszyscy – jak widzimy – od Kartezjusza, o tyle że zachowują i starają się rozwiązać przedstawiony przez niego w formie wątpienia o istnieniu świata zewnętrznego problem naczelny, usiłując prześledzić rozdział i relację świata idealnego, subiektywnego, tj. danego jedynie w naszym przedstawieniu, oraz realnego, obiektywnego, niezależnie odeń, a więc w sobie istniejącego świata. Stąd – jak stwierdziliśmy – problem ów jest osią, wokół której obraca się cała nowożytna filozofia.

Od filozofów tych Locke różni się tym, iż – dlatego prawdopodobnie, że jest pod wpływem Hobbesa i Bacona – nawiązuje jak najściślej do doświadczenia i zdrowego rozsądku, unikając w miarę możności hiperfizycznych hipotez. Tym, co realne, jest dlań materia, i nie dbając o Leibnizjańskie skrupuły co do niemożności związku przy czynowego między niematerialną, myślącą, a materialną, rozciągniętą substancją, dopuszcza on wprost wpływ fizyczny między materia

a poznającym podmiotem. Posuwa się przy tym – z rzadką rozwagą i szczerością – do stwierdzenia, że samo to, co poznające i myślące, też może być materią (*On Hum. Underst. L. IV, c. 3, § 6*), co później dało asumpt do pochwał ze strony wielkiego Voltaire’a, podówczas jednak ściągnęło nań złośliwe ataki szcwanego klechy anglikańskiego, biskupa Worcester.⁴ Otóż u Locke’a to, co realne, tj. materia, wytwarza w Poznającym – poprzez „impuls”, tj. pobudzenie – przedstawienia, czyli to, co *idealne* (*ibid.*, L. I, c. 8, § 11). Mamy tu więc dość gruby realizm, który wywołując właśnie przez swą przesadność sprzeciw, dał asumpt do Berkeleyowskiego idealizmu, którego szczególnym punktem wyjścia jest być może to, co z taką nierozwagą przedstawia Locke w końcu drugiego paragrafu 21 rozdziału drugiej książki, mówiąc m. in.: *solidity, extention, figure, motion and rest, would be really in the world, as they are, whether there were any sensible being to perceive them, or not* (nieprzenikliwość, rozciągłość, kształt, ruch i spoczynek, byłyby rzeczywiście w świecie – tak jak są – bez względu na to, czy istniałaby jakaś odczuwająca istota, która by je postrzegała czy też nie). Wystarczy się tylko nad tym zastanowić, by uznać to za fałszywe; wtedy jednak zgłasza się w sposób niezaprzeczalny Berkeleyowski idealizm. Tymczasem i Locke nie przeoczył owego podstawowego problemu, przepaści między przedstawieniami w nas, a istniejącymi od nas niezależnie rzeczami, a więc różnicy między Idealnym a Realnym; zbywa go wszakże w gruncie rzeczy za pomocą argumentów zdrowego, ale surowego rozsądku, jak też powołując się na wystarczalność naszego poznania rzeczy dla celów praktycznych (*ibid.*, L. IV, c. 4 et 9), co oczywiście nie ma nic do rzeczy, i ukazuje tylko jak głęboko problematyczny jest tu empiryzm. Konsekwencją jego realizmu jest ograniczenie tego, co odpowiada w naszym poznaniu *Realnemu* do inherentnych rzeczom – *takim, jakimi są one same w sobie* – własności, i odróżnienie tych ostatnich od własności należących po prostu do naszego poznania rzeczy, a więc wyłączanie do *Idealnego*; odpowiednio nazywa on te ostatnie *wtórnymi*, pierwsze zaś *pierwotnymi* własnościami. Jest to źródło urastającej później – w filozofii Kantowskiej – do tak wielkiej rangi różnicy między rzeczą w sobie a zjawiskiem. Tu więc znajdujemy prawdziwy genetyczny punkt węzłowy, łączący naukę Kanta z wcześniejszą filozofią, mianowicie z Lockiem. Bardziej bezpośrednio

ni asumpt dały do niej sceptyczne zarzuty Hume'a pod adresem nauki Locke'a; natomiast do Leibnizjańsko-Wolffowskiej filozofii pozostaje ona tylko w stosunku polemicznym.

Owymi własnościami *pierwotnymi*, które mają być wyłącznie określeniami rzeczy samych w sobie, a zatem mają im przysługiwać także poza obrębem naszego przedstawienia i odeń niezależnie, okazują się po prostu takie, których nie można w nich myślowo pominąć⁶, mianowicie rozciągłość, nieprzenikliwość, kształt, ruch lub spoczynek oraz liczba. Wszystkie pozostałe uchodzą za *wtórne*, mianowicie za wytwory oddziaływania owych pierwotnych własności na nasze organy zmysłowe, a przeto za zwykłe w nich doznania: tego rodzaju własnościami są barwa, dźwięk, smak, zapach, twardość, miękkość, gładkość, chropowatość etc. Własności te nie mają zatem najmniejszego podobieństwa do wywołującej je istoty w *rzeczach w sobie*, lecz dają się sprowadzić do owych własności pierwotnych jako swych przyczyn – tylko te bowiem są czysto obiektywne i rzeczywiście obecne w rzeczach (ibid., L. I, c. 8, § 7 n.). Nasze ich przedstawienia są przeto ich prawdziwie wiernymi kopiami, oddającymi dokładnie te własności, które są obecne w rzeczach samych w sobie (*loc. cit.*, § 15. Gratuluję czytelnikowi, który rzeczywiście odczuje tu całą komiczność realizmu). Widzimy więc, iż Locke odlicza od natury rzeczy w sobie, których przedstawienia z zewnątrz otrzymujemy, to co jest akcją nerwów *organów zmysłowych*: łatwe, zrozumiałe, bezsporne rozważanie. Nieskończenie dalej podąża później tą drogą Kant, odliczając także to, co jest akcją naszego *mózgu* (tej nieporównanie większej masy nerwowej), przez co w efekcie wszystkie owe rzekomo pierwotne własności spadają do rzędu wtórnych, a domniemane rzeczy w sobie do rzędu zwykłych zjawisk. Natomiast prawdziwa rzecz w sobie – ogołocona teraz również z tych własności – pozostaje jako zupełnie nieznaną wielkość, zwykle x . Wymagało to oczywiście uciążliwej, głębokiej analizy, której długo trzeba było bronić przed zakusami nieporozumienia i niezrozumienia.

Locke nie dedukuje swych pierwotnych własności rzeczy, nie podaje też żadnej dalszej racji, dla której właśnie te, a nie jakieś inne, są czysto obiektywne, poza taką, iż są one niezbywalne. Jeśli sami zbadamy, dlaczego za *nie istniejące* obiektywnie uznaje on te własności rzeczy, które całkiem bezpośrednio skutkują we wrażeniu,

a więc pochodzą wprost z zewnątrz, przyznaje zaś obiektywność tym, które (jak odtąd się przyjmuje) wywodzą się z samowłasnych funkcji naszego intelektu, to okaże się, że jest tak dlatego, iż obiektywnie oglądająca świadomość (świadomość innych rzeczy) wymaga z koniecznością skomplikowanego aparatu, jako funkcja którego występuje, a więc jej najistotniejsze określenia podstawowe są już ustalone od wewnątrz; z tej też racji ogólna forma, tj. sposób oglądu, z którego – i tylko z którego – może wypływać to, co poznawalne a priori, prezentuje się jako osnowa naocznego świata i występuje w efekcie jako to, co po prostu konieczne, bezwyjątkowe i absolutnie nieusuwalne, tak że ustalone jest już z góry jako warunek wszystkiego pozostałego i jego wielorakiej rozmaitości. Jak wiadomo, jest to przede wszystkim czas i przestrzeń oraz to, co z nich wynika i tylko przez nie jest możliwe. Same w sobie, czas i przestrzeń są puste; jeśli coś ma w nie wejść, musi wystąpić jako *materia*, tj. jednak jako coś *działającego*, a zatem jako przyczynowość – materia bowiem jest na wskroś czystą przyczynowością, jej byt polega na jej działaniu, i odwrotnie: jest ona właśnie tylko obiektywnie ujętą rozsądkową formą przyczynowości (*Üb. die vierf. Wurzel d. Satzes v. Grund.*, wyd. 2, s. 77; jak i *Welt als W. und V.*, t. I, s. 9 i t. II, s. 48 n.; wyd. 3, t. I, s. 10 i t. II, s. 52). Dlatego właśnie pierwotnymi własnościami u Locke’a są wyłącznie takie, które nie dają się myślowo pominąć – co właśnie już dość wyraźnie zdradza ich subiektywne pochodzenie, o tyle że wynikają one bezpośrednio z natury samego aparatu oglądowego; stąd właśnie to, co jako funkcja mózgu jest o wiele bardziej subiektywne niż wrażenie zmysłowe, powodowane wprost z zewnątrz czy przynajmniej bliżej określane, uważa on za bezwzględnie obiektywne.

Tymczasem satysfakcję przynosi widok, jak poprzez wszystkie te rozmaite ujęcia i wyjaśnienia rozwija się coraz bardziej i rozświetla podniesiony przez Kartezjusza problem stosunku między Idealnym a Realnym – z oczywistą korzyścią dla prawdy. Działo się to naturalnie przy sprzyjającej koniunkturze, czy ściślej naturze, która w krótkim okresie dwu stuleci pozwoliła urodzić się i wspaniale dojrzeć w Europie połowie tuzina myślących głów. Doszedł do tego jako podarunek losu jeszcze fakt, iż pośród hołdującego wymiernym tylko korzyściom i przyjemnościom, a więc przyziemnie usposobio-

nego świata, ludzie ci mogli uprawiać swój wzniosły zawód, nie troszcząc się o ujadanie klechów, ani o brednie czy nagonki ze strony współczesnych im profesorów filozofii.

Skoro Locke – zgodnie ze swym ścisłym empiryzmem – kazał nam i związek przyczynowy poznawać dopiero przez doświadczenie, Hume nie zaprzeczył – jak by to należało – tej fałszywej hipotezie, lecz, „przestrzeliwując” od razu cel, zakwestionował realność samego związku przyczynowego, czyniąc słuszne samo w sobie spostrzeżenie, iż doświadczenie nigdy nie może – zmysłowo i bezpośrednio – dostarczyć nic ponad zwykłe następstwo po sobie rzeczy; nie mówi więc o właściwym wynikaniu i sprawianiu, koniecznym powiązaniu. Jest rzeczą ogólnie znaną, że ów sceptyczny zarzut Hume’a stał się okazją do nieporównanie głębszych badań kantowskich, które zaowocowały stwierdzeniem, iż przyczynowość, a do tego jeszcze przestrzeń i czas, są przez nas poznawane a priori, tj. mają w nas siedlisko przed wszelkim doświadczeniem, a więc należą do *subiektywnej* części poznania. Wynika dalej z tego, że wszystkie te pierwotne, tj. absolutne własności rzeczy, które ustalił Locke, nie mogą – skoro są bez wyjątku złożone z czystych określoności czasu, przestrzeni i przyczynowości – być właściwe rzeczom samym w sobie, lecz są nieodłączne od naszego sposobu ich poznania; należy je przeto zaliczyć nie do Realnego, lecz do Idealnego. Wynika stąd wreszcie, że pod żadnym względem nie poznamy rzeczy takimi, jakie są one *w sobie*, lecz wyłącznie w formie *zjawiskowej*. Odpowiednio więc to, co realne, rzecz sama w sobie, pozostaje czymś całkowicie nieznanym, zwykłym *x*, a cały naoczny świat przypada Idealnemu, jako zwykle przedstawienie, zjawisko, któremu jednak – właśnie jako takiemu – musi jakoś odpowiadać coś realnego, jakaś rzecz w sobie.

Z tego punktu postąpiłem w końcu jeszcze o krok dalej, i będzie to chyba krok ostatni. Mianowicie, ów problem, wokół którego obraca się wszelka filozofia od czasów Kartezjusza, rozwiązałem przez to, iż sprowadziłem cały byt i poznanie do obu elementów naszej samowiedzy, a więc do czegoś, poza czego obrębem nie może już istnieć żadna zasada wyjaśniająca, jest to bowiem coś najbardziej bezpośredniego, a więc ostatecznego. Wpadłem mianowicie na to, że wprawdzie – jak wynika z zaprezentowanych tu badań wszystkich mych poprzedników – to, co absolutnie realne, czyli rzecz sama w sobie, nigdy nie

może być nam dane wprost z zewnątrz, na drodze zwykłego *przedstawienia*, leży bowiem nieuchronnie w jego (przedstawienia) naturze, iż dostarcza ciągle tylko Idealnego, lecz przecież – skoro my sami jesteśmy bezsprzecznie istnościami realnymi – poznanie Realnego winniśmy jakoś czerpać z wnętrza naszej własnej istoty. W rzeczywistości pojawia się tu ono w bezpośredni sposób w świadomości, mianowicie jako *wola*. Odpowiednio też linia podziału między Realnym a Idealnym przebiega teraz u mnie tak, że cały naoczny i obiektywnie się prezentujący świat, włącznie z własnym ciałem każdego z nas, wraz z przestrzenią, czasem i przyczynowością, a więc wraz z rozciągłością Spinozy i materią Locke’a, należy jako *przedstawienie* do Idealnego. Jako *Realne* zaś pozostaje sama tylko *wola*, którą wszyscy moi poprzednicy – nierozważnie i nieopatrnie, jako zwykły rezultat przedstawiania i myślenia – wrzucili do przegródki z Idealnym, ba, którą Kartezjusz i Spinoza utożsamiali nawet z sądem⁶. Wskutek tego i etyka jest u mnie całkiem bezpośrednio i nieporównanie silniej związana z metafizyką niż w jakimkolwiek innym systemie, a co za tym idzie, moralne znaczenie świata i istnienia jest postawione dobitniej niż kiedykolwiek. Jedynie *wola* i *przedstawienie* są z gruntu czymś różnym, o tyle że stanowią ostateczne i fundamentalne przeciwieństwo we wszystkich rzeczach świata, nic nadto nie pozostawiając. Rzecz przedstawiona i jej przedstawienie są tym samym, ale dotyczy to tylko rzeczy *przedstawionej*, nie zaś rzeczy *samej w sobie*; ta ostatnia jest zawsze *wolą*, bez względu na to, w jakiej postaci może się ona prezentować w przedstawieniu.

Suplement

Czytelników obeznanych z tym, co w ciągu tego stulecia uchodziło w Niemczech za filozofię, może być może dziwić brak jakiegokolwiek wzmianki – w okresie między Kantem a mną – o Fichteańskim idealizmie oraz systemie absolutnej tożsamości Realnego i Idealnego, które zdają się wszak z samej swej istoty należeć do naszego tematu. Nie mogłem jednak ich z tej racji wymieniść, że – moim zdaniem – Fichte, Schelling i Hegel nie są żadnymi filozofami, brak im bowiem pierwszego po temu wymogu: powagi i rzetelności badawczej. Są oni zwykłymi sofistami; chcieli uchodzić za filozofów nie

będąc nimi, i szukali w świecie nie prawdy, lecz własnego dobra i powodzenia. Posada rządowa, honoraria ze strony studentów i księgarzy, i jako środek do tego celu jak największy rozgłos i wrzawa wokół ich pseudofilozofii – oto gwiazdy przewodnie i inspirujące duchy opiekuńcze tych uczniów mądrości. Stąd nie mają tu prawa wstępu, i nie mogą być dopuszczeni do szacownego grona myślicieli tego pokolenia.

Tymczasem celują oni w jednym, mianowicie w sztuce omamiania publiczności, i roszczenia sobie prawa do tego, czym nie są, do czego bezsprzecznie należy talent – tylko nie filozoficzny. To natomiast, że nie mogli oni dokonać w filozofii nic istotnego, polegało w ostatniej instancji na fackie, iż *ich intelekt się nie wyemancypował*, lecz pozostał w służbie *woli*: może on bowiem wprowadzić niezwykle dużo zdziałać dla niej i jej celów, lecz dla filozofii – jak i dla sztuki – zgoła nic. Te bowiem stawiają jako swój pierwszy warunek to właśnie, by intelekt był czynny jedynie z własnej inicjatywy, i przestał na czas tej czynności pełnić służebną wobec woli funkcję, tj. nie miał już na oku celów własnej osoby. Sam zaś intelekt, gdy działa jedynie z własnej inicjatywy, nie zna – zgodnie ze swą naturą – żadnego innego celu niż właśnie tylko prawdy. Stąd nie wystarcza do bycia filozofem, tj. miłośnikiem mądrości (która nie jest niczym innym, jak tylko prawdą), iżby prawdę miłować o tyle, o ile da się ona pogodzić z naszym własnym interesem, wolą przełożonych, dogmatami Kościoła czy też przesądami i gustami współczesnych; dopóki na tym poprzestajemy, jesteśmy tylko *philautos*, nie zaś *philosophos*. Gdyż ów zaszczytny tytuł jest w swym zamyśle piękny i mądry dlatego właśnie, że oznacza, iż miłuje się prawdę szczerze i całym sercem, a więc bezwarunkowo, bez zastrzeżeń, ponad wszystko, ba, jeśli to konieczne – na przekór wszystkiemu. Przyświeca temu wyżej podany powód, że intelekt stał się *wolny*, w którym to stanie nie pojmuje on, ani też nie zna żadnej zgoła korzyści poza prawdą; w konsekwencji żywi się więc nieprzejednaną nienawiścią do wszelkiego kłamstwa i oszustwa, pod jakimkolwiek przebraniem by ono występowało. Daleko się z tym w świecie oczywiście nie zajędzie, ale w filozofii na pewno. Zły to jednak dla niej omen, jeśli zmierzając jakoby do zgłębienia prawdy, zaczyna się od tego, iż bierze się rozbrat z wszelką szczerością, rzetelnością, uczciwością, roszcząc sobie z wielką dbało-

ścią prawo do tego, czym się nie jest. Wpada się wtedy – właśnie jak owi trzej sofisci – już to w fałszywy patos, już to w wysztucznioną wzniosłą powagę, przybierając przy tym minę nieskończonej wyższości, aby zaimponować tam, gdzie wątpi się w szansę przekonywania; pisze się bez zastanowienia, ponieważ – mając na uwadze tylko pisanie – odłożono myślenie na tę właśnie okazję. Usiłuje się też przesznułować jawne sofizmaty jako dowody, powołując się na ogląd intelektualny, lub na absolutne myślenie i samoruch pojęć, odrzucając wyraźnie stanowisko „refleksji”, tj. rozumnego namysłu, bezstronnej rozważki i rzetelnej prezentacji, a więc w ogóle właściwe, normalne użycie rozumu; głosi się stosownie do tego niezmierną pogardę wobec „filozofii refleksyjnej”, którą to nazwą oznacza się każdy spójny, wyprowadzający następstwa z racji tok myślowy, jaki stanowi osnowę całego wcześniejszego filozofowania, dając w tej mierze – jeśli jest się do tego wyposażonym w dostateczną dozę zuchwałości, wzmożonej lichotą tych czasów – upust takiej choćby wypowiedzi: „nietrudno pojąć, iż *sposób* wysuwania jakiegoś twierdzenia, przytaczania na jego rzecz racji, i podobnego obalania w drodze argumentów twierdzenia przeciwnego, nie jest formą, w jakiej może wystąpić prawda. Prawda jest jej ruchem w sobie samej” etc. (Hegel, *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*). Myślę, że nie trudno pojąć, iż ten, kto podrzuca nam na wstępie coś podobnego, jest bezwstydnym szarlatanem, chcącym otumanić gamoni, i dobrze świadomym, że znalazł swych popleczników w Niemczech XIX wieku.

Gdy więc stosownie do tego – spiesząc rzekomo do świątyni prawdy – przekazemy cugle powodującemu nimi interesowi własnej osoby, który boczkami i ku całkiem innym gwiazdom przewodnim poziera, kierując się choćby gustem i słabostkami współczesnych, religią kraju, zwłaszcza zaś zamysłami i sugestiami rządzących – o, jakże nam wtedy dotrzeć do owej, leżącej na wysokich, stromych, gołych skałach, świątyni prawdy! Można wtedy wprawdzie spleść ze sobą mocnymi więzami interesu cały orszak wielce zaiste obiecujących, żądnych protekcji i stanowisk uczniów, którzy tworzą z pozoru sektę, w rzeczywistości zaś koterię; ich stentorowe głosy wykrzykują teraz zgodnym chórem na cztery strony świata pochwałę takiego mędrca nad mędracami – interesowi osoby czyni się zadość, interes prawdy zaś ulega sprzeniewierzeniu.

Wszystko to tłumaczy przykre wrażenie, jakiego doznajemy, gdy – po zetknięciu się ze zlustrowanymi powyżej prawdziwymi myślicielami – przechodzimy do pism Fichtego i Schellinga, czy wręcz do zuchwale – z bezgranicznym, ale uzasadnionym zaufaniem do niemieckiej *niaiserie* – nabazgranych nonsensów Heglowskich.⁷ U tych pierwszych (prawdziwych myślicieli) znajdowaliśmy wszędzie *rzetelne* zgłębianie prawdy i równie *rzetelne* starania o przekazanie swych myśli innym. Kto przeto czyta Kanta, Locke'a, Hume'a, Malebranche'a, Spinozę czy Kartezjusza, ten czuje się nader podniośle i jest owładnięty radością: sprawia to styczność ze szlachetnym duchem, który myśli i pobudza do myślenia. Odwrotność tego wszystkiego ma miejsce przy lekturze wyżej wymienionych trzech niemieckich sofistów. Nieuprzedzony człowiek, który otwiera jakąś ich książkę i następnie zapytuje siebie czy przemawia tak myśliciel chcący nas pouczyć, czy też szarlatan chcący nas zwodzić, nie może mieć co do tego nawet przez pięć minut wątpliwości: tak bardzo wionie z tego wszystkiego nierzetelność. Ton spokojnego badania, który cechował całą dotychczasową filozofię przeistacza się tu w ton niezachwianej pewności, właściwy wszelkiej maści szarlatanerii w każdym okresie; pewność ta zaś ma polegać na rzekomo bezpośrednim intelektualnym oglądzie, czy też absolutnym tj. niezależnym od podmiotu, a więc i jego omylności, myśleniu. Z każdej stronicy, z każdego wiersza wзира staranie, by omamić, oszukać czytelnika – już to zadziwić go imponującą pozą, już to ogłuszyć zalewem niezrozumiałych frazesów, a nawet jawnych nonsensów, już to oszołomić zuchwałością wygłaszanych twierdzeń, krótko mówiąc, sypnąc mu piaskiem w oczy i wprowadzić o ile się da w błąd. Stąd też wrażenie, jakiego doznajemy – pod względem teoretycznym – przy omawianym przeskoku myślowym można porównać z wrażeniem, jakie – pod względem praktycznym – może mieć każdy, kto pochodząc ze środowiska zacnych osób, dostałby się między obwiesiów. Jakimże godnym mężem jest ów tak nisko ceniony i wyszydzony przez tych właśnie trzech sofistów Christian Wolff – w porównaniu z nimi! Prezentował on przecie i komunikował rzetelne pomyślenia, oni zaś jedynie zwykłe słowotwory, frazesy – w celu zwodzenia. Przeto też istotnym wyróżnikiem filozofii tej całej, tzw. pokantowskiej szkoły jest *nierzetelność*, jej elementem jest blaga, celem zaś – korzyści osobiste. Jej koryfeu-

sze usiłovali za coś *uchodzić*, nie zaś *być*; są zatem sofistami, nie filozofami. Czekają ich drwina potomnych, która rozciąga się na ich czcicieli, a następnie mrok zapomnienia. Z zaprezentowaną tendencją tych ludzi wiąże się też, nawiasem mówiąc, besztający ton poła-janek, który jako obowiązkowy akompaniament przewija się przez wszystkie pisma Schellinga. Gdyby rzecz się miała inaczej, gdyby zabrano się do dzieła z całą uczciwością, nie zaś z nadęciem i impo-nującą pozą, to Schelling – zdecydowanie najzdolniejszy z tej trójki – mógłby zająć w filozofii podrzędne miejsce użytecznego od ręki eklektyka, o tyle że sporządził z nauk Plotyna, Spinozy, Jakuba Böhme, Kanta i nowożytnego przyrodoznawstwa pewien amalga-mat, który zdołał chwilowo wypełnić wielką pustkę, spowodowaną negatywnymi rezultatami Kantowskiej filozofii, aż do nastania wre-szcze prawdziwie nowej filozofii, będąca właściwym zaspokojeniem postulatów kantyzmu. Wykorzystał on zwłaszcza przyrodoznaw-stwo naszego stulecia do ożywienia abstrakcyjnego panteizmu Spi-nozy. Spinoza mianowicie, bez jakiegokolwiek znajomości przyrody, wysnuwał filozoficzne przemyślenia z samych tylko pojęć abstra-kcyjnych, budując z nich – bez właściwej znajomości samych rzeczy – swój system doktrynalny. Przyobleczenie tego suchego szkieletu w krwiste ciało, tchnięcie weń – jak to tylko możliwe – ruchu i życia dzięki zastosowaniu (choć często mylnemu) okrzepłego tymczasem przyrodoznawstwa – oto niezaprzeczalna zaśluga Schellinga w jego filozofii przyrody, która jest także najlepszą spośród jego jego różno-rakich prób i nowych propozycji filozoficznych.

Podobnie jak dzieci bawią się przeznaczoną do poważnych celów bronią czy też innymi narzędziami dorosłych, tak też czynią rozwa-żani tu trzej sofiści z tematem, którego opracowanie tu referuję, dostarczając komicznego kontrastu do żmudnych, dwuchsetletnich dociekań prawdziwych filozofów. Gdy mianowicie Kant w sposób dotąd niespotykany wysunął na pierwszy plan wielki problem sto-sunku między tym, co istnieje samo w sobie, a naszymi przedstawie-niami, przybliżając przez to znacznie jego rozwiązanie, Fichte wy-stąpił następnie z twierdzeniem, iż za przedstawieniami nic się już nie kryje – byłyby więc one tylko wytworami poznającego podmiotu, „ja”. Usiłując przez to przelicytować Kanta, wydał po prostu na świat karykaturę jego filozofii, o tyle że – przy stałym stosowaniu sławionej

już u tych trzech pseudofilozofów metody – zniósł całkiem Realne, pozostawiając samo tylko Idealne. Potem przyszedł Schelling, który w swym systemie absolutnej tożsamości Realnego i Idealnego uznał ową całą różnicę za nieważną, utrzymując, iż Idealne jest również Realnym, że wszystko to stanowi jedność; zmierzał przez to do chaotycznego poprzestawiania pierwiastków tak mozolnie – dzięki stopniowo i krok za krokiem nasilającej się rozwadze – rozdzielonych, i ostatecznego przemieszania wszystkiego (Schelling, *Vom Verhältniß der Naturphil. zur Fichte'schen*). Zaprzecza się więc zuchwale różnicy między Idealnym a Realnym, naśladowując zganiony powyżej błąd Spinozy. Odgrzebuje się nawet przy tym, uroczyście apoteozuje i bierze do pomocy Leibnizjańskie monady, to monstrualne utożsamienie dwu niedorzeczności, mianowicie atomów oraz niepodzielnych, pierwotnie i ze swej istoty poznających jednostek, zwanych duszami (Schelling, *Ideen z. Naturphil.*, wyd. 2, s. 38 i 82). Schellingiańska filozofia przyrody nosi nazwę filozofii tożsamości, gdyż – idąc w ślady Spinozy – znosi też trzy, zniesione uprzednio przez Spinozę różnice: mianowicie między Bogiem a światem, między ciałem a duszą, i wreszcie również między Idealnym a Realnym w danym naocznie świecie. Ta ostatnia różnica nie zależy jednak żadną miarą – jak wskazaliśmy powyżej przy omawianiu Spinozy – od owych dwu pozostałych; do tego stopnia, że im bardziej się ją uwydatnia, tym bardziej owe dwie inne podlegają wątpieniu – opierają się bowiem na dowodach dogmatycznych (obalonych przez Kanta), ta zaś na prostym akcie namysłu. Zgodnie z tym wszystkim, Schelling utożsamiał też metafizykę z fizyką, opatrując odpowiednio swą czysto fizykalno-chemiczną diatrybę wzniosłym tytułem „Von der Weltseele” [„O duszy wszechświata”]. Wszystkie właściwie problemy metafizyczne, narzucające się natrętnie ludzkiej świadomości, miałyby być uśmierzone przez zuchwale zaprzeczenie, mocą arbitralnego nakazu. Tu przyroda jest właśnie dlatego, że jest, sama z siebie i sama przez się; nadajemy jej tytuł „Boga”, przez co ją w pełni zaspokajamy, a kto żąda czegoś więcej, ten jest głupcem. Różnica między Subiektywnym a Obiektywnym jest zwykłym sztucznym wymysłem – podobnie jak cała Kantowska filozofia, której rozróżnienie momentu *a priori* od *a posteriori* traci całkiem na ważności: nasz ogląd empiryczny dostarcza nam w sposób najzupełniej

właściwy rzeczy w sobie etc. Zajrzyjmy do „Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Fichte'schen”, gdzie jawnie szydzi się z tych, „co w gruncie rzeczy zdumiewają się tym, iż nie istnieje nicomość, i nie mogą się dość nadziwić, że coś rzeczywiście istnieje”. Tak bardzo więc wydaje się panu Schellingowi, iż wszystko rozumie się samo przez się. W istocie jednak tego rodzaju gadanina jest spowitą w wytworne frazesy apelacją do tzw. zdrowego, tj. prostackiego rozsądku. Przypomnę tu zresztą to, co powiedziałem w drugim tomie mego głównego dzieła, na samym początku rozdz. 17. Znamienny dla naszego tematu i nader naiwny jest jeszcze w cytowanym dziele Schellinga ten oto fragment: „Gdyby empiria osiągnęła całkowicie swój cel, to znikłaby jej sprzeczność z filozofią, a wraz z tą sprzecznością i sama filozofia jako osobna sfera czy rodzaj wiedzy: wszystkie abstrakcje rozplynęłyby się w bezpośrednim przyjaznym oglądzie, najwyższy cel byłby grą przyjemności i *prostoduszności*, to, co najtrudniejsze, byłoby łatwe, to, co niezmysłowe – zmysłowe, a człowiek mógłby rad i wolny czytać w księdze przyrody”. – Byłoby to oczywiście rzeczą cudowną! Ale rzecz ma się z nami inaczej; myśleniu nie da się tak zwyczajnie pokazać drzwi. Poważny, stary sfinks ze swą zagadką leży w nieporuszonej pozie i nie rzuca się w dół ze skały dlatego, iż uznajecie go za widmo. Zauważywszy z tej właśnie racji później, iż problemów metafizycznych nie sposób zbyć arbitralnymi nakazami, Schelling podjął metafizyczną w istocie próbę w swej rozprawie o wolności, która to rozprawa jest jednak zwykłą fantasmagorią, *conte bleu*; stąd właśnie się bierze, iż wykład – ilekroć popada w ton dowodzący – ma efekt zdecydowanie komiczny.

Przez swą naukę o tożsamości Realnego i Idealnego usiłował on przeto rozwiązać problem, który – odkąd Kartezjusz postawił go jako kwestię filozoficzną – był roztrząsany przez wszystkich wielkich myślicieli, aż wreszcie u Kanta został doprowadzony do skrajności. Czynił to zaś w ten sposób, iż rozciął kłopotliwy węzeł, zaprzeczając zachodzącemu między nimi przeciwieństwu. Stanął przez to w dokładnej opozycji wobec Kanta, od którego miał rzekomo wychodzić. Zachował tymczasem przynajmniej pierwotny i właściwy sens problemu, dotyczący stosunku między naszym *oglądem* a wewnętrzną istotą jawiących się w tym oglądzie rzeczy; jednakże, ponieważ czerpał swą naukę głównie od Spinozy, przejął wkrótce odeń terminy

„myślenie” i „byt”, które są całkiem nieodpowiednie dla omawianego problemu, i dały później asumpt do najdzikszych monstrualnych pomysłów. Spinoza chciał za pomocą swej nauki, że *substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur* (II, 7, sch.); czy też *scilicet mens et corpus una eademque est res, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur* (III, 2, sch.), znieść najpierw kartezjańskie przeciwieństwo ciała i duszy. Chciał też uznać, iż empiryczny obiekt nie jest różny od naszego przedstawienia tego obiektu. Schelling przejął od niego terminy „myślenie” i „byt”, które stopniowo zastąpił wyrażeniami „oglądanie”, czy raczej „dane naoczne” oraz „rzecz w sobie” (*Neue Zeitschrift für Philosophie*, I część I tomu „Fernere Darstellungen” etc.). Stosunek bowiem naszego oglądu rzeczy do ich *wewnętrznej istoty* stanowi wielki problem, którego historię tu szkicuję; nie jest nim problem naszych *myśli*, tj. *pojęć*, te bowiem w sposób oczywisty i niezaprzeczalny są zwykłymi abstrakcjami wywiedzionymi z tego, co poznane naocznie, powstałymi przez dowolne „odmyślenie” czy opuszczenie niektórych własności, przy zatrzymaniu innych – w co wątpić nie przyjdzie do głowy żadnemu rozsądnemu człowiekowi.⁸ *Pojęcia* te i *myśli*, tworzące klasę przedstawień *nie-naocznych*, nigdy przeto nie stoją w *bezpośrednim* stosunku do *wewnętrznej istoty* rzeczy, lecz każdorazowo tylko w *pośrednim*, mianowicie za pośrednictwem *oglądu*; to ogląd właśnie dostarcza im z jednej strony materiału, z drugiej zaś pozostaje w związku z rzeczami w sobie, tj. z nieznaną, obiektywizującą się w nim, samowłasną istotą rzeczy.

To zaczerpnięte przez Schellinga od Spinozy, nieścisle wyrażenie dało później bezdusznemu i wyzbytemu smaku szarlatanowi, Hegłowi – który w tej mierze występuje jako błazen Schellinga – asumpt do takiego przeinaczania całej sprawy, że samo *myślenie* we właściwym sensie, a więc *pojęcia*, ma być identyczne z *wewnętrzną istotą* rzeczy; tak więc to, co pomyślane *in abstracto*, jako takie i bezpośrednio ma stanowić jedność z tym, co istnieje obiektywnie samo w sobie – odpowiednio też logika ma być zarazem prawdziwą metafizyką. Potrzebowalibyśmy przeto tylko myśleć, czyli oddać się we władzę pojęć, aby wiedzieć jaki naprawdę – w swej absolutności – jest świat na zewnątrz nas. Potem wszystko, co chodzi nam po głowie byłoby

od razu prawdziwe i realne. Ponieważ nadto dewizą mędrków tego okresu było hasło: „im bardziej zwariowanie, tym lepiej”, absurd ów został wzmoczony drugą nedorzecznoscą, że to nie *my* myślimy, lecz same tylko pojęcia, bez naszego współdziałania, skuteczniają proces myślowy, zwany stąd dialektycznym samoruchem pojęcia; proces ów miałby więc być objawieniem wszelkich rzeczy *in et extra naturam*. U podstaw tych bredni leżała w istocie jeszcze inna bzdura, która również polegała na nadużyciu słownym, i choć nigdy nie została wyraźnie wypowiedziana, to jednakże bez wątpienia za tym wszystkim się kryje. Schelling – za przykładem Spinozy – obdarzył świat tytułem *Boga*. Hegel wziął to w dosłownym znaczeniu. Skoro słowo to oznacza właściwie istotę osobową, która ma m. in. nie dające się zupełnie ze światem pogodzić własności, jak cechę *wszechwiedzy*, to przeniósł on i tę cechę na świat, gdzie naturalnie nie mogło jej przyspaść inne miejsce, jak tylko pod błazeńskim czołem człowieka; ten zaś musiał tylko pozostawić swe myśli swobodnemu biegowi (dialektycznemu samoruchowi), aby objawić wszystkie tajemnice nieba i ziemi, mianowicie w absolutnym galimatiasie dialektyki Heglowskiej. Na *jednej* sztuce ów cały Hegel znał się rzeczywiście, mianowicie na sztuce wodzenia Niemców za nos. Niewielka to jednak umiejętność. Widzimy przecież, za pomocą jakich sztuczek umiał on zjednywać sobie przez trzydzieści lat szacunek pośród niemieckich uczonych. To, że profesorowie filozofii wciąż jeszcze traktują serio uczonych trzech sofistów i dokładają wszelkich starań, by przyznać im miejsce w historii filozofii, dzieje się dlatego tylko, iż należy to do ich *gagne-pain*, o tyle że czerpią stąd materiał do obszernych, ustnych i pisemnych wykładów z historii tzw. filozofii pokantowskiej, w których szczegółowo prezentują i z całą powagą rozważają doktryny owych sofistów. Rozsądniejszą natomiast rzeczą byłoby nie troszczyć się o to, co ci ludzie dla samej pozy wystawili na sprzedaż; chyba że chcemy tę Heglowską bazgraninę uznać za medykament, i mieć ją na składzie w aptekach jako psychicznie działający środek wymiotny – o tyle że wstręt, jaki ona wzbudza, jest istotnie nader szczególny. Skończmy już jednak z nią i z jej autorem; uwielbienie tegoż pozostawiamy Duńskiej Akademii Nauk, która uznała w nim według własnego pomysłu *summus philosophus*, i stąd żąda dla niego szacunku w swym dołączonym – ku wiecznej pamięci – do mej

rozprawy konkursowej o podstawie moralności osądzie, który tak z racji swej bystrości, jak i z uwagi na swą osobliwą rzetelność, zasługuje na ocalenie od zapomnienia – jak również dlatego, iż stanowi wyborną ilustrację nader pięknej sentencji Labruyere'a: *du même fonds, dont on néglige un homme de mérite, l'on sait encore admirer un sot.*

Przełożył Józef Marzęcki.

PRZYPISY

¹ [O wolności woli ludzkiej, przeł. A. Stogbauer, Warszawa 1908, oraz *Rozprawa konkursowa o podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, Warszawa 1901, przez Dr. Arthura Schopenhauera, Frankfurt/M 1841 s. XXIV, wyd. 2. Leipzig 1860, s. XXIV n.] Jednakże powtarzano odtąd za nim niezliczone razy owo zdanie, w samym poczuciu jego ważności, nie rozumiejąc wyraźnie jego właściwego sensu i celu (zob. Cartesius *Meditationes*, Med. II). On to więc odkrył przepaść, jaka rozdziela Subiektywne, czyli Idealne, od Obiektywnego, czyli Realnego. Wgląd ten przedstawił w formie wątplenia o istnieniu świata zewnętrznego: jednak poprzez niezadowolające wyjście z owego wątplenia – że mianowicie Pan Bóg z pewnością by nas nie zwodził – ukazał, jak głęboki i trudny do rozwiązania jest ów problem. Tymczasem wątpliwość ta stała się poprzez niego udziałem filozofii i musiała nadal niepokoić badaczy, aż do czasu jej gruntownego rozstrzygnięcia. Pojawiła się od tego momentu świadomość, iż bez dogłębnej znajomości i wyjaśnienia zaprezentowanej różnicy nie jest możliwy żaden pewny i zadowalający system – nie można już było zbyć owej kwestii.

² Eth. P. II, prop. 7: „Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.”; P. V, prop. 1: „Prout cogitationes rerumque ideae concatenantur in Mente, ita corporis affectiones, seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in Corpore.”; P. II, prop. 5: „Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt: sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.”

³ Laikom filozoficznym, do których należy wielu doktorów filozofii, powinno się wytrącić z rąk słowo „idealizm”, nie wiedzą bowiem, co ono znaczy, i wyprawiają z nim rozliczne swawole. Rozumieją mianowicie przez idealizm już to spirytualizm, już to coś w rodzaju przeciwieństwa filisterstwa, i są podtrzymywani i utwierdzani w tym poglądzie przez pospolitych literatów. Słowa „idealizm” i „realizm” nie są bezpańskie, lecz mają swe ustalone znaczenie. Kto ma na myśli coś innego, powinien koniecznie używać jakiegoś innego słowa. Opozycja *idealizmu* i *realizmu* dotyczy tego, co *poznane*, przedmiotu, natomiast przeciwieństwo między *spirytualizmem* a *materializmem* dotyczy tego, co *poznające*, podmiotu; dzisiejsi ciemni bazgracze mieszają idealizm ze spirytualizmem.

⁴ Nie ma bardziej obskuranczkiego Kościoła nad Kościół anglikański, żaden inny bowiem nie ma na względzie takich korzyści finansowych, jak ten właśnie, którego dochody wynoszą 5 milionów funtów szterlingów, co stanowi podobno o 40 tysięcy funtów więcej niż dochód całego pozostałego duchowieństwa chrześcijańskiego obu półkul razem wziętych. Z drugiej strony, nie ma żadnego narodu, którego metodyczne oglupianie przez najbardziej poniżającą, bezmyślną wiarę tak przykry przedstawiałoby widok, jak prześcigający inteligencją wszystkie pozostałe naród angielski. Korzeniem tego zła jest fakt, iż w Anglii nie istnieje żadne ministerstwo publicznego nauczania; stąd pozostaje ono dotychczas całkowicie w rękach kleru, który zadbał o to, by dwie trzecie narodu nie umiało czytać ani pisać, a nawet ma niekiedy czelność pyskować z blażeńską arogancją przeciw naukom przyrodniczym. Jest przeto ludzkim obowiązkiem przesmuglowanie do Anglii – wszelkimi możliwymi kanałami – światła, oświecenia i wiedzy, aby owym najbardziej utuczonym z wszystkich klechów uniemożliwić ich szkodliwe działanie. Wykształconych Anglików na kontynencie winno się – gdy popisują się swymi żydowskimi przesądami szabatnimi i inną głupią bigoterią – traktować z jawnym szyderstwem, *until they be shamed into common sense*. Gdyż tego rodzaju rzeczy są dla Europy skandalem, i nie wolno ich dłużej tolerować. – Stąd nigdy nie należy – nawet w codziennym życiu – czynić najmniejszych choćby ustępstw na rzecz anglikańskich przesądów, lecz gdziekolwiek dochodzą one do głosu, winno się natychmiast jak najostrzej przeciw nim wystąpić. Zuchwałstwo bowiem anglikańskich klechów i ich sługusów jest aż po dziś dzień niewiarygodne; niech panoszy się więc niby zły czar na ich wyspie, a jeśli ośmieli się pokazać na kontynencie, będą od razu zmuszeni odgrywać rolę sowy za dnia.

⁵ Najlepszy byłby tu neologizm „odmyśleć”. (*Przyp. tłum.*)

⁶ Spinoza, I, c.; Cartesius, in *Meditationibus de prima philosophia*, Med. 4.

⁷ Hegłowska pseudomądrość jest w gruncie rzeczy owym kamieniem młyńskim w głowie ucznia w *Fauście*. Gdy chce się rozmyślnie oglupić takiego młodzieńca, czyniąc go całkiem niezdolnym do wszelkiego myślenia, nie ma bardziej wypróbowanego środka niż pilne studiowanie dzieł Hegla. Te bowiem monstrualne zbitki słowne, które się nawzajem znoszą i sobie przeczą, tak że umysł daremnie się trudzi, by cokolwiek w tym wszystkim pojąć, aż w końcu opada wyczerpany z sił, zniszcza stopniowo w takim adeptcie zdolność do myślenia, i to tak gruntownie, że odtąd już puste, czcze frazesy będą w jego oczach uchodziły za głębokie myśli. A do tego jeszcze owo uprawomocnione w jego pojęciu przykładem i zapewnieniem szacownych osób wyobrażenie, jakoby ów kramik słowny był prawdziwą, wzniosłą mądrością! Gdyby jakiś opiekun obawiał się, by jego pupil nie stał się zbyt mądry jak na żywione względem niego plany, to dałoby się temu nieszczęściu zapobiec przez pilne studiowanie Hegłowskiej filozofii.

⁸ *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grund*, wyd. 2, § 26.